

CUADERNOS DE HISTORIA DE LAS IDEAS

NUMERO 1

1993

Adolfo Gelsi Bidart

DERECHOS HUMANOS Y UNIVERSIDAD

Charles A. Hale

LA RECONSTRUCCION DEL PROCESO POLITICO DEL SIGLO XIX EN HISPANOAMERICA:
UN CASO PARA LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Yamandú Acosta

LA CUESTION DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO DE ARTURO ARDAO

Susana Vázquez

COMUNICACIONES DEL INSTITUTO DE HISTORIA DE LAS IDEAS
SOBRE PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Luis Pérez Aguirre

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA COMO IDEOLOGIA

José Korzeniak

PENSAMIENTO DE LA SOCIALDEMOCRACIA HOY

Teófilo Otoni Vasconcelos Torronteguy

NOTAS SOBRE LAS IDEAS POLITICAS REPUBLICANAS
EN EL RIO GRANDE DEL SUR DEL SIGLO XIX



BREVE RESEÑA HISTORICA
DEL INSTITUTO DE HISTORIA DE LAS IDEAS



FUNDACION DE CULTURA UNIVERSITARIA



**UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
FACULTAD DE DERECHO
Instituto de Historia de las Ideas**

**CUADERNOS
DE HISTORIA
DE LAS IDEAS**

**Número 1
Noviembre 1993**



FUNDACION DE CULTURA UNIVERSITARIA

FACULTAD DE DERECHO

Decano

Dr. Adolfo Gelsi Bidart

INSTITUTO DE HISTORIA DE LAS IDEAS

Director

Dr. Julio Barreiro

Comisión de Publicaciones del Instituto

Juan Manuel Casal

Guido Brunetto

Luis M. Delio

© *Noviembre 1993*

© FUNDACION DE CULTURA UNIVERSITARIA

25 de Mayo 568 - Tel. 96 11 52

DERECHOS RESERVADOS

Queda prohibida cualquier forma de reproducción, transmisión o archivo en sistemas recuperables, sea para uso privado o público por medios mecánicos, electrónicos, fotocopadoras, grabaciones o cualquier otro, total o parcial, del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización expresa del editor.

INDICE

PRESENTACION	
<i>Julio Barreiro</i>	7
DERECHOS HUMANOS Y UNIVERSIDAD	
<i>Adolfo Gelsi Bidart</i>	11
LA RECONSTRUCCION DEL PROCESO POLITICO DEL SIGLO XIX EN HISPANOAMERICA: UN CASO PARA LA HISTORIA DE LAS IDEAS	
<i>Charles A. Hale</i>	27
LA CUESTION DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO DE ARTURO ARDAO	
<i>Yamandú Acosta</i>	49
COMUNICACIONES DEL SEMINARIO 1992 DEL INSTITUTO DE HISTORIA DE LAS IDEAS SOBRE PENSAMIENTO CONTEMPORANEO. INTRODUCCION	
<i>Susana Vázquez</i>	59
LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA COMO IDEOLOGIA	
<i>Luis Pérez Aguirre</i>	63
PENSAMIENTO DE LA SOCIALDEMOCRACIA HOY	
<i>José Korzeniak</i>	81
NOTAS SOBRE LAS IDEAS POLITICAS REPUBLICANAS EN EL RIO GRANDE DEL SUR DEL SIGLO XIX	
<i>Teófilo Otoni Vasconcelos Torronteguy</i>	91
BIBLIOGRAFICAS	
<i>GINZBURG, Carlo. El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI. Por Diana Bianchi</i>	105
<i>DARNTON, Robert. La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa. Por Andrea Gayoso</i>	110
<i>CASAL, Juan Manuel. Mariátegui. El socialismo indoamericano. Por Raquel García Bouzas</i>	118
BREVE RESEÑA HISTORICA del Instituto de Historia de las Ideas	121

PRESENTACION

Después de varios meses de intenso trabajo, el Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho alcanzó uno de sus objetivos más buscados que era el de ofrecerle esta revista al público lector de nuestro país y, en especial, al de nuestra Universidad de la República.

De los desvelos de nuestro trabajo da cuenta el lanzamiento de este primer número de los Cuadernos de Historia de las Ideas en el momento en que ya tenemos preparado el número dos y planificados otros tantos. En un mercado editorial tan pequeño y a la vez tan severo como lo es el de nuestro país no queremos hacer ninguna promesa sobre los contenidos de nuestros Cuadernos ni tampoco sobre sus frecuencias anuales. Al lanzar estos Cuadernos el único compromiso responsable y, —por qué no decirlo,— entusiasta que nos hemos propuesto es el de trabajar con todo rigor y seriedad en la continuidad de esta nueva empresa con la confianza de que las respuestas de nuestros lectores, de nuestros colegas docentes y de nuestros estudiantes nos irán obligando cada vez más a perfeccionar un medio de expresión tan difícil, por su complejidad, alcance y naturaleza, como lo es el de frecuentar a través del mismo, la historia de las ideas en nuestro país, en nuestro medio latinoamericano y en los ambientes de la cultura universal en momentos como los que estamos viviendo en este fin de siglo. Y como le hemos dicho muchas veces a nuestros alumnos, fin de un milenio y quizá, fin de un estilo de civilización. Por supuesto, entonces, tarea nada fácil que la encaramos con el temor y el temblor de la ocasión. Y, como no podía ser de otro modo, con la curiosidad que ésta engendra.

Al mismo tiempo, nos atrevemos a señalar que la aparición de estos Cuadernos coincide con una etapa de maduración en el desarrollo del trabajo del Instituto de Historia de las Ideas en nuestro medio universitario.

No es éste el momento ni la ocasión para hacer una historia de nuestro Instituto y, por consiguiente, de nuestra Cátedra universitaria. En todo caso, a otros les correspondería hacerla que no a nosotros.

Pero, en beneficio de nuestros presentes y futuros lectores y también como forma de invitación a que nos envíen sus trabajos, investigaciones o colaboraciones, para enriquecer y madurar los frutos que pueda producir esta revista y, por tanto, sus aportes a nuestra aventura cultural en un medio como el nuestro donde la riqueza de ideas no siempre va de la mano con la riqueza de instrumentos para

poder expresarlas, hagamos un breve bosquejo de los años que hemos vivido como Cátedra y como Instituto que pueda servir para marcar la esperanza de que los años venideros sean mucho más ricos, renovadores y sólidos que los que hasta aquí hemos vivido, con la gracia y la capacidad que nos regalen las nuevas generaciones. Después de todo de eso se trata en el mundo de las ideas. De ser regalados y de regalar.

La Cátedra de Historia de las Ideas nació en la Facultad de Derecho y de Ciencias Sociales en aquel entonces (hoy Facultad de Derecho luego de la creación de la Facultad de Ciencias Sociales) en los comienzos de la década del 70. Se configuró como tal en el Plan de Estudios de 1971. Tenía sus antecedentes en el Plan de Estudios de 1957 y, en particular, en la creación de la Cátedra de Ciencia Política –siempre en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales– en 1964.

En aquel Plan de Estudios se dedicaba la mitad del curriculum anual dentro de la misma a estudiar la evolución de las ideas político-jurídicas a partir de Platón y de Aristóteles en torno a lo que se entendía como un Programa de Teoría Política.

En el año de 1971, cuando se cambió el Plan de Estudios se crean dos Cátedras separadas, la de Ciencia Política y la de Historia de las Ideas. Esta última no era sino el desarrollo y la ampliación de la matriz de aquel proyecto de Teoría Política que tenía por finalidad principal la de darle la mayor amplitud, en la pluralidad, al conocimiento del espectro ideológico de nuestras sociedades y culturas a fin de que los estudiantes pudieran comprender con espíritu crítico que el Derecho es también un hecho social. Dicho de otra forma, que el Derecho es un derivado de los hechos sociales que puede convertirse también en un poderoso instrumento de los cambios sociales.

De la riqueza de esta asignatura dentro de los Planes de Estudio de la Facultad de Derecho, de su fecundidad y de su índole creadora del espíritu crítico del educando surge la explicación de que, cuando en 1972 se produce la intervención de la Universidad de la República como consecuencia de los hechos sociales que provocaron el Golpe de Estado que sufrió el país en esa época, una de las primeras materias en ser eliminada de aquellos planes de estudios por la dictadura fue Historia de las Ideas.

En el año de 1985, con la recuperación de la democracia en nuestro país, la Universidad también recuperó sus fueros y sus planes de estudio regresaron a los cauces interrumpidos por la dictadura. La Facultad de Derecho recompuso el Plan de 1971 y dio lugar, posteriormente, al de 1989 dentro de los cuales la Cátedra de Historia de las Ideas ocupó el lugar que legítimamente le correspondía. El Instituto de Historia de las Ideas realizó una ardua tarea, por momentos muy difícil, para recomponer sus cuadros docentes y ampliar las tareas que le correspondían en el marco del trabajo de nuestra Casa de Estudios, que entre otros desafíos debía hacer frente a la masificación de nuestra enseñanza superior.

Fue mucho lo que se hizo en ese período pero es mucho más lo que falta hacer. Consolidamos nuestros cuadros docentes mediante los concursos de méritos y oposición; restauramos la carrera docente y le dimos preferente atención a la formación de nuestros profesores, especialmente con el constante apoyo que le prestamos a los aspirantes a profesores que ingresan anualmente; trabajamos

junto con los docentes de la Regional Norte de nuestra Universidad en Salto, de tal manera que hoy tenemos allí un cuerpo de profesores que ganaron merecidamente su autonomía en la enseñanza de Historia de las Ideas en aquella prestigiosa sede; desarrollamos programas de perfeccionamiento pedagógico de nuestros docentes y de nuestros alumnos; introdujimos en nuestros planes de estudio nuevos autores y áreas como ser la atención que le estamos dando a la Historia de las Ideas en América Latina o al estudio de la Iglesia en los Siglos XIX y XX; propiciamos en la medida de nuestros alcances el desarrollo de nuestros investigadores de tal manera que de los 4 profesores de Dedicación Total que actualmente hay en nuestra Facultad de Derecho, 2 de ellos pertenecen a nuestro Instituto; ensayamos la enseñanza de nuestra asignatura en régimen de Seminarios semestrales durante 1992 con gran entusiasmo y aceptación por parte de los alumnos y nos disponemos a consolidar esa experiencia durante el próximo año y, por último, para cerrar esta breve reseña, hemos inaugurado dentro de nuestro programa de trabajo, el estudio del pensamiento del Mundo Antiguo y Clásico y, recientemente, ensayamos el conocimiento del pensamiento de la Edad Media con el ánimo de profundizar y consolidar estas nuevas experiencias docentes a partir de 1994. Debe agregarse a todo ello la presencia de nuestros docentes más calificados en jornadas de estudio, seminarios, conferencias internacionales, colaboración con otras Facultades o con distintos programas de nuestra Universidad. invitaciones de Universidades extranjeras, intercambio de Profesores y participación en trabajos de extensión en áreas sociales y culturales fuera del ámbito estrictamente universitario.

Es en esta coyuntura académica que lanzamos nuestros Cuadernos. Poco más cabe agregar.

Parafraseando a un lúcido pensador contemporáneo podemos decir que cuando uno lanza una palabra nunca sabe que eco despertará su voz.

Prof. Dr. Julio Barreiro

DERECHOS HUMANOS Y UNIVERSIDAD (*)

Adolfo Gelsi Bidart (**)

Sumario. *Parte 1ª: El tema en general.* I) Ubicación del tema. II) Sentido de Derechos Humanos. III) Derechos y deberes. IV) Garantías 'reales'. V) Universidad y Derechos y deberes humanos: A) Por qué. B) Para qué. C) Cómo. VI) Conclusión. **Parte 2ª: Indicación sobre los Temas Especiales.** I) Derechos del Niño. II) Medio Ambiente y D.H. III) Sistemas carcelarios y estados de excepción. IV) D.H. de los marginados.

PARTE PRIMERA: EL TEMA EN GENERAL

I. Ubicación del tema

1. D. H. y conciencia universal

El tema de los derechos humanos (D.H.) ha adquirido en nuestra época una significación extendida a la conciencia de la opinión pública universal, como nunca lo tuvo en el pasado.

Los medios de comunicación, la amplitud de la educación, las relaciones constantes entre todos los pueblos, han logrado la difusión de este conocimiento, aún en regiones o entre personas que no los admitan o practican, en todo o en parte.

Cada vez más la conciencia -también la "mala conciencia"- van ganando espacios a pesar de las oposiciones, fundadas (?) en ideologías políticas o sociales, razones (tal vez mal entendidas) de orientaciones religiosas o simples manifestaciones del mero exceso del poder.

2. Universalidad "abierta"

Tal extensión, obviamente, no podía dejar de lado a cada Universidad, que no es una isla sino que está integrada en la Sociedad que la constituye y de la que

(*) Comunicación presentada originalmente al IV Seminario de "Universidad y Derechos Humanos". Universidad Lomas de Zamora. Prov. Buenos Aires, octubre 1992 (Unión de Universidades de América Latina).

(**) Universidad de la República. Facultad de Derecho. Profesor de Derecho Procesal y de Derecho Agrario. Decano de la Facultad de Derecho.

recibe sus peculiaridades. Universidad que desde Alejandría o desde Bologna y en nuestra América desde México hasta el Sur, nació con vocación de universalidad y apertura hacia todas las naciones.

Esa plural composición y la unidad en el estudio con la mayor profundidad y la mejor calidad o nivel posible en cada momento, le permitió -convivencia en la ciencia- trascender las peculiaridades, sin abolirlas y, al contrario, para valorarlas y poner fácilmente el acento en la unidad de lo humano y la significación de la persona.

3. D.H. en la consideración propia de la Universidad

La Universidad, pues, ha de encarar el tema como todos los hombres -cada una es un conjunto de personas con una finalidad común- pero con la especialidad que ésta le asigna y a la que debe volver una y otra vez, escapando de las tentaciones que todas las otras actividades humanas le presentan, para no ser fiel a su misión específica.

Cabe recordar una vez más el ejemplo perdurable de la Escuela Española de la Paz en el siglo XVI. cuando España sale de la Reconquista y comienza a instalarse en América, -Salamanca estudia, más allá del patriotismo, pensando en el hombre y en sus Sociedades- en los derechos de la persona y los derechos de los pueblos (i.e. de los hombres agrupados en sociedades diversas), a pesar del Imperio, fundado un relacionamiento internacional entre las Naciones en defensa de los derechos de cada una y no para la mayor extensión de la más fuerte.

4. Conocimiento, fines y medios

Se trata, pues, de que la Universidad también en este aspecto, sirva a la sociedad humana, conforme a su propia misión, -brindando los elementos necesarios para el mejor conocimiento de los D.H.- cuya demarcación se extiende a medida que se amplía el conocimiento del hombre y de su ser existencial - y señalando los medios más adecuados para que constituyan el centro organizativo de cada país y de la sociedad universal.

II. Sentido de D.H.

5. Obstáculos en el plano científico y filosófico

a) La historia de los D.H. es tan larga como la de la humanidad. El tema aparece en las más diversas civilizaciones, con fundamentos en diferentes religiones, en el pensamiento filosófico y en obras clásicas de la literatura universal, sin perjuicio (como se dijo) de la peculiar extensión que en nuestra época ha adquirido a nivel universal, incluso plasmada en Declaraciones Regionales y Universales.

En la actualidad, además de los factores ya indicados, en el plano académico -y en la disputa internacional- las cuestiones derivan, en buena medida de las fundamentaciones que se le asignan: la disputa se realiza en cuanto a éstas más

que sobre los D.H. en sí. ¿O tal vez para, consciente o inconscientemente, ocultar la oposición al reconocimiento de los D.H. o de algún sector de los mismos?

b) Por una parte la diferencia o la contradicción entre el *Derecho Positivo* y el Derecho no establecido por ninguna autoridad social o estatal. El llamado positivismo jurídico no admite la existencia de ningún Derecho que no sea elaborado y reconocido en cada país o por varios países (Derecho de gentes o Derecho Internacional).

Esta disputa se refleja, también, en un sector especial, versus el *Derecho Natural* proclamado en la Edad Media y en la Edad Moderna.

c) Una segunda discusión procura colocar a los D.H. en general en el plano de la *Ética*, con la vigencia que ésta tiene fundada en la conciencia del hombre, sin perjuicio de otros fundamentos -v.gr. religiosos- pero sin la vigencia efectiva que el Poder del Estado puede dar a las conductas que impone directa o indirectamente a la Sociedad, que rige.

d) Otra discusión desemboca en la *Filosofía*, plano indispensable, por lo demás, para el estudio del tema -y, por ende, ante la pluralidad de opiniones- algunos piensan que la Filosofía es una Babel ordenada académicamente- sin posibilidades de apoyarse en alguna de ellas para dar un fundamento seguro a la solución de un problema que importa de manera esencial para la convivencia mejor en sociedad.

Todos dicen reconocerlos y algunos -pero son millones- no sólo no los reconocen de hecho sino que hablan de los mismos -o de una parte de ellos- como de una exigencia propia de la *cultura* occidental, pero que no se aplicaría a todas las co-existentes en el mundo.

La dificultad radica, pues, para la Universidad en dar base suficiente a este reconocimiento de los D.H. allí donde aún no existe -y en ningún lugar del mundo su vigencia es efectiva y permanente- o para asegurar la totalidad de los mismos que en forma constante aumentan en número y en exigencia de profundización.

6. ¿Noción universal?

La reciente Conferencia Internacional (Viena 1993) ha mostrado los dos extremos de la respuesta: algunos países -totalitarios o autoritarios- han afirmado el sentido uni-cultural de la noción de D.H.; otros -los más- la universalidad de los mismos. El Dalai-Lama, que no pertenece a la cultura occidental asumió con profundidad y claridad la defensa del segundo enfoque.

La dificultad radica en establecer un fundamento universal; unido a la necesidad de que trascienda no solo las fronteras nacionales e ideológicas, sino también, genéricamente, las 'ataduras de escuela'.

7. Bases de concepción universal

Las bases de esta concepción del sentido de los derechos humanos, puede encontrarse, en algunos elementos:

a) La Universalidad de aplicación surgiría de poner el acento en 'lo humano', la '*humanidad*' común en todas las personas, en cada época, en cada lugar, en cada cultura, cualquiera sea el adelanto (o el retraso) técnico en que alguien o algunos, se encuentren.

Una concepción humanista, que pone por encima de cualquier obra humana, a las personas mismas, que se conmueve cuando se mata al indígena neolítico, mucho más que cuando se destruye una obra de arte, aunque se tratara de "La pieta" de Miguel Angel.

Todo lo cual parece claro y evidente en el momento en que lo decimos, pero ha sido constante y abrumadoramente contradicho por el comportamiento de millones y -lamentablemente y en especial- de quienes se han considerado los "más civilizados": me refiero concretamente al hombre blanco de ascendencia europea.

Reconocer los derechos humanos es reconocer la *libertad esencial* del *homo sub specia juris* del hombre (la persona humana) encarado por el Derecho, como es, para que haya de ser regido por el sistema jurídico.

Lo cual supone, en la base un *respeto* sustancial a toda criatura humana como tal, un *reconocimiento* de su dignidad no superada ni por la naturaleza ni por las obras de las manos del hombre.

Por ende, implica reconocer la unidad (humana) esencial, la significación de lo humano en cada ser de nuestra especie y -como consecuencia- su (relativa, pero sustancial) libertad *en* la convivencia social.

Y no a pesar sino *con* el pleno reconocimiento de las diversidades (sexo; edad, aptitudes, etnias...), todas las cuales aportan enriquecimiento para el mundo de los humanos, cuya existencia -la de cada uno- es esencialmente igual a la de cada uno de los otros, pero radicalmente (de raíz, de existencia) diversa. lo cual explica esa existencia.

b) Una concepción jurídica -del Derecho- que no reposa en una estructura abstracta impuesta a la realidad humano-social (ponemos ambos términos unidos, para superar el sentido abstracto, vaciado de existencias, que suele acompañar al segundo término) es decir, a la Sociedad.

Sino que se inspira y se nutre de la existencia humana que -por su modo de ser- aspira a la conexión entre los hombres.

El *sub specie juris* responde a uno más de los diferentes enfoques (desde el punto de vista filosófico, religioso, económico, social, estético...); pero cada uno ha de centrarse en la concepción del hombre, para señalar el significado diverso, no de la persona, sino su enfoque -parcial- en el caso, por el Derecho.

Lo cual trae consigo una peculiar relación, conexión necesaria entre el *ser* (existencia humana, no existencia genérica) y el *deber ser* (la conducta adecuada según el sistema jurídico). Este se inspira, se nutre, deriva, de aquél. La fuente del deber ser emana del ser humano y, por ende tiene que fundarse en el respeto

absolutamente indispensable del ser humano, de *cada* ser humano (no lo hay, de otro modo).

No queda abolida la distinción entre ser y deber ser, pero sí quedan necesariamente unidos y la base esencial y principal radica en aquél y no en éste. Lo cual da al deber ser un fundamento mejor y, al propio tiempo, más adecuado a quienes debe regir.

c) Lo cual explica, también el sentido de *apertura* que esta humanización del Derecho, que esta personalización del mismo, provoca necesariamente.

Apertura y mayor amplitud de lo que significan los DH, cuyo número y *profundidad* van cambiando (así: los DH de 1ª, 2ª y 3ª generación) a medida que se va logrando un mejor (¡ojalá!) conocimiento de lo humano.

Permanencia del tema, *cambio* de su descripción y de la aplicación en cada época y región.

d) La *indispensabilidad social* de los D.H., es decir, de su invocación, de reconocer que se trata de una permanente interpelación en cuanto a la normativa jurídica vigente (positiva) y de una inspiración clara para la porvenir, parece difícil de rechazar.

Podrá decirse -"positivismo jurídico"- que no es derecho en sentido estricto, sino normativa ética, o valores jurídicos intuídos como tales, ...pero no puede negarse que, aún en el plano del Derecho, la estructura no es indiferente, que está sujeta a crítica y a reclamación fundada de modificación. ¿Cómo si no hablamos de D.H. o de algo equivalente, oponerse a la tiranía de la autoridad o de los grupos sociales, si el derecho sólo fuera la que quiere quien o quienes detentan el Poder?

e) El *margen* para el Derecho Positivo es, obviamente, muy grande.

En nuestra opinión, la base en toda rama del Derecho radica en el reconocimiento y la aplicación o vigencia efectiva de los D.H., el reconocimiento de la libertad de cada ser humano en Sociedad (v.gr. libertad de circulación), sin perjuicio de su reglamentación (v.gr. por qué lugares, en qué sentidos o direcciones); vale decir, el *cómo* han de ejercerse, de qué manera han de coordinarse, en beneficio de todos.

III. Derechos y deberes humanos

8. La doble conexión necesaria

No es extraño que el acento se ponga desde la 2ª Guerra Mundial, al menos, en los D.H. más que en los Deberes que también han de calificarse, pensamos, de Humanos (Deb. H.).

Pues fue (es) más necesario defenderlos, pues han sido más constantemente violados y porque, tal vez, en el plano de la "prédica oficial" y de la educación -formal e informal- se ha puesto el énfasis en el deber ser sin atender -al menos no siempre- al ser a quien se aplica.

Pero vale la pena señalar que es precisamente en esta materia que D. y Deb. H. se dan en una doble conexión necesaria, en el mismo sujeto y por una razón sustancial, sin perjuicio, además, de la existencia de derechos y deberes cuyos titulares pueden ser diversos, en torno a un mismo tema.

La razón deriva en cuanto al *modus esse* del hombre en aquella su inter-conexión con los demás seres humanos que funda la relación inter-personal e inter-social. Y desde el punto de vista jurídico, en la naturaleza social del derecho.

Podría establecerse la conexión en cuanto el derecho es *libertad*, pero el ejercicio social de la misma genera *responsabilidad*. O, de otro modo, que todo D.H. ha de ser ejercido y ha de permitirse y facilitarse su ejercicio *por cada sujeto de derecho* y, por ende, por cada persona.

La universalidad de la vigencia de los D.H. reclama el mismo alcance o ámbito para los Deb. H.: D.H. a la salud; Deb. H. de cuidar la (propia y ajena); D.H. a fundar una familia y Deb. H. a asegurarlo a cada cual; D.H. a la educación y Deb. H. de educar respetando la libertad del educando; etc.

IV. Garantías 'reales'

9. ¿Qué garantías?

El ejercicio de los D. y Deb. H. e incluso de todo derecho, aún en los aspectos más alejados de la base esencial, reclama la existencia de elementos que lo aseguren, cuando encuentran obstáculos o dificultades para su encarnación.

Este garantizar, asegurar, procurar que en la realidad se incorporen eficazmente los D. y Deb. H. -aparece como una de las preocupaciones fundamentales de todo sistema jurídico-. En cierto modo el sistema jurídico no es sino un sistema de garantías o para garantizar el mejor *modus operandi* de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad.

No es el modo de operar mejor ni más adecuado: éste es el que espontáneamente realizan los titulares de derechos y deberes; la garantía es un subrogado, cuando dicha espontaneidad no logra su finalidad y se acude a aquélla para obtenerla.

Y aquí corresponde una afirmación fundamental: Primero, la vigencia de *todos* los D.H. es la mayor seguridad mutua de los unos en relación a los otros (v.gr. los políticos en relación a los económicos, los culturales en relación a los restantes...); la historia revela con trágicas secuelas, cuando se suprime un derecho como precio para que existan otros: baste pensar en los estados totalitarios de este siglo, sin necesidad de remontarnos más atrás.

Segundo: todo perfeccionamiento de las garantías requiere, para su vigencia, un funcionamiento apoyado por toda autoridad y toda la ciudadanía.

Tercero: no basta, una norma garantizadora, si quienes han de aplicarla no tienen la voluntad y los medios para hacerla funcionar.

10. Garantía real: opinión pública y educación

La garantía real de los D.H. sólo puede radicar en la vigencia efectiva de la opinión pública totalmente consustanciada con aquellos. Ciertos ejemplos basta-

rían -Gandhi y la independencia de la India; M.L. King y los derechos civiles en el Sur de EE.UU.; la independencia de Africa después de la 2ª Guerra Mundial; la caída de los regímenes totalitarios en el '89'- parecen probarlo claramente. Y no son los únicos.

Consecuencia: la vigencia de los D.H. y Deb. H. depende, en definitiva, de la educación, de la formación de las personas, en una orientación *ética* mínima que suponga el respeto a cada persona y a sus derechos y el cumplimiento de los deberes propios en la convivencia social.

Todo ello tanto en la educación formal como en la informal y muy en especial a través de los medios de comunicación social, actualmente de tanta significación práctica.

Lo cual supone la concepción de la dignidad humana, el centro de la libertad de cada hombre, a cuyo servicio -pero también de su responsabilidad y de sus deberes- han de estar las autoridades estatales o sociales.

11. Garantía real: opinión pública, educación y familia

Lo que dijimos de la conexión entre ser (humano-social) y deber ser (normas de comportamiento) y lo que acabamos de indicar sobre educación, conduce a señalar la significación de la familia para nuestro tema. La profunda preocupación de nuestra época por la disgregación familiar -en especial en la familia monogámica, considerada como mejor comunidad inter-personal presidida por el amor- y las manifestaciones aberrantes de la violencia en su seno, pautan la significación que se asigna a ese "estado de vida en común".

Ese "estado" auna la educación con la convivencia, considerada como forma natural, espontánea y del mejor y más plural nivel de lo inter-personal. La educación es un resultado inevitable de dicha convivencia y un modo de formación -insuperable- para la vida social.

El descubrimiento de los D.H. y Deb. H. desde el inicio de la vida tiene, en la co-relación familiar, su mejor manifestación, en el respecto de *cada* persona *como tal* y en el ejercicio de los Deb. H. co-relativos, de parte en especial, de los fundadores de la familia.

De ahí que deba ponerse el acento, de parte de los educadores formales, en procurar que cada familia tome a su cargo el velar por los D.H. de sus integrantes y de proyectar esa preocupación al resto de la sociedad en su entorno.

V. Universidad y D. y Deb. H.

12. Es en este enfoque básico -no hay garantía mejor para el respeto y el ejercicio de D. y Deb. H. que una educación constante y adecuada- que surge la respuesta a las tres preguntas: Universidad y D. y Deb. H.; ¿por qué? ¿para qué? ¿cómo?

13. ¿Por qué?

Como ya se dijo, no se trata de un tema específico de la Universidad, pues se trata de algo que afecta a todas y cada una de las personas y, por ende, a cada una de las instituciones que ellas forman en el ámbito social. ¿Qué será lo específico de la Universidad en el punto?

En realidad y tal como actualmente encaramos el quehacer universitario, en la investigación, la enseñanza, la difusión del conocimiento y el estudio de los problemas que en cada época más afectan a la sociedad de la que es órgano cultural, la Universidad debe encarar el problema, tal como lo hace con cada uno de los problemas que la sociedad le propone o que ella misma, como órgano social, puede detectar.

La Universidad es también -¿o básicamente?- formadora, educadora, de las personas que la constituyen, en especial de quienes forman el diálogo (profesor-estudiante) que ha sido siempre su base fundamental. No se forma sólo al estudiante propiamente dicho y al graduado, sino, necesariamente al profesor.

La educación se va realizando a través de toda su actividad y también en ella está en juego el ejercicio de los D. y Deb. H., al mismo tiempo que se va formando el concepto de aquéllos y de su efectiva aplicación. Este último - también en la Universidad está en juego la aplicación, la vigencia, de los D. y Deb. H., subraya la universalidad del tema, la responsabilidad que nos afecta y la práctica efectiva, único modo de hacerlos integrar en la convivencia social, escapando del fácil expediente del aquí no: es afuera que se juegan los D.H., y del peligro de estructuras abstractas y vacías de la vida de las personas.

14. ¿Para qué?

De lo que precede surge la respuesta. El servicio de la Universidad a la Sociedad que le da origen y de la que es órgano cultural tiene, en este tema, la misma finalidad que en las restantes: a) educar, formar -ética e intelectualmente; b) desarrollar el pensamiento en torno a los D. y Deb. H. para su mejor comprensión y para fijar en cada época -en la medida en que se conoce mejor al hombre y su ambiente- el renovado contenido de aquéllos.

El “*primum vivere cum dignitate*” y de qué manera expresado para cada época -lo permanente y lo temporal- podría ser un lema para esta tarea.

15. ¿Cómo?

El como de la actuación *no* varía aquí, como en la restante temática universitaria.

Tal vez lo más importante sea subrayar *nuestra responsabilidad*, por las funciones propias de la Universidad y porque se trata de un sector relativamente *privilegiado* -al menor socialmente- y que, por ende ve acrecentada aquella, en la misma medida.

Se debe, por tanto, realizar una extendida actuación *ad intra* de la Universidad, para que todos sus sectores adquieran esa conciencia responsable.

En 2º lugar, en base a la especialidad de cada sector y a la inter-disciplina que debe predominar en su seno, cada una de sus áreas ha de profundizar, en sus estudios, la significación que ellos tienen para deslindar los D.H. y Deb. H. y para delimitar su verdadero alcance, técnico y práctico.

En su lugar, la Universidad debe crear en su seno un ámbito de verdadero ejercicio de D. y Deb. H. y ha de exponer los resultados técnicos y prácticos de sus estudios, para que continúe el avance permanente de la constante preocupación por aquellos y de su comprensión y alcance mayor en profundidad y en extensión.

Notas - I - Hemos desarrollado el tema en:

(1) El libro *"De derechos, deberes y garantías del hombre común"* (Montevideo, diciembre 1987, ed. Fundación de Cultura Universitaria, 412 págs.).

(2) El *"Estudio del Derecho Agrario"*, tomo I. Montevideo, ed. ACALI, 1977, el cap. 7 p. 157-166, se refiere a *"Derecho Agrario y Derechos Humanos"*.

(3) En *"Una reflexión sobre la Familia"*, Montevideo 1981, ed. IDEAS. ver págs. 151; 182-86; 297.

(4) Sobre la *garantía procesal* de los derechos humanos, además de *"De derechos..."* cit., últimamente en el libro *"Garantías jurisdiccionales para la defensa de los D.H. en Ibero América"* ed. por el "Instituto de Investigaciones Jurídicas" de la Universidad Nal. Autónoma de México 1992: *"Enfoque sobre garantía procesal eficaz de los D.H."* (p. 345-352).

(5) En *"Cuestiones de Cultura y Enseñanza"* (Montevideo, 1970, ed. A.M. Fernández).

a) El cap. 11 se refiere a *"La coeducación familiar, derecho humano"* (p. 255-266).

b) Cap. 15 *"Los padres y los demás educadores en Enseñanza Media"* (p. 319-332).

c) Cap. 10 *"Sentido de libertad en la enseñanza"* (p. 237-252).

(6) En el libro colectivo *"Towards a Justice with human face"* (Congreso Internacional de Derecho Procesal - Gante - Bélgica 1978): *"La humanización del proceso"* (p. 241-301); hay separata.

II - Por separado se presenta una *Indicación* sobre cada uno de los 4 Temas del 3º Seminario.

PARTE SEGUNDA: INDICACIÓN SOBRE LOS TEMAS ESPECIALES

En esta segunda parte, nos limitamos a realizar unas breves indicaciones que aspiran a traducir -casi en forma de conclusiones- lo que entendemos resultar de la Primera parte: significado de D.H. y Deb. H. y de la Universidad ante los mismos.

I. Derechos del Niño

1. Unidad en los D. y Deb. H.

La primera indicación se refiere a la necesidad de no diversificar o especializar con exceso el tema de los D.H., lo cual puede llevar a que también el fundamento (universalidad de lo humano) pueda fragmentar, con olvido de lo sustancial.

Los "D.H. del Niño, de la Mujer, del Anciano..." no son sino los D.H. de la persona examinador *sub specie temporalis*, en el plano del tiempo que se vive y, por ende, condicionado por el mismo. La circunstancia temporal del propio tiempo es lo que cambia y, por tanto, no el D.H. sino el ejercicio del mismo, puede variar.

2. Aspectos a subrayar

En el caso del niño hay tres aspectos esenciales a subrayar:

a) *Niño y Familia* están necesariamente unidos: el apoyo que se brinde a ésta redundará en beneficio de aquél. Es un D.H. del Niño, nacer y vivir en una familia adecuada.

De ahí que las normas sobre adopción, por ej., que tienden a suplir la familia natural, no deben mimetizar a ésta, sino mostrarse tal cual es, también para salvaguardar la identidad personal del niño.

Igualmente, desviaciones de los padres -abandono, violencia, etc.- deben merecer una respuesta severa en cuanto a no ejercicio del Deb. H. respectivo y adecuada a las necesidades familiares del Niño.

b) La *educación* formal e informal ha de poner el acento sobre la buena educación *por y en* la familia y en el ejercicio de los D. y Deb. H. en la misma.

c) La *Justicia Familiar* debe ser especializada, con adecuada preparación de los Magistrados, no sólo en Derecho, sino en los aspectos básicos de las relaciones inter-personales, salvaguardando la intimidad familiar, pero interviniendo en defensa de los más desprotegidos (el menor y, generalmente, la mujer).

El principio de la *oralidad* es indispensable en toda Justicia pero, de manera peculiar en la Justicia de Familia (inmediación de todos los sujetos del proceso).



II. Medio Ambiente y DD. HH.

1. Derecho a la vida y Medio Ambiente (M.A.) o Ambiente (A)

a) Lo que podría denominarse *el respeto al M.A.* o al A. fue y es hoy día, una orientación permanente en los pueblos americanos autóctonos, que el hombre blanco -"gran depredador"- desconoció siempre y recién en los últimos años, ante el desastre existente y el desastre total "a la vista", comienza a comprender y -a veces- a practicar.

b) En los *textos constitucionales*, aún del siglo XIX, podemos ubicar el problema del MA en su relación con las personas humanas en el derecho a la vida

y el deber con él correlacionado: en efecto, la preservación del M.A. resulta indispensable para la conservación de la vida humana.

Hay, pues, una manifestación clara de un DH a la vida que, de lo contrario y a nivel universal, no puede conservarse y un Deb. H. correlativo que también es universal, para asegurar el mantenimiento de un M.A. adecuado para no solo una mejor calidad de vida sino, aún, para la vida misma.

c) Puede haber fundamentaciones concomitantes: estamos incluidos en la bio-naturaleza y, por ende, debemos respetarla en todo lo que no sea incompatible con la vida humana.

Otros hablan, incluso, de Derechos de los animales y de las plantas, tema que merecería una amplia deliberación, pero que no podemos abordar aquí.

2. La participación social

a) El ambiente es el lugar para la vida humana; elemento para toda nuestra actividad; en el caso del trabajo agrario, factor unido al factor humano, para que el trabajo se realice y tenga eficacia; elemento para la contemplación -en especial estética, del hombre (cfr.: paisaje).

La universalidad del D.H., como se dijo, lo es igualmente en cuanto al Deb. H. de conservar (mantener); re-componer lo gastado o desaparecido; utilizar adecuadamente, sin excesos, del M.A.

b) Aquí como en todo derecho corresponde eliminar el abuso, el exceso, la dilapidación, de la naturaleza -que no es ilimitada y que, como todo lo creado ha de respetarse y tratarse con prudencia y con *justicia prospectiva*, en relación a las futuras generaciones.

3. Hay una falsa oposición entre desarrollo y protección del M.A.

Con frecuencia, sin embargo, se realiza esta oposición, que tiene una base real en el sentido de que toda obra humana se apoya, utiliza la naturaleza, muchas veces la modifica e incluso la elimina en parte. Algunas normas, aún protectoras del A., prevén la posibilidad de no conservarlo, cuando ciertos logros (mayor número de empleos, desenvolvimiento de empresas, mejores comunicaciones, etc.) no lo admiten.

A la noción de desarrollo, sin embargo, como al progreso del s. XVIII hay que demistificarlo: ¿indefinido? Tal vez, pero no infinito. ¿En qué dirección? ¿Con cuál contenido? ¿Con qué jerarquía de valores?

Un desarrollo que no tiene en cuenta la vida humana y su calidad; que no considere, los puntos de partida diferentes, los errores cometidos, a corregir y, en especial todas las necesidades del ser humano, de todos los seres humanos, no es un desarrollo que sirva a la gente.

Resulta necesaria la autopista, pero también el espacio verde; la velocidad en el desplazamiento, pero también la disminución de accidentes... y así sucesivamente.

Toda obra humana capaz de agredir la naturaleza, tiene que ser repensada y puesta a la medida humana que incluye su ambiente, antes de ser llevada a cabo.

4) *La tutela de los intereses difusos relativos al M.A.*, puede llevarse a cabo, procurando aunar el trabajo de las Autoridades y el de las Organizaciones no gubernamentales especializadas y coordinar todos los esfuerzos al respecto.

La Justicia puede prestar su apoyo en los casos extremos en que lo anterior no funciona permitiendo la iniciativa de Organizaciones especializadas; Organos públicos adecuados (v.gr. el M. Público); e incluso la “acción popular”, dado que todo habitante de un país tiene el derecho y el deber de velar por el M.A. Esta solución es la que rige en Uruguay desde 1989 (Código General del Proceso).



III. Sistemas carcelarios y estados de excepción

I) *Tal vez este tema podría encuadrarse en el más vasto de la violencia en el hombre y en el mundo.*

Aunque siempre ha constituido una parte de la conducta inadecuada del hombre, en la actualidad pueden señalarse algunos elementos a tener en cuenta.

-Hoy sabemos, al instante, todo lo ocurrido en el mundo y, lamentablemente, son las malas noticias que tal vez concitan el mayor interés en el público y el mayor tiempo de comunicación de los informativistas de los medios de comunicación.

-Con la secuela, que psicólogos y sociólogos suelen subrayar, de la imitación, en especial en personas que por su personalidad o por su ambiente, se encuentran proclives a tales manifestaciones.

-En el plano del delito, las asociaciones para delinquir, nacionales y transnacionales tienen un desarrollo y medios económicos que exceden a los de algunos Estados.

-El terrorismo político, social o meramente delictivo, tiene una extensión no conocida hasta el presente.

-Ha habido (¿hay?) Estados que fomentan y practican el terrorismo.

-La “guerra fría” ha terminado, se creía por algunos que también todas las guerras. Sin embargo: el separatismo, la “pureza étnica”, las diferencias culturales, los estados totalitarios que aún subsisten y los Estados autoritarios, fomentan la guerra y utilizan despiadadamente la violencia pública.

-Los Estados no han podido solucionar el problema de la reclusión como pena o como medida de seguridad frente a los delincuentes o a los presuntos delincuentes.

II) *Algunas indicaciones hacia la solución*

1) Uno de los primeros aspectos a considerar deriva de la nueva perspectiva del *Derecho Penal*.

-Se trata de *reducirlo* al mínimo compatible con la seguridad individual o social.

-Reducción y aún supresión de toda norma penal tendiente a reforzar el cumplimiento de obligaciones y deberes civiles y administrativos.

-Igualmente, de establecer, como ya se ha hecho en diversas naciones *penas diferentes* de las de privación de libertad y, en general, que impongan actividades positivas y concretas para el medio social.

-Dar más efectivas *garantías en el proceso penal*, en base al sistema de la oralidad y la publicidad de las audiencias; permitir, en casos leves y de comisión primaria, la no persecución penal; favorecer la conciliación y el allanamiento, para lograr mejores soluciones sociales y más rapidez en los trámites; evitar que las reclusiones preventivas (medida cautelar) se transformen en una pena anticipada; etc.

2) Reducir al mínimo indispensable los casos de *estados de excepción* y mantener en ellos la presentación de los derechos humanos fundamentales, como lo ha establecido la Corte Ibero-Americana de Derechos Humanos, en consulta evacuada a pedido de Uruguay en 1986 (*)

3) Profundizar el *Derecho Internacional Humanitario*, actualizado según las realidades actuales y la intervención plurilateral de las Naciones Unidas en Misiones de Paz.

4) *Las garantías internacionales* (como las indicadas) han de complementarse con los Tribunales Regionales e Internacionales de Justicia, procurando mediante la educación y la propaganda de los medios masivos de educación, el convencimiento de que son necesarios y de que hay que acudir a ellos, cuando corresponda.

En tal sentido, además, debería establecerse la posibilidad de acceso directo de los particulares, y no solo de los Estados (como en la Corte Inter-Americana de DD.HH. ante los Tribunales de Justicia Internacional).

5) Pero ratificamos lo dicho en la Primera Parte: si no hay un Estado realmente de Derecho (no-arbitrario), con instituciones adecuadas y reconocidas; si no hay una educación extendida y una opinión pública alerta, vigilante y efectivamente seguida por las Autoridades, ninguna norma por perfecta que sea, podrá lograr la vigencia de los D.H. y Deb. H. en este como en los demás sectores sociales.



IV. Derechos Humanos de los marginados

El presente punto es de los más importantes y requeridos de una particular preocupación de todos, pero en el cual la Universidad debería reclamar una tarea de vanguardia.

(*) Ver nuestra obra "Garantías procesales y conflictos socio-políticos" (ed. A.M. Fernández - Montevideo, 1974).

Las marginaciones tienen múltiples fuentes: étnicas, sexuales (la marginación de la mujer), edades (los menores, los ancianos), enfermedades y discapacitaciones, culturales, socio-económicas...

Me permito subrayar algunas de éstas, que son baldón de la humanidad y que se prolongan desde siempre o desde hace siglos.

1. Las etnias indo-americanas

No me canso de repetir que el criollo, el hombre blanco o el mestizo o el mulato, que hicieron la independencia, *no* la hicieron para todos, pues dejaron literalmente al margen de la misma a los americanos autóctonos y se comportaron a su respecto, en general, igual o peor que los colonizadores, sin poder aducir que aquello se inició hace 500 años, pero ésto no hace aun 2 siglos.

Se está aun a tiempo de reparar en los descendientes el daño causado a los antecesores y también a aquellos. Se refería hace poco en la prensa -no sé si es exacto- que el Sr. Vice-Presidente de Bolivia, para acceder a la educación formal había tenido que asumir nombre y apellido europeo. ¿Cuántos salvo él mismo y don Benito Juárez, pudieron acceder a los órganos de autoridad, siendo indígenas?

¿Qué hicieron, qué hacen, los Universitarios para evitar esa marginación e incluso genocidio de parte de Autoridades Públicas, particulares, bandas de delincuentes, bandas sediciosas?

¿Dónde estaban los Universitarios -algunos en el propio Gobierno- que atacaba a los indígenas como si fueran enemigos y extranjeros, en vez de brindarles asistencia y conciliación, como verdaderos americanos?

El Seminario debería hacer una enérgica declaración en tal sentido y promover en cada Universidad y en cada país un constante seguimiento, a fin de lograr la correspondiente ejecución.

2) Algo similar, pero menos grave, tal vez, debería indicarse con relación a las etnias *afro-americanas*. Decimos menos, porque todos ellos se integraron a la fuerza, bien o mal, en la civilización predominante.

3) El tema de la *prostitución* (esclavitud sexual) ¿qué preocupación suele merecer, salvo la sanitaria y generalmente en favor de quienes usan y abusan de ella (los "clientes"). ¿Se aplican soluciones -que las hay- para lograr la libertad de quienes ejercen la prostitución, para salir de ella y, si en ella se encuentran, para no ser explotadas?

4) El tema del abandono, el hambre, la explotación e incluso las masacres de *niños*: ¿qué soluciones concretas puede presentar en cada país? ¿Qué hace, qué puede hacer, la *Universidad*, en forma *interdisciplinaria* y *coordinándose* con las Organizaciones no-gubernamentales y con las Autoridades para colaborar en la solución de este pavoroso problema?

5) Sobre la marginalidad se han escrito ríos de tinta, generalmente para describirla y señalar sus focos principales.

Pero no se hace mucho, porque ello requiere extrema vocación de servicio (Abbé Pierre, Madre Teresa...) y difíciles problemas para la comunicación y la promoción.

Sin embargo, en cuanto a:

- comunicación,
- promoción de micro-empresas, según los lugares y las posibilidades,
- orientaciones y dirección de agro-industrias, como en los sectores suburbanos,
- asistencia en negociación y en procesos, en especial los específicos de defensa de D.H.,
- colaboración de estudiantes y profesores en visitas personales y de apoyo en cárceles, institutos de menores, etc., la Universidad tiene algo que decir y, sobre todo, que hacer.

¡Que no concluya este siglo, en que tantos atropellos se han realizado contra los marginados, en especial contra las etnias americanas, los niños y las mujeres, sin que la Universidad no se limite a decir, sino que también realice algo en favor de los siempre postergados!

LA RECONSTRUCCION DEL PROCESO POLITICO DEL SIGLO XIX EN HISPANOAMERICA: UN CASO PARA LA HISTORIA DE LAS IDEAS*

Charles A. Hale**

La historiografía del proceso político del siglo XIX en América Latina está en problemas. Con el afianzamiento de la historia latinoamericana como una actividad profesional, los historiadores, cada vez con mayor frecuencia, se están “moviendo más allá” de la historia política del pasado para estudiar temas sociales y económicos. Los abordajes tradicionales del siglo XIX, dedicados a glorificar o a destronar líderes heroicos, a perpetuar viejas luchas partidarias o ideológicas, o aun a presentar de un modo más destacado una narrativa política detallada al minuto, han perdido su atractivo. Es verdad, sin embargo, para la obvia consternación de los editores del *Handbook of Latin American Studies*, que algunos ítems tratados dentro del molde tradicional todavía abundan. En México, por ejemplo, las celebraciones del centenario y del sesquicentenario de las dos eras heroicas del liberalismo, la Revolución de la Independencia y la *Reforma*, otorgan grandes ímpetus a la temática política. Análogos estimulantes historiográficos pueden ser hallados en otros países, donde a veces el heroísmo de los aniversarios es menos claro. Con todo, aquello que hay de valor o aun lo mejor de esos trabajos, está siendo progresivamente puesto en cuestión por los historiadores profesionales.

Se puede identificar, por ejemplo, en México, Argentina y Chile, tradiciones historiográficas construidas fundamentalmente sobre los argumentos y los modos políticos de los hombres de partido del siglo XIX. Existen diferencias temáticas significativas de país a país, pero en todos aparece la idea del progreso nacional hacia la libertad individual, la democracia representativa y el Estado secularizado. Mientras que el centro de la tormenta en la historiografía política mexicana ha sido la iglesia, en Argentina ha sido el dictador Juan Manuel de Rosas. José Luis

(*) Este artículo es una versión sustancialmente revisada de la ponencia que el autor presentara al Encuentro de la *Southern Historical Association*, Louisville, 1970, y fue publicado en inglés en la *Latin American Research Review*, Vol. 8 (Nº 2), 1973. Estoy agradecido a varios colegas por la ayuda de su crítica, especialmente a Charles Gibson, Peter H. Smith y Alan B. Spitzer.

(**) Universidad de Iowa, Estados Unidos.

Romero (1963), pintando a Rosas como el representante de la "democracia inorgánica" en la Argentina, puede haber incorporado algo de la simpatía hacia el dictador mostrada por Ernesto V. Quesada (1950) y otros revisionistas, pero básicamente perpetúa las categorías de Domingo F. Sarmiento y Esteban Echeverría cuando afirma que la historia argentina es un conflicto entre el autoritarismo y el liberalismo.

De hecho, la historiografía política argentina es más compleja que la mexicana, por causa de un problema que apareció en el *Facundo* de Sarmiento y que ha continuado atormentando a los intérpretes. ¿Era el principal obstáculo al progreso liberal el clericalismo y la mentalidad colonial compendiada por la ciudad interior de Córdoba, o era acaso la barbarie del interior en general, que encontró su campeón en el régimen porteño de Rosas? En otras palabras, ¿significaba la frase "civilización contra barbarie" la lucha de los modernos ideales liberales contra el oscurantismo colonial, sin referencias regionales, como podía hacerlo en México, o acaso significaba la lucha de la ciudad contra la campaña?⁽¹⁾

En Chile, donde problemas como el regionalismo argentino y la polaridad ideológica mexicana han sido acallados, la controversia historiográfica tradicional se ha centrado en la discusión del autoritarismo, identificado alternativamente con el régimen de Diego Portales, con la aristocracia de Santiago, o con la iglesia. Ricardo Donoso y Luis Galdames, por ejemplo, en sus ampliamente difundidas síntesis, esencialmente retoman los temas liberales de las historias decimonónicas de Amunátegui, Vicuña Mackenna y Barros Arana y de los ensayos de Lastarria. El desarrollo político de Chile, escribe Donoso (1946: 113-114), ha acarreado el esfuerzo de establecer la independencia del Congreso por la vía de limitar los poderes que hacían del presidente un monarca en un vestido republicano, y también de establecer la democracia mediante el desmantelamiento de los obstáculos impuestos por el "legado jurídico y espiritual de España". Aquellos que disienten, tales como Alberto Edwards, Jaime Eyzaguirre y Francisco Encina, han exaltado la herencia española y católica que los regímenes de Portales y Montt defendieron, otorgando a Chile su estabilidad, única en el siglo diecinueve. Edwards (1966: 62) se refiere a esta era como la "república «en forma»", un momento en que los elementos de la autoridad (el presidente), la jerarquía (la aristocracia), y los "sentimientos hereditarios" (raza y religión) fueron mezclados en un todo orgánico vital bajo la Constitución de 1833⁽²⁾.

Cuando un declarado intérprete liberal como Domingo Amunátegui Solar (1946: 57) pudo admitir accidentalmente que Chile necesitó un más fuerte gobierno oligárquico en los años 1830 para contener la anarquía, queda claro que las

(1) Por ejemplo, se puede comparar en el *Facundo* de Sarmiento (1961), el capítulo VII ("Sociabilidad: Córdoba-Buenos Aires") con el capítulo XV ("Presente i porvenir"). Esta complejidad temática es insuficientemente reconocida por Barager (1959: 588) quien caracteriza la historiografía argentina en términos de liberal contra conservadora.

(2) Este concepto "en forma" (en su sentido deportivo) es tomado en préstamo de Oswald Spengler (1928: 2: 361-370), a quien Edwards se remite frecuentemente.

posiciones “liberal” y “conservadora” no pueden ser bien diferenciadas⁽³⁾. La historiografía política tradicional chilena es más vulnerable de lo que pueden serlo la mexicana o la argentina a los escrúpulos de una crítica como la del marxista Julio César Jobet, quien la condenó (1955: 1-28) como la expresión erudita e irrelevante de una oligarquía estrecha, indiferente a las realidades económicas y sociales del país. En Chile había una carencia del tipo de simpatía que algunos historiadores mexicanos tuvieron por los levantamientos sociales de Hidalgo y Morelos, o de la que los historiadores argentinos demostraron por el populismo de Rosas.

El desinterés en, y aun la reacción contra la historia política tradicional por los historiadores profesionales actuales es incuestionablemente un desarrollo saludable, pero no deja de tener sus dificultades. El problema es que no hay una *nueva* historia política para reemplazar la antigua. De hecho, el siglo diecinueve corre el peligro de convertirse en el hijastro de la interpretación histórica, en la medida en que pierde su integridad en comparación con el monumental período hispánico o el más relevante siglo XX. Aun los significativos nuevos comienzos de estudio de las bases socioeconómicas de la política pueden llegar a mostrarse insuficientes por sí mismos para rescatar al siglo XIX de la amenaza del olvido.

I

Podemos asir el problema más rápidamente si examinamos algunos significativos esfuerzos recientes por reinterpretar la tradición histórica latinoamericana. En estas interpretaciones el proceso político del siglo diecinueve se ha convertido en la víctima de dos determinismos, el primero cultural y el segundo económico.

La interpretación cultural ha sido presentada más potentemente por Richard M. Morse (1964) quien argumenta que la composición única de ordenamientos institucionales y sociales de Hispanoamérica viene desde el establecimiento del Estado imperial o “patrimonial” español en el siglo XVI. Este Estado era todavía ampliamente medieval en su estructura y aun no se había transformado, tal como habría de hacerlo en el siglo XVIII, en “un todo unitario y racionalizado”. Su medievalismo fue caracterizado por “el privilegio compartido, pluralista” y “el paternalismo administrativo”, no por la representación parlamentaria. En ausencia de una fuerte tradición feudal de limitaciones a la autoridad real, el monarca y sus oficiales en América dispensaban justicia y creaban privilegios socioeconómicos libremente. Morse habla de una “fijación cultural e institucional” adquirida por Hispanoamérica, apoyada en el neotomismo de Francisco Suárez, una filosofía del derecho que subordinaba la conciencia individual al infalible Derecho Natural y ponía límites infranqueables a la soberanía en nombre de este Derecho. Más todavía, el sistema de Suárez englobaba organicismo, patriarcalismo, y un sentido penetrante de la jerarquía social. Suárez reformuló los principios medievales en términos pos-Reforma, y ellos se convirtieron en la base de la cultura católica del Nuevo Mundo. Con el uso de los términos “contexto mental” y “fijación”, Morse

(3) Esta ambivalencia hacia Portales fue revelada por Barros Arana (1902: 16: 345-346), sobre quien Amunátegui Solar se apoya fuertemente.

quiere significar la permanencia de estas características del período “formativo” o habsburgo.

En sendos artículos, breves pero sugestivos, Ronald N. Newton (1970) y Claudio Véliz (1967;1968), llegaron a conclusiones análogas a las de Morse, aunque sus preocupaciones están más directamente dirigidas a explicar las peculiaridades de la estructura social y política de la Hispanoamérica actual. Véliz (1967), apoyado en sustanciosos estudios de sus colaboradores, hace notar el fracaso en ejercer influencia política de los grupos de presión autónomos, de los sectores medios, de los militares, campesinos, industriales y estudiantes. Este llega a la conclusión de que esos grupos persiguen, en última instancia, la “política del conformismo” y que encuentran su propio sustento en el estado centralista. Newton señala la anómala persistencia tanto del Derecho Romano como de la tradición medieval del *fuego o interés creado* como explicación del fracaso de las “lealtades cruzadas” o del tipo norteamericano de pluralismo entre los grupos funcionales de Hispanoamérica. Mientras continúa creando privilegio, el Estado mantiene su supremacía frente al desafío político de los cuerpos “intermediarios”.

Para estos intérpretes el siglo XX resulta una era de recuperación gradual de los patrones tradicionales, o, como dice Véliz, un retorno a la “propia corriente cultural central” de América Latina. Véliz difiere de Morse en que coloca esta corriente cultural central en el siglo XVIII, mientras Morse la ubica en los dos siglos previos. Morse ve el Estado patrimonial habsburgo revelado en la Revolución Institucional de México, mientras Véliz (1968) encuentra al centralismo borbónico operando en el nuevo nacionalismo de la derecha y en el desarrollo económico dirigido por el Estado sin cambio social. Kalman Silvert (1963: 360-361, 371-372) ha bosquejado el corporativismo tradicional en la Argentina de Perón y ha argumentado sobre la existencia de formas políticas “romances” o “mediterráneas” en Iberoamérica.

¿Cuál es el lugar que ocupa el siglo XIX en estas interpretaciones culturales? Para Morse el siglo XIX representa un extravío de los patrones más permanentes. Morse (1964: 165) ubica entre 1760 y 1920 el período “Colonial”, “cuando los criollos, la cultura católica y las instituciones de Hispanoamérica quedan abiertas a las influencias y presiones del mundo occidental, que estaban interpuestas, sin ningún efecto, al ethos del período formativo español”. De esta suerte el período “Nacional” no comienza hasta 1920. Las “influencias y presiones” de occidente, que para Morse constituyen principalmente la herencia de la Ilustración son el constitucionalismo anglo-francés, el liberalismo burgués, y aun el Estado unitario, racionalizado y tecnocrático de los Borbones. Ambos, Morse y Newton, y por su influencia Lyle N. McAlister (1963: 370), aducen que el colapso de la burocracia imperial y de la base legal de la sociedad corporativa ante la independencia, condujo a la reaparición de sistemas familiares autónomos y extendidos, de tribus, haciendas, municipalidades y bandas armadas (“estructuras sociales criollas telúricas” [Morse, 1964: 162] o “componentes primarios” [Newton, 1970: 27]) que competían en un desnudo contexto de poder para capturar los restos del Estado. El ahora decapitado Estado patrimonial no había desarrollado ni un apuntalamiento de relaciones feudales contractuales, ni un orden legal racional-

lizado que pudiera servir para legitimar a los gobiernos posteriores a la independencia.

Vayamos a la interpretación económica, presentada en primer término en el notable libro breve de Stanley J. y Barbara H. Stein (1970), pero también en los trabajos de otros historiadores como Tulio Halperín Donghi (1969) y Arnold J. Bauer (1971). Los Stein ven el hecho central de la historia latinoamericana en su relación colonial, o dependencia con las naciones más económicamente avanzadas de Europa Occidental. España y Portugal sirvieron como meros intermediarios en la relación. La dependencia económica produjo una rígida sociedad de clases; inhibió la modernización; impidió el desarrollo de instituciones políticas liberales; y perpetuó un patrón de explotación económica y racial no desafiado efectivamente por las masas hasta el siglo XX, y aun entonces sólo en forma esporádica. El drenaje de plata desde América liberaba a la monarquía española de la limitación provocada por los cuerpos representativos y le permitía dominar sobre un sistema comercial controlado por mercaderes privilegiados que tenían poco interés por la modernización económica en ambos lados del Atlántico.

Cuando los monarcas borbones intentaron una "modernización defensiva" en el siglo XVIII para contener la amenaza del acrecentado comercio británico, sus ajustes políticos sirvieron sólo para dividir a los mercaderes criollos y españoles y para preparar el camino a la fractura del imperio durante la crisis internacional de 1793 a 1815. Los criollos vieron en esa fractura una oportunidad para comerciar directamente con la Europa del norte. Al mismo tiempo, el ardiente descontento de las masas había conducido, en el siglo XVIII, a conflictos en torno a la ocupación y el acceso a la propiedad. Hacia 1810, la élite criolla "proveyó la conducción que las castas y los estratos bajos y aun más oprimidos de la sociedad colonial, habían esperado por mucho tiempo, y el resultado fue la revolución" (Stein y Stein, 1970: 114).

En la interpretación económica de la historia latinoamericana, el siglo XIX es designado como "neocolonial", un término que habrá de gozar de amplio uso por los historiadores. Las síntesis impresionistas de Halperín se enfocan en la época moderna, dado que él trata el siglo XIX en mucho mayor detalle que los Stein, quienes enfatizan los siglos anteriores a la independencia. Halperín, así como Bauer (1971: 78-80, 98), fecha el "ascenso del orden neocolonial" a partir de la década de 1860, mientras los Stein lo ven comenzando con la independencia; pero los tres están de acuerdo en las características generales del período. Los criollos, en primer término una resurgente clase alta terrateniente, lucharon por reimponer la estructura del elitismo político y la estratificación social que había sido desafiada momentáneamente por el levantamiento popular durante la Revolución de la Independencia. Hacia mediados de siglo, una oligarquía agrícola y minera quedó atada en una nueva relación de dependencia directa del comercio y capital europeos, particularmente británicos. A pesar de la inestabilidad política, de la contienda de facciones, y de la experimentación con las formas republicanas, los gobiernos latinoamericanos, argumentan los Stein, continuaban bajo el ascendiente de una pequeña élite que en un principio había cooptado a mulatos y mestizos socialmente ascendentes, para retornar al racismo sin concesiones más tarde en el

siglo. La explotación económica y social no fue desafiada hasta 1910 en México, y tal vez no antes de 1930 en el resto de América Latina.

Estas interpretaciones sirven como antídotos frescos y bienvenidos a las visiones liberales o desarrollistas que han visto el progreso hacia la democracia de clase media o hacia la modernización económica en las líneas norteamericana u oeste-europea, como un proceso inevitable en América Latina. La región puede ser estudiada ahora en sus propios términos, cultural o económicamente, y sus peculiaridades reconocidas por lo que son. Con todo, del punto de vista del provecho que pudieran reportar a la historia política del siglo XIX, estas interpretaciones son inadecuadas. Newton admite abiertamente que los procesos pos-independencia son un "rompecabezas". Morse parece mirar la búsqueda de patrones liberales de organización política como un extravío, mientras las rúbricas "neo-colonial" y "colonial" difícilmente hacen justicia al hecho de la independencia política.

En efecto, nuestra comprensión del siglo XIX ha sufrido por parte de esta ampliamente expandida forma de pensar, de variados usos de la detractiva etiqueta "colonial". Uno de los usos de la palabra viene derivado del discurso liberal tradicional y acentúa las "supervivencias coloniales" o la "mentalidad colonial", que habrían persistido a pesar de los esfuerzos de reforma posteriores a la independencia⁽⁴⁾. En este sentido, el término realmente significa "hispanico" o "tradicional" más que "colonial" en el estricto sentido legal o político de la palabra. Otro uso aparece en el novel "período colonial" de Morse, la era que corre de 1760 a 1920 cuando América Latina estaba bajo la influencia de la Ilustración anglo-francesa. Finalmente, la interpretación económica construye el sentido de "colonial" para significar la dependencia económica, sea en su forma tradicional anterior a la independencia, o en su nueva forma redefinida después de ella.

Una discusión del término "colonial" sería incompleta sin reparar en lo que los latinoamericanistas saben que es un lugar común, esto es, que América Latina, como entidad histórica, cultural, y tal vez también económica, es única. Como área "en desarrollo", América Latina es distinta de otras regiones con las cuales a menudo es comparada. El hecho de que es Occidental, de que es una cultura "fragmentada" de Europa, para usar el término de Louis Hartz, la pone aparte de las civilizaciones autónomas más antiguas de Japón, China y posiblemente la India, las que sintieron el impacto de las ideas, instituciones y tecnología europeas como elementos extraños⁽⁵⁾. Por otra parte, por su temprano acceso a la independencia política, América Latina no puede ser directamente comparada con las nuevas naciones de África y Asia, que fueron hasta hace poco colonias europeas. Además, la obvia comparación entre América Latina y los Estados Unidos, como

(4) Leopoldo Zea (1963) tanto describe este uso de la noción "colonial", como lo utiliza él mismo. Gibson (1963: 388) advierte que "no debemos permitir que el término «colonial» [como medieval] sea aplicado a cualquier cosa que parezca no liberal o que sea vagamente inactual en América Latina".

(5) R.P. Dore (1964: 236-237) ha hecho algunas sagaces puntualizaciones sobre este asunto, con especial referencia a la comparación entre la modernización en América Latina y en el Japón. Puede encontrarse una discusión parecida a la de Matossian (1958), citada por Hirschman (1961: 4-5), sobre que las ideologías de la industrialización retrasada (en India y el este de Asia) son bastante irrelevantes para América Latina, porque en aquellas lo "Occidental" es asumido -legítimamente- como extraño.

dos primeras áreas coloniales de Europa, ya no es satisfactoria. Con el fracaso de la Alianza para el Progreso, tal vez hemos abandonado el esfuerzo por proponer una historia común para las dos Américas y por dibujar ilusorios paralelos entre una cultura anglosajona desarrollada (o sobredesarrollada) y una que es ibérica y subdesarrollada. Es posible que una clave de esta peculiaridad de América Latina entre las regiones en desarrollo, sea su experiencia liberal; esto es, las ideas e instituciones que quedaron establecidas en este puesto de avanzada de la civilización atlántica durante la que R.R. Palmer llama la "Edad de la Revolución Democrática".

Enclavada en las interpretaciones culturales y económicas de la historia de América Latina, se halla el supuesto de que el siglo XIX fue un siglo de imitación. Los adjetivos "mimético", "imitativo" o "exótico", impregnan las referencias hechas por observadores con diversos intereses y orientaciones hacia las organizaciones políticas liberales o la economía política⁽⁶⁾. Unos pocos académicos, como Silvert y Véliz, llevan sus precisiones aun más atrás del siglo XIX. Véliz (1968: 68) afirma que "durante el último siglo y medio América Latina ha sido una fiel caja de resonancia para todo sonido político producido en las regiones más civilizadas del hemisferio norte". Silvert (1966: 331) habla en general del "rol del líder latinoamericano como importador y adaptador de ideas del exterior".

La visión crítica de las formas y organización liberales como importaciones extranjeras tiene hondas raíces en la tradición política conservadora, ya sea en su forma burkeana, tal como es expuesta por el mexicano Lucas Alamán y el chileno Mariano Egaña, o en su forma posterior positivista u organicista, representada por Emilio Rabasa en México o Alberto Edward Vives en Chile. Más recientemente, el tema de la imitación se ha convertido en una parte integral de la "búsqueda de la identidad" filosófica y literaria. ¿Acaso los historiadores y los científicos sociales no están más influenciados de lo que creen por la búsqueda que en México se hace de *lo mexicano*, como aparece en la clásica afirmación de Samuel Ramos, hecha tempranamente en 1934, de que la imitación de Europa y un resultante complejo de inferioridad eran rasgos fundamentales de la cultura mexicana del siglo XIX? Es significativo que Morse y Hirschman (1961) citen el *Laberinto de la Soledad* de Octavio Paz en un punto crucial de sus argumentaciones, y que Morse extraiga su nueva periodificación de una sugestión de Paz.

La búsqueda filosófica de la identidad también contiene un anómalo acento cuasi-marxista, que puede haberla hecho congeniar con las recientes interpretaciones económicas del proceso político del siglo XIX. Leopoldo Zea visualiza el liberalismo y el positivismo como expresiones de la burguesía en dos etapas de su evolución, aquella de combate y aquella del orden. Mientras rechazaba el colonia-

(6) Morse (1964: 163) escribe que Chile fue un caso único en su manejo "para evitar los extremos de la tiranía y la anarquía, con un sistema político no trabado por los mecanismos de la retórica partidaria de un liberalismo exótico". Hirschman (1961: 5-6) acentúa la ausencia de teorías autóctonas de desarrollo económico. Glade (1969: 185-186) se refiere al establecimiento de "un sistema mimético de gobierno modelado sobre las normas del liberalismo político". Véase también Dealy (1968) quien cita numerosos ejemplos de este supuesto de la imitación política.

lismo español, la burguesía latinoamericana finalmente se transformaba en prisionera de la gran burguesía occidental⁽⁷⁾. El argumento de Zea no es análogo al énfasis de los Stein en el neo-colonialismo, es decir, la dependencia de una oligarquía agrícola y minera del capital europeo como el hecho central de la vida en el siglo XIX⁽⁸⁾. Debe notarse, con todo, que detrás del severo y académico análisis de los Stein de las raíces de la dependencia económica, puede estar escondido un entusiasmo de activistas, no distinto al que Bourricaud (1972: 130-132) identifica en el pensamiento de los nuevos *técnicos* (tales como Orlando Fals Borda), quienes llaman al cambio revolucionario de cara a la penetración del neo-colonialismo⁽⁹⁾. Este momento radical hace que la posición de Zea en los cuarentas y cincuentas, así como la de Véliz hoy, semejen conservadoras por contraste.

II

A efectos de escapar al determinismo inherente a estas sin embargo refrescantes y persuasivas interpretaciones, debemos volvernó directamente a la reconstrucción del proceso político del siglo XIX. Esto puede hacerse más efectivamente a través del estudio sistemático y crítico de las ideas. Un problema que afecta a esta empresa es la falta de una fuerte tradición historiográfica a la que apelar. Mientras que para el estudio de las ideas en el período colonial se cuenta con el trabajo de importantes académicos como Zavala, Phelan, Bataillon, Ricard, Hanke, Leonard, Lanning y Whitaker para recomendar, similar estudio para el siglo XIX ha sido dominado por apologistas políticos o por filósofos de la historia⁽¹⁰⁾. A fin de sobrepasar este obstáculo, permítaseme sugerir cuatro caminos específicos por los cuales la historia política puede ser provechosamente estudiada a través de las ideas.

Primero, debemos definir los términos políticos, principalmente esas categorías proteicas y universales, *"liberal"* y *"conservador"*. Los deslices más comunes al usar estos términos son: uno, quedar presos de las definiciones impuestas por los

(7) Zea (1968: 40,47) cita a Karl Mannheim como guía de su formulación del positivismo mexicano como la filosofía de la burguesía. Sobre este fenómeno en la Argentina, véase Zea (1963: 217-218). Para una mayor discusión de los puntos de vista de Zea, véase Hale (1971).

(8) El breve aunque complejo argumento de Véliz es un buen ejemplo del modo en que las interpretaciones económicas y culturales pueden reforzarse mutuamente. Véliz enfatiza la pasada imitación de modelos extranjeros (particularmente liberales), en contraste con el actual y más auténtico retorno a la tradición centralista. Este cambio se ha producido, aduce Véliz, a causa del colapso de la economía mundial en 1929 y con la prosperidad que "sostuvo artificialmente" los manejos políticos y económicos de una pequeña élite.

(9) La pasión escondida de los Stein queda revelada, entre otros lugares, en la nota dedicatoria de su libro. Véase asimismo la excelente reseña reciente de John Lynch (1972).

(10) Sintomático de esta situación es el hecho de que el multi-volumen *Historia moderna de México*, dirigido por Daniel Cosío Villegas (1955-1972) divide su enfoque en categorías "políticas", "económicas" y "sociales", omitiendo cualquier tratamiento sistemático de las ideas. Podría decirse, al pasar, que el tratamiento del proceso político por el propio Cosío constituye una fuerte excepción a las generalizaciones que he hecho sobre la historia política tradicional. El método y presentación es tradicional pero el tono es crítico en un todo. Cosío se separa completamente de los dictados de la historiografía heroica centenaria.

políticos del mismo siglo XIX y perpetuadas en nuestros propios días; dos, disolver el contenido político de esos términos a través del análisis socioeconómico. El primer desliz concierne principalmente a la historiografía política tradicional referida anteriormente, pero el mismo afecta estudios recientes más sofisticados, asimismo. Por ejemplo, es necesario hacernos algunas preguntas, cuando analistas tan astutos como Frank Safford y Peter H. Smith explícitamente usan las categorías políticas tal como fueron definidas por los propios participantes contemporáneos de ellas. ¿No sería posible que la gran confusión que Safford encuentra al aplicar las explicaciones convencionales sobre clases, ocupaciones o regionalismos a los alineamientos políticos de Colombia entre 1830 y 1850, provenga en parte de una confusión de los propios participantes sobre qué significaban las auto-designaciones de "liberales" y "conservadores"? Safford (1972: 367 fn.) aduce que esos términos tienen poco contenido ideológico. Esto puede ser verdad, pero si es así, ello debe ser demostrado, en parte, por el análisis directo de las ideas envueltas. Para determinar la base social de los alineamientos políticos, ¿acaso no es necesario establecer también cómo eran las posiciones, programas y asuntos políticos, y cómo variaron de situación a situación?⁽¹¹⁾.

Smith (1972), ha hecho exactamente esto en un rastreo diferente en cierta medida, un estudio cuantitativo el pasaje de listas en la Convención Constituyente Mexicana de 1916-17. Smith usa el factor análisis para aislar los asuntos que separaban a los "jacobinos" de los "moderados", las facciones así autodenominadas de la convención. Para complementar su ingeniosa discusión de la "centralización", el principal "factor" provocador de divisiones entre los delegados, sería valioso poner a prueba el término "jacobino" en sí mismo: ¿cuál era su contenido ideológico en 1917, comparado con 1893 o 1857? Se podría encontrar, por ejemplo, que parte del desacuerdo sobre la centralización en 1917 podría ser entendida como una suerte de restablecimiento de los conflictos que existieron en el seno del liberalismo político del siglo XIX⁽¹²⁾.

El segundo desliz, es decir, la tendencia del análisis socioeconómico a disolver el contenido político de los términos "liberal" y "conservador", puede ser demostrado si primero replanteamos un punto de nuestra discusión anterior. Hemos visto que la singularidad de América Latina entre las regiones en desarrollo y anteriormente coloniales, el haber tenido una experiencia liberal bajo la independencia

(11) Safford limita su definición del liberalismo a una referencia oblicua al constitucionalismo y a una mención de Santander, e.g., "el ala santadereana del liberalismo" (356), sin más explicación. Su uso del término "conservador", aparentemente implica más asuntos que los políticos, e.g., el "conservadurismo aristocrático" (360), o conservadurismo antioqueño, está basado en "una piedad religiosa profundamente enraizada" (363). Considero necesario ir más lejos que esto, aun si nuestro principal objetivo es estudiar los aspectos sociales de la política.

(12) Concluye Smith (1972: 24) que votar por la centralización no comportaba una relación con el carácter de status o social de los delegados. El sugiere (26) que tal vez el violento levantamiento posterior a 1910 puede haber liberado a los diputados de sus trasfondos sociales para permitirles votar según su conciencia. Esta puede ser una de las razones por las que algunas de las divisiones del "factor centralizador" pueden ser discernidas en anteriores conflictos de ideas políticas. Si los delegados no votaban de acuerdo a su clase social, las ideologías y los mitos políticos del pasado pueden haber tenido un impacto particularmente fuerte sobre ellos.

política, sólo ha venido a reforzar la visión general de que las ideas eran “imitativas” o aún “ficticias”. El corolario de que hay ausencia de una fuerte tradición historiográfica crítica sobre el siglo XIX, bien enraizada en el estudio de las ideas, es la dominante en mucha literatura histórica de presupuestos derivados del marxismo y de la sociología del conocimiento, cuyo tema básico es, según Robert K. Merton (1949: 458), “la determinación inconciente de las ideas por la base; el énfasis en la distinción entre lo real y lo ilusorio, entre realidad y apariencia en la esfera del pensamiento, las creencias y la conducta del hombre”. Merton hace notar la “cualidad acre” de este tipo de análisis sociológico, el cual tiende a acusar, satirizar, ironizar y devaluar “el contenido intrínseco de las creencias o puntos de vista manifestados”. El término clave en estas aproximaciones negativas y críticas a las ideas es “ideología”, que viene a significar el pensamiento de los grupos dirigentes dentro del marco de sus intereses, ya sean estos grupos clases específicas, en la óptica de Marx, o agrupaciones más amplias dentro de la estructura social total, en la de Mannheim.

En la actual literatura sobre América Latina existe esa extendida tendencia de dar a la palabra “liberal” un significado exclusivamente socioeconómico, o al menos de confundir sus contenidos político y económico. A menudo encontramos “liberal” usado como equivalente a economía del laissez faire, aunque a veces incluyendo también el significado de oposición constitucionalista al poder estatal. Esta búsqueda de una simple definición de trabajo del término “liberal” a menudo descuida (como ejemplos, véase Véliz, 1967, y Morse, 1964) el significado de anticlericalismo, una política estatal inspirada por los borbones españoles y los jacobinos franceses. Algunos liberales, como los reformadores de 1833 en México, o el grupo rivadaviano en la Argentina, que eran antiestadistas en la esfera económica, a menudo persiguieron la consolidación del poder estatal para combatir los privilegios del clero. El problema aquí, es análogo al planteado por el uso de “capitalismo” como un término político por teóricos contemporáneos como Hebert Marcuse o Barrington Moore⁽¹³⁾.

Simplificar demasiado la definición del término “liberal” conduce a la dificultad real de descubrir quiénes eran, en términos sociales, los liberales del siglo XIX. Por ejemplo, cuando los Stein discuten la “base económica del neo-colonialismo”, hacen referencia a una “clase media liberal”, la cual buscó la liquidación de los legados coloniales en México y la cual finalmente se volvió hacia Porfirio Díaz como a un “tirano honesto” para dirigir el desarrollo económico. Sin embargo, en un capítulo subsiguiente sobre “política y sociedad”, ellos identifican los programas políticos liberales como los de una “élite criolla”, y la “clase media liberal” retrocede del primer puesto de su argumentación⁽¹⁴⁾.

El único antídoto para esta clase de confusión es el riguroso análisis interno de las ideas políticas, constantemente modificadas por evidencia conductual del

(13) Véase la crítica de Marcuse por Lichteim (1967: 180). La tendencia de Moore (1966) en este sentido, es sutil, pero discernible.

(14) Cf. Stein y Stein (1970), 141-144 y 166-171. En un ensayo anterior, Stanley Stein (1964: 114) evita explícitamente el contenido al definir el “conservadurismo” como la red de privilegios económicos que atraviesa la política tradicional y las instituciones sociales. Safford (1971), ya anteriormente

tipo que Smith (1972) y Richard N. Sinkin (1973) han presentado, y por los hallazgos empíricos de la sociología de la élite política e intelectual. En este sentido, aquello que Robert F. Berkhofer (1969: 73) llama "los niveles de análisis de los actores y del observador" puede ser combinado "en una representación unificada de la realidad del pasado". El principal riesgo no es que los historiadores de hoy se ubiquen únicamente en el "punto de vista de los actores", o que extrapolen ideas de su contexto social y económico⁽¹⁵⁾. Como ha apuntado John Higham (1951: 470:471) al trazar el curso de la historia intelectual de los Estados Unidos, los peligros radican en el otro extremo. Sólo comenzando con el sistema de ideas en sí mismo, tomando "ideología" como un término neutral, podremos entender adecuadamente la terminología política del siglo XIX.

El estudio de las ideas, en segundo lugar, puede aumentar nuestro entendimiento de las presuposiciones que subyacen o guían a la política. Un postulado para una indagación como esa es si todavía será valioso para el historiador político estudiar el gobierno, poniendo énfasis en las instituciones formales de poder, y no, como ha reclamado Womack (1971: 480, 485), focalizando su atención en las instituciones informales, tales como la familia, la corporación de negocios, la iglesia y la hacienda. Aunque sea valioso estudiar las estructuras informales, la historia política no necesita ser cambiada exclusivamente en historia social, aunque las distinciones entre ambas sean y deban ser necesariamente vagas⁽¹⁶⁾. Smith (1970: 4-5), en aparente contraste con Womack, justifica una definición de la "élite política" en el México del siglo XX, que omite el liderazgo informal por no constituir un segmento numéricamente significativo de "aquel grupo de personas que tienen la porción más decisiva del poder político". Probablemente la conclusión más significativa de Véliz y sus colaboradores (1967) es que el gobierno central en la América Latina contemporánea, lejos de ser un mero juguete de grupos de interés autónomos, es en sí mismo la fuerza principal del cambio. El gobierno central en el siglo XIX puede inclusive ser más importante de lo que Véliz y otros nos han hecho pensar.

Nosotros nos aproximamos a la política a través de las ideas sobre la presuposición de que la racionalidad o lógica de la política del gobierno central y los

discutido, es particularmente efectivo en su crítica de las interpretaciones del conflicto político en términos de clases económicas.

(15) Aunque esta es una crítica ajustadamente aplicada por Jean Meyer (1971: 233) al concienzudo y valioso estudio de Simon Collier (1967) sobre las ideas y la vida política de Chile entre 1810 y 1833: "Con el pretexto de no caer en la moda de la historia económica y social, ¿tiene uno el derecho de tratar las ideas como entidades platónicas flotando en un vacío sideral, sin contacto con la sociedad humana?"

(16) Cf. Lockhart (1972: 6): "Por cierto, cualquier rama de la investigación histórica puede ser convertida en historia social volviendo la atención de su usual objeto central de estudio, sean leyes, ideas o eventos, a las personas que los producen". Lockhart ha presentado una esmerada y persuasiva exposición reclamando el estudio de "las manifestaciones informales, inarticuladas, diarias y ordinarias de la existencia humana", y ha afirmado (1969: 428-429), por ejemplo, que las instituciones coloniales formales como la iglesia y el Estado eran mucho más débiles y menos significativas de lo que se había supuesto. Sus argumentos, aunque aplicados al período colonial, son también altamente pertinentes (o aun los más pertinentes) para el siglo XIX, donde las instituciones formales siempre han sido miradas como débiles.

supuestos de la élite gobernante están aun muy insuficientemente entendidos como para garantizar el examen de la investigación. En contraste con lo que Lockhart (1972: 8) sugiere para la historia social colonial, nosotros empezamos por usar las fuentes que son convencionales y tradicionales. Para la América Latina del siglo XIX esto significa primariamente materiales impresos: los escritos de intelectuales sobresalientes que a menudo tenían relaciones estrechas con el gobierno; pronunciamientos oficiales y semioficiales en panfletos y periódicos; la legislación y los debates parlamentarios. Los materiales manuscritos, especialmente la correspondencia privada y los reportes ministeriales no impresos, siempre deben usarse cuando son obtenibles, pero no son intrínsecamente superiores como fuentes si lo que se busca son supuestos. El número de los materiales potencialmente valiosos es muy grande. Más aun, cuando uno se desplaza del temprano al tardío siglo XIX, el crecimiento en cantidad de la documentación es asombroso.

El primer desafío para el historiador no es hallar materiales raros, sino aprehender la terca y a menudo elusiva naturaleza de los supuestos. En parte su método es análogo al sugerido por A.O. Lovejoy (1936: 3-24) dentro de un modo algo diferente de indagación. El académico debe cortar a través de la retórica engañosa y a menudo contradictoria de un programa político, y aislar las ideas "componentes" o "unidades" de ideas. Este refuerzo también lo puede llevar a lo que Lovejoy llama los hábitos mentales "más o menos inconscientes" de un individuo o grupo. Estos hábitos mentales pueden constituir, dentro de un programa político, ideas formalmente expresadas pero subordinadas o contradictorias. O ellas pueden ser ideas derivadas de un grupo y ser parte de la cultura implícita que un intelectual o un portavoz político comparte con un grupo más amplio. Puede ser que el énfasis en los supuestos socave mi propia argumentación, desde que la referencia a "hábitos mentales inconscientes" o "cultura implícita" evoca cuestiones de sistemas de valores, componentes éticos y aun mitos; el riesgo es caer en el mismo tipo de determinismo cultural que yo he venido criticando en otros cuando éstos lo aplican a la política del siglo XIX. Debo admitir una ambivalencia no resuelta o aun una inconsistencia en esta materia. Por ejemplo, yo nunca afirmaré que el liberalismo, como un sistema de valores basado en la ética utilitaria, haya hecho muchos progresos en la América Latina del siglo XIX; sin embargo, el liberalismo como un conjunto de preceptos políticos y económicos racionalmente formados, sí lo hizo, cosa que puede sostenerse en la medida en que se defina apropiadamente el liberalismo en su peculiar manifestación hispánica⁽¹⁷⁾.

Desde otro punto de vista podría decirse que a lo que realmente me estoy refiriendo es al estudio de la ideología, y en parte yo estaría de acuerdo. Considere-

(17) Un ejemplo más de mi ambivalencia es que respondo favorablemente en el nivel del método a la crítica que hace Marvin Meyer (1963: 264) de Louis Hartz (1955): en un libro sobre el pensamiento político Hartz constantemente sustituye "categorías no intelectuales por ideas. Se trata básicamente, pienso, de un estudio del aspecto *inconsciente* del pensamiento norteamericano, tal como es condicionado por una peculiar experiencia histórica y social". Aunque me siento atraído por las conclusiones de Hartz sobre los Estados Unidos, no estoy de acuerdo con la aplicación de un *método* como éste a la América Latina del siglo XIX.

rando que las proposiciones y la retórica de un programa político se dirigen a defender o a oponerse a un orden institucional o social, ellas son ideológicas. Es el objetivo político y la función polémica de las ideas lo que las hace ideológicas. La ideología, por lo tanto, presupone el conflicto en la sociedad o la existencia de interpretaciones conflictivas del orden social⁽¹⁸⁾. Los supuestos de un programa político o de una política también pueden estar basados en la tradición o el mito, esto es, en creencias o valores que tienden a aproximar los agrupamientos internos a la sociedad más que a separarlos. Para decirlo de nuevo, mis objeciones no son hacia el término "ideología", sino al modo en que éste es construido en las tradiciones del marxismo y de la sociología del conocimiento, esto es, la tendencia a no considerar la estructura interna de los componentes de una ideología, para mirarla únicamente como un reflejo directo o indirecto o una racionalización de intereses de clase o de grupo⁽¹⁹⁾.

Para continuar con el ejemplo arriba mencionado, podría ser demostrado con el método que sugiero aquí, que los liberales hispanoamericanos estaban mucho más atados al precedente hispánico que lo que sus altisonantes escritos anti-hispánicos sugerirían. Esto es verdad, ciertamente, en lo que toca a los liberales mexicanos antes de 1867, quienes tomaron mucha de su inspiración de los reformistas borbónicos o de Cádiz, y también es verdad en lo referente al "nuevo liberal" Justo Sierra, a finales de la década de 1870, para quien el republicano conservador español Emilio Castelar, asumió una estatura heroica. La atadura al precedente hispánico también puede haber sido fuerte en Chile, a pesar de que el grito de *desespañolización* de José Victorino Lastarria o Francisco Bilbao fuera mucho más estridente que en México. Y como Barager (1959: 591 fn.) nos lo recuerda, "pese a toda su admiración por los Estados Unidos, las raíces de Sarmiento estaban en la tradición liberal española, más hondas, probablemente, de lo que jamás creyó". Una suposición como ésta puede revelarse inadvertidamente en la retórica formal de un pensador o portavoz político, o puede ser iluminada o confirmada solamente por un análisis de la formación de las políticas o de la legislación de los gobiernos con los cuales ellos eran afines⁽²⁰⁾.

Un modelo que podría ser seguido en la búsqueda de supuestos, aparece en el trabajo del historiador francés (Elie Halévy). En su masivo estudio del utilitarismo

(18) Formulando esta definición de la ideología, algo cruda, me he apoyado particularmente en Baechler (1972) y Halpern (1961). Valiosas asimismo, a pesar de los variados puntos de vista, son las de Ashcraft (1972), Bergman (1951), Birnbaum (1960) y, por supuesto, Mannheim (1936).

(19) Un buen ejemplo de esta tendencia es Cockcroft (1968). Parecería importante en un estudio como éste poner a prueba, por ejemplo, la ideología del anarquismo y determinar si fue o no sostenida por los "precursores". En lugar de ello, el autor se refiere meramente (48 fn., 85 fn.) a otros trabajos sobre el anarquismo europeo.

(20) En mi estudio (1968: 87-92, 225-234) de los debates del Congreso Constituyente del Estado de México en los años 1820, descubrí, por ejemplo, cuánto se apoyaban los legisladores en el precedente hispánico, en parte liberal, en parte preliberal, cuando enfrentaban el problema de reorganizar las municipalidades después de la independencia. Sin embargo, no encuentro persuasivo ese tipo de argumento psicocultural adelantado por el historiador chileno Jaime Eyzaguirre (1965: 138), de que bajo el ardor de Lastarria por las doctrinas extranjeras yace "un atavismo ibérico que pesó en su inconsciente".

(1928) y en sus excepcionales ensayos sobre el socialismo temprano (1965), logró aislar satisfactoriamente las concepciones centrales o unidades de ideas que compusieron ideologías y doctrinas. Más todavía, pudo identificar elementos contradictorios o la dialéctica existente dentro de un cuerpo de pensamiento. Un buen ejemplo puede ser su tratamiento del conflicto entre la identificación natural y la artificial de los intereses dentro del utilitarismo, la primera, una justificación para la política del *laissez-faire*, la segunda, para la reforma estatista anticorporativa. Halévy fue notable como historiador por cuanto mantuvo el balance entre las ideas y el análisis social, entre su apego a la utilidad esquematizadora y estilizadora de las ideas para el entendimiento histórico y su comprensión de que la formulación de éstas podría ser en mucho el resultado de particulares circunstancias económicas y sociales⁽²¹⁾. Esta ambigüedad hacia la relación entre las ideas y la estructura social, es un rasgo que Halévy compartió con Max Weber, con quien a menudo se lo compara.

Tercero, y paralelamente a la búsqueda de supuestos, el estudio de las ideas puede iluminar la historia política proveyendo un modo de comparar las estructuras políticas del siglo XIX. Por comparación, quiero significar más el modo en que son planteadas las preguntas que el tratamiento necesariamente balanceado de un tópico en dos o más países. Sólo hay unos pocos que han hecho investigaciones monográficas con igual profundidad sobre más de un país latinoamericano, y no es necesario que hagamos eso. "La comparación trabaja mejor cuando los fenómenos específicos de un contexto son utilizados para estimular nuevas preguntas sobre fenómenos similares en otro" (Grew, 1969: 364). Más todavía, el estudio comparativo de las ideas políticas en América Latina debe comenzar con Europa, y asimismo las comparaciones entre países siempre deben ser hechas con referencia a Europa. Sin un estudio completo de las manifestaciones y del contexto europeos de las ideas en cuestión, la comparación carece de base.

Por ejemplo, para estudiar comparativamente la transformación del liberalismo en Hispanoamérica, debemos comenzar con la crítica europea de las doctrinas revolucionarias francesas. Una rama de esta crítica comenzó con Burke en Inglaterra y Bonald y de Maistre en Francia, y resultó en la formulación del conservadurismo como una ideología política concientemente expresada. Con todo, más pertinentes para estudiar la transformación del liberalismo son los escritos de Saint Simon y Comte en sus años tempranos. La influencia de Saint Simon *per se* no es la preocupación primaria aquí, pero sí los términos de su argumentación, el

De que en la defensa que hace Lastarria del tipo anglosajón de federalismo y de autonomía municipal, "había renacido el nunca extinguido impulso del regionalismo hispánico". Similarmente no persuasiva, aunque documentada y desafiante, es la reciente afirmación de Dealy (1968) sobre que los constituyentes inmediatamente posteriores a la independencia en Hispanoamérica no estaban siguiendo preceptos liberales (españoles u otros), sino un conjunto más tradicional de supuestos hispánicos. Las implicancias de este punto de vista son que la experiencia liberal latinoamericana no fue ni exótica ni imitativa, como argumentan otros deterministas culturales; simplemente, que no existió ninguna experiencia liberal en absoluto.

(21) Véase Gillespie (1950: 234-235). Para una defensa de su método, véase la respuesta de Halévy (1965: 273-274) al socialista Max Lazard en 1936.

contexto político en que escribió, y por qué su argumentación puede o no haber sido relevante para los latinoamericanos. La búsqueda de Saint Simon (continuada por Comte) de las bases de la unidad social, de un nuevo orden y aun una nueva jerarquía en los tiempos posteriores a la Revolución, significó que tendiera sus líneas hacia las clases “productivas” de la sociedad, los *industriels*, mientras condenaba a los remanentes no productivos de la nobleza y el clero, y aun más a los “metafísicos” y “legistas” doctrinarios⁽²²⁾. El toma a estos últimos grupos como responsables por el caos que Francia experimentó desde 1789. Los argumentos de Saint Simon son particularmente pertinentes para una comprensión del concepto de “política científica”, tal como es expuesto por los “nuevos liberales” de 1878 en México, hombres como Justo Sierra, Telésforo García y Francisco Cosmes, quienes combinaron su formulación con un ataque sobre el “viejo liberalismo” o la “política metafísica” de 1857. Nosotros debemos ampliar nuestra indagación sobre las variadas respuestas europeas a la Revolución Francesa y al industrialismo incipiente, aunque Saint Simon y el temprano Comte ofrecen un punto conveniente para empezar⁽²³⁾.

En Hispanoamérica encontramos que el momento de partida del liberalismo doctrinario (comprendiendo conceptos utilitaristas, anticorporativos y constitucionalistas) fue mucho más temprano en Argentina y aun en Chile que en México. Comparado a José María Luis Mora, Echeverría muestra una extrema sensibilidad para con las corrientes más recientes del pensamiento —el saintsimonismo en general, el movimiento de la Joven Europa de Mazzini (1940: 460 ss.), y la Religión de la Humanidad de Leroux (1940: 195 ss.)—. Para fines de la década de 1830 Alberdi y Lastarria habían renegado de Bentham y estaban volviéndose hacia la filosofía comparativa del derecho, tal como era expuesta por Jean-Louis-Eugène Lerminier, una figura inmensamente popular durante la monarquía de Julio. Edgar Quinet aparece largamente en los escritos de Lastarria y de Bilbao en Chile⁽²⁴⁾. Estas figuras parecen haber tenido poco o ningún impacto en México, al menos no hasta 1854 y mas probablemente, no hasta 1867. La terminología utilizada por los pensadores argentinos y chilenos apenas aparece en México, con la posible excepción de los panfletos de Mariano Otero de los años 1840. Un ejemplo puede ser *sociabilidad*, una palabra clave en el llamado de Echeverría a la reconciliación de los partidos políticos y por la unidad social en la Argentina,

(22) Tanto Halévy (1965: 38-39) como Manuel (1956: 320) han hecho notar la deuda de Saint Simon y Comte con los tradicionalistas católicos Bonald y De Maistre, por su concepto de la “alta administración de una sociedad orgánica”.

(23) Lichteim (1967: xvi) dice que fue llevado a estudiar el pensamiento del siglo XIX por causa del esfuerzo común realizado por historiadores, filósofos y escritores políticamente concientes, “para entender la significación de esos dos cataclismos, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. En cierto sentido estamos estudiando en América Latina a hombres que estaban tratando de entender las repercusiones de estos cataclismos en su propio continente, pero se trata de repercusiones que a menudo fueron o transformadas en gran medida o apenas audibles.

(24) Por la influencia de Lerminier, véase Alberdi (1886: 103-104) y Fuenzalida Grandón (1893: 26-28). Por Quinet, véase Lastarria (1909: 20-27), donde se apoya en la traducción hecha por Quinet de Herder, y Bilbao (1897: 207-209, 272).

y una palabra que figura en el título del más famoso ensayo polémico de Bilbao, *Sociabilidad Chilena*⁽²⁵⁾.

Para explicar estas diferencias en la orientación del pensamiento y en el momento y carácter de las influencias europeas, debemos comparar las estructuras institucional y social. Una hipótesis podría ser que el pensamiento y la política liberales mexicanos se quedaron en un más temprano molde benthamiano, jacobino y aun hispano-borbónico durante la Reforma, a causa de la prolongada lucha ideológica contra la iglesia, un conflicto que fue marcadamente menos intenso en Argentina y Chile. Para poner otro ejemplo, estudiando comparativamente la significación de un concepto como "federalismo", uno puede ser conducido al conflicto regional y a los imperativos organizacionales en los tres países. O bien podemos poner a prueba la ambivalencia de Bilbao o de Alberdi entre su evidente apego a la civilización europea, y su rechazo de la Europa decadente en nombre de una rejuvenecida "América". Este énfasis en "América" parece haber desaparecido del pensamiento mexicano después de mediados de la década de 1820, excepto entre algunos conservadores políticos.

La reconstrucción de la historia política del siglo XIX a través de las ideas, de ninguna manera debe terminar con el pensamiento de los pensadores prominentes, pero en muchos casos este pensamiento provee un punto de partida necesario y conveniente. Un tal estudio de los *pensadores* puede parecer a algunos historiadores *passé* o "ya hecho" por anteriores generaciones de académicos latinoamericanos. Con todo, simplemente no podemos descansar en las interpretaciones tradicionales, partidarias y nacionalistas, de esas figuras, responsables de la mayor parte de la literatura sobre la materia. Además, sin un entendimiento crítico y aun comparativo de las bases intelectuales de los supuestos políticos, los acercamientos socioeconómicos al proceso político del siglo XIX se arriesgan a construir sobre la arena. Junto a los deslices antes mencionados, es muy fácil para historiadores muy cautos en otros aspectos, quedar atrapados en lo que Womack (1971: 489-490) llama "precursorismo", esto es, las interpretaciones tendenciosas que extraen del pensamiento del siglo XIX justificaciones o antecedentes para políticas posteriores⁽²⁶⁾.

Cuarto, y finalmente, el estudio de las ideas puede ayudar a la búsqueda de continuidades políticas en la Hispanoamérica moderna. Los ensayos interpretativos tratados en la Parte I son impresionantes por su preocupación central por la continuidad y su actitud experimental hacia la periodificación. En lo sustantivo, de todas maneras, estos autores proponen una pregunta fundamental: ¿Existe alguna continuidad significativa de los patrones del siglo XIX dentro del siglo XX? Mucho del escepticismo sobre la experiencia liberal se ha focalizado sobre el constitucionalismo —el esfuerzo por garantizar la libertad individual y limitar la autoridad central mediante los preceptos legales de un código escrito—. Los

(25) La palabra *sociabilidad* fue indudablemente tomada del francés *sociabilité*. Debemos establecer primero el modo de uso del término en Francia, por ejemplo en Lermnier (1833), para poder descubrir su significación comparativa en el pensamiento latinoamericano. Para una discusión pertinente de la "semántica historiográfica", véase Berkhofer (1969: 146-149).

(26) Véase mis comentarios (1967: 419-420) sobre Chevalier (1965).

empeños de los legisladores liberales por establecer la separación de poderes, el federalismo, la autonomía municipal, y aun a veces la supremacía parlamentaria o un ejecutivo plural, tipifican la divergencia entre ideales y realidad y entre formas institucionales liberales y práctica política, lo que constituye la marca de fábrica de la política latinoamericana. ¿Hay una respuesta efectiva a ese escepticismo?

En ausencia de una respuesta completa, permítaseme citar un caso, la carrera del constitucionalismo liberal en México de 1867 a 1910, un período en el cual los preceptos constitucionales y la adhesión a ellos parecían haberse apagado por la guerra civil, las dictaduras *de facto* y la abierta hostilidad intelectual. Buscando una definición de la “política científica”, o la filosofía positivista en su manifestación política, que vino a prevalecer durante el régimen de Porfirio Díaz, me vi forzado a considerar la herencia del constitucionalismo liberal. Las mayores controversias políticas del período y varias menores, todas se focalizaban sobre la constitución. Son ejemplos el debate levantado por la *convocatoria* “dictatorial” de Benito Juárez en 1867, la contienda entre “viejos” y “nuevos” liberales en 1878, y el conflicto entre *científicos* y “jacobinos” sobre el asunto de la inamovilidad de los jueces en 1893. ¿Por qué generaba la Constitución tal controversia en una era durante la cual generalmente se la miraba como letra muerta?

Yo insinuaría que la Constitución de 1857 tiene un poder simbólico único en México. Dado que se luchó por la causa republicana, reformista y patriótica de 1857-67 en nombre de la constitución, el documento adquirió un aura de santidad, a la cual sus defensores posteriores a 1867 pudieron apelar, pese a los cambios en el clima intelectual general. El partido de los “viejos liberales”, principalmente a través de su órgano *El Monitor Republicano*, presionó tenazmente hasta el endurecimiento de la dictadura de Díaz que siguió al gran debate de 1893. En ese momento el constitucionalismo corría subterráneamente, pero sirvió para inspirar los clubes políticos previos a 1910, y finalmente reemergió en el movimiento por “sufragio efectivo, no reelección” que dirigía Francisco I. Madero. ¿No tenemos aquí una posible explicación de la fuerza de la causa “constitucionalista” durante el levantamiento revolucionario de 1910 a 1917?⁽²⁷⁾ Esta hipótesis puede ser puesta a prueba mediante la comparación de la continuidad del constitucionalismo en México con su curso durante el siglo XIX tardío en Argentina o en Chile, países que no experimentaron una “Reforma” hacia mediados de siglo, la guerra civil o la intervención extranjera.

Por comparación con Chile y Argentina, los bien definidos períodos políticos en México han inhibido la búsqueda de continuidades, pero estas inhibiciones pueden estar cayendo. Womack (1971: 488-489) hizo notar que los hombres que eran políticamente activos durante los años 1920, maduraron en el porfiriato y tal vez revivieron “muchos viejos hábitos de pensamiento y acción”. Anderson (1963: 114) ha demostrado que los consejeros financieros de Alvaro Obregón eran viejos *porfiristas*. Los métodos que he delineado podrán servir adecuadamente para

(27) Mi hipótesis ofrece algunas analogías con el énfasis de W.D. Raat (1967) sobre el “anti-positivismo” filosófico durante el período de Díaz.

poner a prueba las implicancias de estas insinuaciones de continuidad. Del mismo modo, si quisiéramos indagar en los supuestos políticos de los liberales de otrora que colaboraron con Maximiliano, podríamos encontrar que el imperio fue menos insustancial y más influyente después de 1867 de lo que habíamos pensado⁽²⁸⁾. El tema principal de la tecnocracia —la idea de que la política socioeconómica debe ser guiada en beneficio del bien público por una élite de expertos gubernamentales que están por encima de la política y son inmunes a las presiones de los intereses económicos— necesita ser estudiado en la Hispanoamérica del siglo XIX, así como explorada su continuidad desde la era de los borbones hasta el presente⁽²⁹⁾.

El historiador que desea aproximarse a la política del siglo XIX a través de las ideas, se siente bajo la presión de justificar la validez de su empresa. Su enfoque provoca inmediato escepticismo, porque el estudio, o mejor, la explotación de las ideas del siglo XIX, ha sido por mucho tiempo el centro de las tradicionales interpretaciones partidarias de la experiencia nacional. Esto es tan cierto en Chile y Argentina como lo es en México, y cualquier enfoque sobre las ideas queda asociado con una historiografía que sirve a fines políticos y no profesionales. Además, el análisis interno de los sistemas de ideas o ideologías es sospechoso hoy de ser el producto de una anterior época liberal, o como diría Mannheim, una época de “choque de ideas”. Y aun cuando el pensamiento es tratado seriamente, como en las interpretaciones culturales de la historia latinoamericana citadas antes, la experiencia liberal del siglo XIX es juzgada como una efímera o exótica capa “occidental” sobre un proceso social y psicológico más básico.

Las interpretaciones que miran el siglo XX como la recuperación de los patrones hispánicos tradicionales, o como el esfuerzo por liberarse de las ataduras del neo-colonialismo, sienten una fuerte y legítima atracción por una época en la cual la búsqueda de la identidad y el problema de la dependencia económica eran intereses compulsivos. Pero como historiadores en busca de un análisis histórico integral, no podemos descuidar el legado de las ideas políticas y de las instituciones formales que los hombres tomaron con bastante seriedad por al menos cien años. Es preferible que tomemos este legado por lo que era y lo que es.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERDI, Juan B. 1886. Fragmento preliminar al estudio del derecho. Obras completas 1. Buenos Aires (1ª ed. 1837).
AMUNATEGUI SOLAR, Domingo. 1946. La democracia en Chile. Teatro político (1810-1910). Santiago.
ANDERSON, Charles W. 1963. Bankers as Revolutionaries. En: *The Political Economy of Mexico: Two Studies* by William P. Glade, Jr., and Charles W. Anderson. Madison.

(28) El contexto ideológico saintsimoniano y panlatinista de la intervención francesa puede haber ayudado a articular el imperio a la cultura mexicana. Véase Pelhan (1968), un ensayo que es, por otra parte, un buen ejemplo de “semántica historiográfica”.

(29) Véase la interesante proposición conceptual de Larson (1972) y una referencia a la investigación en curso (o hasta hace poco en curso) en la Universidad de California, Berkeley, sobre los tecnócratas latinoamericanos.

- ASHCRAFT, Richard. 1972. Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology. *Comparative Studies in Society and History* (CSSH), 14:130-168.
- BAECHLER, Jean. 1972. De l'ideologie. *Annales*. 27:641-664.
- BARAGER, Joseph R. 1959. The Historiography of the Río de la Plata Area since 1830. *Hispanic American Historical Review* (HAHR). 39:558-642.
- BARROS ARANA, Diego. 1902. *Historia jeneral de Chile*. 16. Santiago.
- BAUER, Arnold J. 1971. The Church and Spanish American Agrarian Structure: 1765-1865. *The Americas*. 28:78-98.
- BERGMAN, Gustav. 1951. Ideology. *Ethics*. 61:205-218.
- BERKHOFER, Robert F., Jr. 1969. *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. New York.
- BILBAO, Francisco. 1897. *El evangelio americano. Obras completas*. 1. Santiago (1ª ed. 1864).
- BIRNBAUM, Norman. 1960. The Sociological Study of Ideology (1940-60): A Trend Report and Bibliography. *Current Sociology*. 9:91-172.
- BOURRICAUD, François. 1972. The Adventures of Ariel. *Daedalus*. 101:109-136.
- CHEVALIER, François. 1965. Conservateurs et liberaux au Mexique. En: *La intervención francesa y el imperio de Maximiliano*. México.
- COCKCROFT, James D. 1968. *Intellectual Precursors of the Mexican Revolution, 1900-1913*. Austin.
- COLLIER, Simon. 1967. *Ideas and Politics of Chilean Independence, 1808-1833*. Cambridge, England.
- COSIO VILLEGAS, Daniel et al. 1955-1972. *Historia moderna de México*. 9 vols. México.
- DEALY, Glen. 1968. Prolegómena on the Spanish American Political Tradition. *HAHR*. 48:37-58.
- DONOSO, Ricardo. 1946. *Las ideas políticas en Chile*. México.
- DORE, R.P. 1964. Latin America and Japan Compared. En: *Continuity and Change in Latin America*. J.J. Johnson ed. Stanford.
- ECHEVERRIA, Esteban. 1940. *Dogma socialista*. Buenos Aires (1ª ed. 1839).
- EDWARDS VIVES, Alberto. 1966. *La fronda aristocrática*. Santiago (1ª ed. 1928).
- EYZAGUIRRE, Jaime. 1965. *Fisonomía histórica de Chile*. Santiago (1ª ed. 1948).
- FUENZALIDA GRANDON, Alejandro. 1893. *Lastarria i su tiempo*. Santiago.
- GIBSON, Charles. 1963. Colonial Institutions and Contemporary Latin America: Social and Cultural Life. *HAHR*. 43:380-389.
- GILLISPIE, Charles C. 1950. The Work of Elie Halévy: A Critical Appreciation. *Journal of Modern History*. 22:232-249.
- GLADE, William P., Jr. 1969. *The Latin American Economies*. New York.
- GREW, Raymond. 1969. On Reading Six Books in Search of Another. *CSSH*. 11:355-364.
- HALE, Charles A. 1967. Review. *HAHR*. 47:419-420.
1968. *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven and London.
1971. The History of Ideas: Substantive and Methodological Aspects of the Thought of Leopoldo Zea. *Journal of Latin American Studies* (JLAS). 3:59-70.
- HALEVY, Elie. 1928. *The Growth of Philosophic Radicalism*. London (1ª ed. 1901-04). 1965. *Saint-Simonian Economic Doctrine*. En: *The Era of Tyrannies*. E. Halévy. 1965 (1ª ed. 1907).
- HALPERIN, DONGHI, TULLIO. 1969. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid.
- HALPERN, Ben. 1961. "Myth" and "Ideology" in Modern Usage. *History and Theory*. 1:129-149.
- HARTZ, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America*. New York.

- HIGHAM, John. 1951. The Rise of American Intellectual History. *American Historical Review*. 56:453-471.
- HIRSCHMAN, A.O. 1961. Ideologies of Economic Development in Latin America. En: *Latin American Issues: Essays and Comments*. A. O. Hirschman ed. New York.
- JOBET, Julio César. 1955. *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile*. Santiago.
- LARSON, Margali Sarfatti. 1972. Notes on Technocracy: Some Problems of Theory, Ideology and Power. *Berkeley Journal of Sociology*. 17:1-34.
- LASTARRIA, José Victorino. 1909. *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema de los españoles en Chile*. Obras completas. 7. Santiago (1^ª ed. 1844).
- LERMINIER, Jean-Louis-Eugene. 1833. *De l'influence de la philosophie du xviii^e siècle sur la législation et la sociabilité du xix^e*. Paris.
- LICHTHEIM, George. 1967. *The Concept of Ideology and Other Essays*. New York.
- LOVEJOY, A.O. 1936. *The Great Chain of Being*. Cambridge.
- LOCKHART, James. 1969. Encomienda and Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies. *HAHR*. 49:413-429.
1972. The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential. *LARR*. 7:6-45.
- LYNCH, John. 1972. Review of Stein and Stein (1970). *JLAS*. 4:319-320.
- McALISTER, Lyle N. 1963. Social Structure and Social Change in New Spain. *HAHR*. 43:349-370.
- MANNHEIM, Karl. 1936. *Ideology and Utopia*. London.
- MANUEL, Frank E. 1956. *The New World of Henri Saint Simon*. Cambridge.
- MATOSSIAN, Mary. 1958. Ideologies of Delayed Industrialization. Some Tensions and Ambiguities. *Economic Development and Cultural Change*. 6:217-228.
- MERTON, Robert K. 1949. The Sociology of Knowledge. En: *Social Theory and Social Structure*. R.K. Merton, ed. New York.
- MEYER, Jean. 1971. Review of S. Collier (1967). *Revue Historique*. 246: 231-234.
- MEYERS, Marvin. 1963. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Appraisal*. *CSSH*. 5: 261-268.
- MOORE, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston.
- MORSE, Richard M. 1964. *The Heritage of Latin American*. En: *The Founding of New Societies*. L. Hartz ed. New York.
- NEWTON, Ronald N. 1970. On "Functional Groups", "Fragmentation", and "Pluralism" in Spanish American Political Society. *HAHR*. 50: 1-29.
- PHELAN, John L. 1968. Pan-Latinism, Frech Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America. En: *Conciencia y autenticidad históricas*. México.
- QUESADA, Ernesto V. 1950. *La época de Rosas*. Buenos Aires (1^ª ed. 1898).
- RAAT, William D. 1967. *Positivism in Diaz Mexico*. Salt Lake City (Disertación no publicada, University of Utah).
- ROMERO, José Luis. 1963. *A History of Argentine Political Thought*. Trad. e introd. por T.F. McGann. (1^ª edición en lengua española 1946).
- SAFFORD, Frank. 1972. Social Aspects of Politics in Nineteenth-Century Spanish America: New Granada, 1825-1850. *Journal of Social History*. 5: 344-370.
- SARMIENTO, Domingo F. 1961. *Facundo*. Buenos Aires (1^º ed. 1845).
- SILVERT, Kalman H. 1963. The Cost of Anti-Nationalism: Argentina. En: *Expectant Peoples: Nationalism and Development*. K.H. Silvert ed. New York.
1966. Leadership Formation and Modernization in Latin America. *Journal of International Affairs*. 20: 318-331.

- SINKIN, Richard N. 1973. The Mexican Constitutional Congress, 1856-1857: A Statistical Analysis. HAHR. 53: 1-22.
- SMITH, PETER H. 1970. Political Elites in Mexico: Social Mobility and Revolutionary Change (reporte de investigación no publicado).
1972. The Making of the Mexican Constitution. Conference on the Use of Quantitative Methods in the Study of the History of Legislative Behavior. Iowa City (En vías de publicación).
- SPENGLER, Oswald. 1928. The Decline of the West. 2. New York.
- STEIN, Stanley J. and Barbara H. 1970. The Colonial Heritage of Latin America. New York.
- STEIN, Stanley J. 1964. Latin American Historiography: Status and Opportunities. En: Social Science Research on Latin America. C. Wagley ed. New York.
- VELIZ, Claudio. 1967. The Politics of Conformity in Latin America. New York.
1968. Centralism and Nationalism in Latin America. Foreign Affairs. 47: 68-83.
- WOMACK, John, Jr. 1971. Mexican Political Historiography, 1959-1969. En: Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. México.
- ZEA, Leopoldo. 1963. The Latin American Mind. Norman (1ª ed. 1949).
1968. El positivismo en México. México (1ª ed. 1943).

Traducción de Juan Manuel Casal

LA CUESTION DEL SUJETO EN EL PENSAMIENTO DE ARTURO ARDAO

Yamandú Acosta *

En un artículo publicado en 1989⁽¹⁾, Horacio Cerutti Guldberg presenta sumariamente los temas que se encuentran en curso de elaboración en la *filosofía latinoamericana en perspectiva de liberación*. Ellos son: la cuestión popular, la *cuestión del sujeto*, la cuestión de la utopía, la cuestión de la democracia, la cuestión de la historia, la cuestión del sentido, la cuestión historiográfica y la cuestión de la filosofía.

Respecto del tema del sujeto, escribe: "esta cuestión está muy relacionada con la anterior (la cuestión popular) y pone sobre la mesa de reflexión la necesidad de *concebir nítidamente las relaciones entre los sujetos de las prácticas de transformación, a lo largo de la historia, con los sujetos de los testimonios discursivos. Se debate la imposibilidad de incorporar en nuestra reflexión propuestas pre y postestructuralistas sobre la muerte del sujeto, las cuales corresponden a otros contextos y tradiciones teóricas* (Ardao, 1979; Roig, 1981)"⁽²⁾.

En esta forma queda presentado el problema, su relación especialmente significativa con otro de los temas que están siendo objeto de análisis, su vigencia en "otros contextos y tradiciones teóricas" y la pertinencia de la incorporación de las propuestas aportadas desde allí para "nuestra reflexión", así como también el protagonismo de Ardao⁽³⁾ y Arturo Andrés Roig⁽⁴⁾ en el planteamiento y elucidación del problema apuntado.

A nuestro juicio el panorama temático esbozado constituye una *gestalt* conceptual con lo que ello implica de determinación de sus elementos por el todo.

(*) Universidad de la República. Facultad de Derecho. Instituto de Historia de las Ideas.

(1) Cerutti Guldberg, Horacio: "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana". En Concordia, N° 15, Aachen, 1989, págs. 65-81.

(2) Ibídem, pág. 77.

(3) Se refiere aquí Cerutti especialmente a los planteamientos de Ardao en "Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina". En la *Filosofía en América*, Trabajos presentados al IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1979. Sociedad Venezolana de Filosofía, Tomo I, págs. 61-69.

(4) Roig, Arturo Andrés: "Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano". México, F.C.E., 1981.

sin impedir el reflujo dialéctico de determinación del todo desde los elementos que lo constituyen. En esta configuración de problemas y de sus expresiones conceptuales, consideramos que la *cuestión del sujeto* constituye su *última instancia*, razón por la cual las elaboraciones de la misma habrán de afectar de modo determinante las cuestiones conexas y, en consecuencia, nuestro *mapa filosófico latinoamericano* con pretensión de idoneidad en el análisis, explicación y articulación práctico-constructiva en nuestros procesos de emancipación.

Afirmar al *sujeto* como *última instancia* de una configuración conceptual, no habilita a trasladar mecánicamente la tesis a la configuración de la realidad. Ello implicaría recaer en un subjetivismo absoluto bajo la forma de la absolutización del sujeto, lo que no resulta teóricamente plausible. Dicho sumariamente, *la última instancia epistemológica no implica una correspondencia necesaria en una hipotética última instancia ontológica*. Independientemente de ello, el tratamiento teórico de la cuestión del sujeto puede, ontológicamente hablando, coadyuvar a la promoción de las condiciones desagregantes y negadoras de su articulación o a la de las que de modo exponencial potencian el proceso de su producción. El proceso de desagregación sobredetermina las tendencias *entrópicas* de lo real en su sentido de degradación; solamente el reflujo de articulación constructiva en la línea de producción del sujeto, marca la posibilidad del desarrollo de tendencias *antientrópicas*, “necesarias” como alternativas de construcción (o construcción de alternativas) frente al desarrollo de un mundo cuya racionalidad instrumental implica la irracionalidad del socavamiento de los fundamentos que lo hacen posible, aproximándose con aceleración creciente a una crisis de acabamiento.

No se resuelve adecuadamente la cuestión del sujeto, cuando se pasa de la tesis de su afirmación de modo sustantivo y sustancial, a la tesis de su negación radical por la declaración de su muerte.

Mirado el problema desde nuestro propio contexto, desde nuestra “circunstancia” latinoamericana como diría Ardao en comunión con el pensamiento de Ortega y Gasset, la tesis de la muerte del sujeto se presenta llena de profundos equívocos. El más significativo es el que se expresa en la consideración según la cual no puede haber muerto quien no ha estado vivo.

El *sujeto de la historia* que Marx a diferencia de Hegel, no pensó en términos sustanciales y sustantivos al transformar *la tesis hegeliana de la identidad sujeto-totalidad en la tesis materialista de la unidad sujeto-totalidad*, aparecía configurado tanto por la objetividad de las determinaciones como por la subjetividad de sus representaciones, articuladas -unas y otras- en el marco de la totalidad concreta de cuyo análisis y explicación se ocupó.

La descontextualización, absolutización y desplazamiento de ese sujeto al marco de una diferente totalidad concreta significó el desconocimiento de la unidad sujeto-totalidad determinante de la transfiguración deformante del análisis materialista. En lugar de un adecuado análisis, posibilitante de una correcta explicación de los procesos de nuestra realidad y sus tendencias objetivas, se asistió en forma dominante a la construcción de una imagen ideológica refractante

que impidiendo comprender la realidad se constituyó en una barrera para su eventual transformación.

En el extremo opuesto, el estructuralismo, el posmodernismo y el neoliberalismo han decretado la muerte del sujeto, ya sea por su subordinación y anulación en las estructuras, su atomización nihilizante en la individualidad de los individuos o su identificación con los automatismos del mercado con lo que éste se ha conformado como el sujeto omnipotente que “decide” de aquí en más nuestro futuro.

En América Latina pensada con la categoría de totalidad concreta, no ha existido un sujeto sustancial y sustantivo de emancipación ni asistimos hoy a su defunción y entierro. En realidad, hemos asistido en todo el proceso de la génesis de América Latina, que debe ser pensado a nivel macro en función de la tensión dialéctica de la unidad sujeto-totalidad concreta, al que continua siendo el conflictivo proceso de su producción.

En esta forma *la tesis de la muerte del sujeto* que impresiona en primera instancia como la inevitable y definitiva resignación respecto de toda esperanza y toda utopía, se constituye para los latinoamericanos en *la tesis de la afirmación del sujeto por cuanto se ha formulado bajo la forma de negación de la negación*. Efectivamente, si el sujeto cuya partida de defunción se extiende, no es un sujeto real, sino un falso ídolo cuya afirmación significó la invisibilización de los sujetos reales en proceso de producción, bajo la pretensión de ser el sujeto no ha sido otra cosa que su efectiva negación. Al negarse la negación del sujeto asistimos a su afirmación al haberse operado en forma ultraintencional el mecanismo de visibilización de lo invisible⁽⁵⁾.

Conocedores de los peligros del “facilismo” dialéctico que surge de reducir la *realidad del sujeto* a la sola negación de la negación, es posible redimensionar el argumento y fortalecerlo señalando que el *nuevo sujeto* no era algo dado que fuera visibilizado al eliminar el *viejo y falso sujeto*. El efecto refractante del falso sujeto sustancial venía operando fundamentalmente sobre los sujetos verdaderos generando opacidad en su propia visualización y en consecuencia, en el proceso de su construcción. Si los sujetos específicos no eran visibles para sí mismos, aunque objetivamente estuvieran determinados, subjetivamente no estaban constituidos y las determinaciones objetivas son necesarias aunque no suficientes en lo que hace a la constitución de los sujetos. Para que esa constitución tenga finalmente lugar es imprescindible la reoperación de lo subjetivo sobre la objetividad de las determinaciones que marcan el límite de sus posibilidades para que lo posible se torne real.

Al tornarse visibles para sí mismos los sujetos específicos se ponen también en condiciones de determinar conceptual y prácticamente sus relaciones con los otros sujetos específicos según líneas de complementación o de oposición en función de intereses comunes o incompatibles y de esta forma ir generando las

(5) El tema de “la visibilidad de lo invisible” como objeto particular de la teoría del fetichismo lo desarrolla Franz Hinkelammert en *“Las armas ideológicas de la muerte”*, San José, Costa Rica, D.E.I., 2ª edición, 1981.

condiciones de organización para su móvil articulación constructiva como *sujeto histórico de emancipación latinoamericana*⁽⁶⁾.

Proyectos de investigación como los realizados y pautados por Arturo Ardao se orientan en el sentido de esa articulación constructiva. Asumirlos, desarrollarlos y profundizarlos constituye una tarea indeclinable para el pensamiento de emancipación en América Latina.

La *cuestión del sujeto* en el pensamiento de Ardao, se encuentra focalizada fundamentalmente en textos que pueden considerarse menores en cuanto a su extensión, pero que son seguramente mayores por su pertinencia filosófica en el espacio latinoamericano que apuntan a configurar. Ellos son: *Sentido de la historia de la filosofía en América* (1950), *Sobre el concepto de historia de las ideas* (1956) y *Filosofía americana y filosofía de lo americano* (1963), reunidos en el volumen *Filosofía de lengua española*⁽⁷⁾; *Función actual de la filosofía en América Latina* (1975), *Historia de las ideas filosóficas en América Latina* (1977) y *El latinoamericanismo filosófico de ayer a hoy* (1981), reunidos por Ardao en el libro *La inteligencia latinoamericana*⁽⁸⁾.

Es adecuado destacar que los textos indicados, aunque dispersos en el tiempo y en el espacio inicial de su resonancia, tienen en común el hecho de constituir piezas de reflexión filosófica articuladas con la vasta y rigurosa obra de historia de las ideas desarrollada por el autor, se inscriben sin ninguna artificialidad en la triple articulación *historia de las ideas - filosofía latinoamericana - pensamiento de emancipación*⁽⁹⁾ a la que han contribuido de modo fundamental, al tiempo que ponen de manifiesto una fuerte vocación de diálogo en el cultivo del *encuentro filosófico* que opera entre nosotros como una de las posibles vías de superación del desencuentro tradicionalmente dominante en la filosofía latinoamericana, que se ha puesto una y otra vez de manifiesto en la reiteración de la infecunda conducta de "partir desde cero"⁽¹⁰⁾.

(6) Entendemos aquí por "sujeto histórico de emancipación latinoamericana" a la idea reguladora inmanente al movimiento popular en el proceso de su reconfiguración, al modo como Helio Gallardo en su trabajo inédito "*Observaciones básicas respecto de actores sociales, movimiento popular y sujeto histórico en América Latina en la década de los noventa*". (San José, Costa Rica. 1992) caracteriza al Nuevo Sujeto Histórico: "es una categoría de análisis y también una utopía en el sentido de concepto trascendental".

(7) Ardao, Arturo: "*Filosofía de lengua española*". Montevideo, Alfa, 1963.

(8) Ardao, Arturo: "*La inteligencia latinoamericana*". Montevideo, D.P., Universidad de la República, 1987.

(9) Utilizo aquí "pensamiento de emancipación" con la intención de evitar la reducción a la autodenominada y paradójica "filosofía de la liberación", incluyéndola conjuntamente con otras expresiones de la filosofía - como la del mismo Arturo Ardao -, así como de pensamiento crítico en las ciencias sociales y en la teología latinoamericana.

(10) Al señalar los rasgos más significativos del pensamiento filosófico hispanoamericano, Augusto Salazar Bondy escribe: "Queremos llamar la atención (...) sobre otro rasgo histórico que tiene mucha repercusión en la estructura y sentido de nuestro pensamiento; se trata de que la filosofía ha comenzado en nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula...". En "*¿Existe una filosofía de nuestra América?*", México, Siglo XXI, 1968, pág. 37. Lo que el filósofo peruano plantea en relación al comienzo mismo de la filosofía en Hispanoamérica se reedita como actitud dominante en los que con total discontinuidad constituyen nuevos "comienzos".

En los planteamientos efectuados por Ardao el problema del sujeto aparece categorialmente determinado en su especificidad de *sujeto latinoamericano del filosofar*. Esa determinación involucra una serie de tesis que la sustentan y le confieren sentido, tanto en lo que hace a sus relaciones con los sujetos de las prácticas de transformación como a su potenciación exponencial en la configuración de la orientación emancipadora de tales prácticas.

Las tesis de referencia tienen relación con la concepción de la *cultura*, el carácter rector de las *ideas filosóficas*, la mediación de las *ideas educativas y políticas*, la distinción entre ideas-conceptos e *ideas-juicios*, los sentidos básicos de la *filosofía*, la *autonomía técnica* como expresión de subordinación, la *autonomía espiritual* como expresión de emancipación, la articulación *estructura-función* y la dicotomía *dominación-emancipación* en las direcciones vertical y horizontal del espacio cultural latinoamericano.

En lo que hace referencia al concepto de *cultura* en Ardao, el mismo se corresponde con su práctica de la *historia de las ideas* como vía de configuración de su *filosofía de la cultura*, más específicamente de nuestra identidad cultural latinoamericana.

El ingreso a las peculiaridades de nuestra totalidad cultural desde la *historia de las ideas filosóficas*, parece implicar un fuerte acento en el nivel simbólico de la vida cultural sin perjuicio de la referencia al papel de los procesos del nivel material, cuyo significado no quiere desconocerse en ninguna forma:

“La empresa de reconstrucción histórica de las ideas filosóficas en Latinoamérica, llevada a cabo en los últimos tiempos, se ha revelado fecunda, según se ha visto, en el campo estricto de la filosofía. Pero se ha revelado no menos fecunda como esclarecedora de importantes aspectos del general proceso histórico del continente, al poner de relieve la influencia en ellos del pensamiento filosófico. No corresponde engolfarse aquí en la clásica cuestión de la valoración correlativa, como factores históricos, de los llamados reales o materiales, de orden físico o biológico o económico, y los llamados ideales o espirituales, de orden psicológico, o intelectual o ideológico. En cualquier caso, no se podría desconocer la enorme gravitación de las ideas, en cuanto tales. Sean factores de respuesta a condiciones infraestructurales, sean factores de creación e iniciativa autónomas, sean ambas cosas a la vez -en el grado en que esas alternativas mismas puedan tener sentido- es lo cierto que accionan y reaccionan, no sólo entre sí, sino también con relación a todos los demás elementos integrantes de la cultura y la existencia social. Y tanto más cierto es ello, si tenemos presente que la referencia no es a las abstractas ideas-conceptos, en cuya consideración tantas veces se ha subestimado, y hasta desestimado, por desarraigado o aéreo, el papel de las ideas, sino a las ideas-juicios, concretas siempre en la conciencia humana históricamente viviente y actuante”⁽¹¹⁾.

La posición de Ardao respecto a los factores determinantes en la vida de una cultura no apuesta a ninguna *última instancia*, independientemente de lo cual centra el interés de sus análisis en las *ideas* cuyos movimientos de acción y reacción en relación a los distintos elementos y niveles de la totalidad cultural, implican inevitablemente la mediación de un *sujeto* que articulado con las *ideas-conceptos* y las *circunstancias* reales sea articulante de las *ideas-juicios*, única posibilidad para las ideas de proyectarse en la determinación de una práctica

(11) Ardao, Arturo: “La inteligencia latinoamericana”, págs. 123-124.

histórica y de ser determinadas y resignificadas por los sentidos de esa práctica concreta.

El concepto de cultura en el que se evita la falsa oposición factores materiales-factores espirituales, pero se enfatiza la significación de estos últimos, se polariza en este sentido al consignarse el *carácter rector de las ideas filosóficas*:

“...entre los distintos sectores de ideas, hay uno que por su naturaleza misma tiene un sello de generalidad o universalidad que lo remonta por encima de los otros y lo convierte en condicionante o rector de los mismos. ...Es el sector de las ideas filosóficas”⁽¹²⁾.

Esta condición de las ideas filosóficas determina su “natural” rectoría no solamente sobre los demás niveles de ideas, sino sobre la configuración misma de la identidad cultural latinoamericana:

“Sin desconocer, ni menos subestimar, las fuentes extraintelectuales de la cultura, en cuanto ha sido ésta determinada en el continente por la inteligencia, aparece regida por el pensamiento filosófico. Las formas políticas, pedagógicas, literarias, artísticas, religiosas, que se han ido sucediendo, se hallan referidas en cada caso a una conciencia filosófica epocal que las traba o las unifica. No queremos decir con esto que lo filosófico goce de autonomía frente a dichas formas, ni aun respecto a las circunstancias reales subyacentes; queremos decir que en lo filosófico se expresa la unidad espiritual del proceso de la cultura americana”⁽¹³⁾.

Se imponen aquí algunas observaciones. Persiste el acento en la consideración de los aspectos espirituales y dentro de los mismos, los intelectuales como los más definitorios de una configuración cultural. Dentro de los aspectos intelectuales el factor filosófico se presenta como jerárquicamente superior por configurarse en cuanto determinación de la inteligencia hacia la totalidad cultural-espiritual como rectora, y en la línea de determinación de la totalidad cultural-espiritual hacia sus síntesis intelectuales como expresión privilegiada de su unidad. Doble significación de la filosofía: un papel de determinación y un papel de expresión. Aceptable quizás esa doble significación si nos mantenemos dentro de los límites de lo que podríamos consignar como una espiritualidad ilustrada (la de los sectores *cultos* en el sentido subjetivo del término cultura), se torna a nuestro juicio inaceptable cuando rebasamos aquella frontera y nos encontramos con pluralidades culturales que así quedarían señaladas como ajenas a la *unidad espiritual de la cultura americana*.

Si tomamos además en consideración la tesis formulada por Ardao en 1950 que afirma que la unidad de los procesos filosóficos nacionales en América,

“...proviene no tanto del intercambio de ideas y de influjos recíprocos, que en nuestros días recién empieza a hacerse sentir, como del común condicionamiento europeo de aquellos procesos nacionales”⁽¹⁴⁾.

tendríamos que concluir sobre la profunda inautenticidad de la llamada *cultura americana* seguramente hasta los años 50 en función de la dependencia

(12) Ardao, Arturo: “Filosofía de lengua española”, pág. 88.

(13) Ibídem., pág. 81.

(14) Ibídem., pág. 81.

eurocéntrica de la inteligencia filosófica que determina y expresa la unidad espiritual alienada de la misma, al tiempo de suponer que el desarrollo de los circuitos de comunicación filosófica interamericanos, de los que el movimiento de la historia de las ideas integrado por Ardao ha sido unos de sus principales promotores, puede haber sido en la segunda mitad del siglo un factor de superación de aquella situación. Aún en esta nueva situación cuya efectividad habría que estimar, subsiste la interrogante acerca de las fronteras reales de una espiritualidad cultural que se identifica en una expresión filosófica, la que al mismo tiempo es factor fundamental en su determinación, lindante seguramente con otra espiritualidad cultural que no tiene en la filosofía ni su determinación ni su expresión. La tesis que considera a la espiritualidad cultural de cuño filosófico, al ser afirmada como “la” unidad espiritual de la cultura latinoamericana, opera como barrera epistemológica respecto de la visibilización de la *espiritualidad cultural parafilosófica*, obturando el proceso de la configuración de su identidad como proceso de identificación posible y configurando la consolidación de un proceso de aculturación al interior mismo de la cultura latinoamericana, al postular e imponer la unidad en donde seguramente existe la pluralidad. Por otra parte, si esta unidad espiritual de la cultura latinoamericana de expresión y determinación filosófica, más que un postulado es un dato de la realidad, dado el sentido de su proyección desde “arriba” hacia “abajo”, resulta ser la unidad propia de su hegemonía cultural que la determina como cultura dominante y en relación con la espiritualidad marginal, cultura de dominación.

En alguna forma, la respuesta a la pregunta por la función de determinación y expresión de las ideas filosóficas más allá de la frontera de la espiritualidad ilustrada, la efectúa Ardao en la consideración de que esa doble funcionalidad se cumple a través de las *ideas y prácticas educativas y políticas*:

“...ha existido en América, desde la colonia a la fecha, un pensamiento filosófico de curso continuo y coherente. Las generaciones intelectuales que en ella se han sucedido, ejerciendo naturales funciones directivas en los dominios de la política y la cultura, han actuado todas inspiradas o modeladas por una concepción filosófica general, más o menos expresa, más o menos lúcida. No podría haber sido de otro modo. Es inherente a la inteligencia históricamente constituida, la visión filosófica del mundo y de la existencia humana.”⁽¹⁵⁾

Escribe Ardao en otro lugar:

“...en tanto condicionada, la filosofía recepciona y asume procesos que se remontan desde la infraestructura material bio-económica; y en tanto condicionante, trasmite y rige procesos que descienden desde la superestructura intelectual, científico-ideológica. (...) el entrecruzamiento socialmente más significativo se produce, cualquiera sea la dirección o el sentido de los procesos, en los campos de la educación y la política”.⁽¹⁶⁾

Es decir, los grupos humanos que en América Latina encuentran la unidad espiritual de su cultura en una espiritualidad parafilosófica (en la que las ideas filosóficas no han intervenido ni como factor de determinación ni como vehículo

(15) Ibídem., pág. 80.

(16) Ardao, Arturo: “*La inteligencia latinoamericana*”, pág. 135.

de expresión), se ven afectados en esa unidad de sentido que es su propia identidad cultural por la proyección metafilosófica de las ideas filosóficas en cuanto elementos de hegemonía cultural que fundan categorialmente a las prácticas educativas y políticas que operan como los vehículos de esa hegemonía con el efecto de la configuración de los espacios correspondientes de acuerdo al sentido de la misma. Esta línea de preocupaciones teórico-prácticas adquiere mayor sustento en tanto consideramos que las ideas filosóficas operan a través de las mediaciones educativas y políticas desde las “*generaciones intelectuales*” que han ejercido “naturales funciones directivas en los dominios de la política y la cultura”. En esta perspectiva resulta prácticamente inevitable que el sentido de las formas educativas y políticas así configuradas, responda a los intereses de quienes ejercen “naturales funciones directivas”, descontado el hecho de que la “naturalidad” de esa función directriz procede de la configuración filosófica de la inteligencia de las élites dirigentes⁽¹⁷⁾.

No obstante la connotación de dominación que parece estar adscripta al nivel jerárquicamente superior de la “inteligencia históricamente constituida” y a los sujetos que con ella gobiernan la realidad a través de las mediaciones políticas y educativas, la misma puede ser problematizada al considerar dos acepciones de *filosofía*:

“...para el examen de la función actual de la filosofía en Latinoamérica se hace necesaria una distinción previa: por lo que se refiere a la noción de filosofía, la distinción entre filosofía como realidad ya fijada en el espíritu objetivo, y la filosofía como ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo.

En otros términos, distinción entre filosofía como determinado tipo de conocimiento históricamente acumulado, organizado y hasta institucionalizado, desde la antigüedad hasta nuestros días, y filosofía como propósito, tarea o misión del filósofo. Conforme a tal distinción, el obligado desdoblamiento del tema daría lugar a estas dos formulaciones: función actual del saber filosófico en Latinoamérica; función actual del pensar filosófico en Latinoamérica. (...) La segunda afecta a la inteligencia latinoamericana en su responsabilidad por el ejercicio de la filosofía en lo que tiene de reflexión y especulación; apela a su compromiso consigo misma, en cuanto entidad social comunitaria, por encima, o más allá, de cualquier labor reglada o académica; es, por excelencia, cuestión filosófica”⁽¹⁸⁾.

Trasmisión del saber filosófico como misión del profesor de filosofía, creación de saber filosófico como misión del filósofo. Deslindados analíticamente los dos sentidos, se plantea la dificultad de concebirlos y practicarlos dentro de esos límites teóricos: en que medida sea posible transmitir el saber filosófico sin filosofar y, en consecuencia crear saber filosófico; en que medida sea posible crear filosofía sino desde la base del saber filosófico de la tradición acumulada.

El acento puesto en el saber filosófico y su trasmisión, descontada la cuota de creatividad filosófica que dicha tarea implica, determina seguramente para

(17) Si consideramos siguiendo a Bourdieu que los intelectuales “son un sector dominado de la clase dominante” (Pierre Bourdieu: “*Cosas dichas*”, Buenos Aires, Gedima, 1988, pág. 147) no resulta nítido el alcance de su posible perspectiva de emancipación ni tampoco que lo que dentro de su horizonte pueda presentarse como emancipación, no pueda significar desde otro horizonte experiencia de dominación.

(18) Ardao, Arturo: “*La inteligencia latinoamericana*”, págs. 131-132.

América Latina una inteligencia filosófica particularmente dependiente pues frente a ese saber constituido desde y hacia otras determinaciones culturales, a lo más que ha podido llegar ha sido a su adopción y adaptación críticas.

El énfasis llevado sobre el pensar filosófico en lo que la filosofía tiene de "compromiso consigo misma, en cuanto entidad social comunitaria", sin descuidar la articulación con la tradición filosófica acumulada, implica una fundamental interlocución con el entorno cultural en la que la misma se produce, ganándose en autenticidad, identidad y autonomía frente al peso fundamentalmente exógeno tanto de la tradición filosófica como de los "a priori" académicos que pautan el proceso de su transmisión.

En definitiva, una filosofía académica que sigue las orientaciones marcadas por los centros extracontinentales de producción filosófica académica y un filosofar meta-académico que encuentra su sentido en su articulación con los niveles extrafilosóficos de la cultura viva en la que emerge y con la que se compromete aun sin proponérselo.

Aquella filosofía logra su mayor posibilidad al alcanzar una *autonomía técnica* que acredita su creatividad como filosofar. Este otro filosofar redimensiona el sentido de su autonomía técnica sobre el nivel de discernimiento y gobierno intelectual de su *autonomía espiritual*. Paradójicamente, la autonomía técnica por sí sola significa para la filosofía académica latinoamericana el reforzamiento de su dependencia y de los lazos culturales de dominación, mientras que la autonomía espiritual significa para la autonomía técnica del filosofar extra-académico y con ella para nuestra cultura en su conjunto, una clara expresión de emancipación:

"Paradójicamente, la señalada autonomía técnica, en lugar de favorecer, por sí misma, la emancipación, la estorba, (...) contribuye a consolidar la dependencia mediante una acción colonizadora ejercida ahora -como en el aprovechamiento de la tecnología nativa en la descentralización de ciertas plantas industriales supranacionales- desde el interior de la propia Latinoamérica. (...) este tipo de filosofar, en función de coordenadas históricas ultramarinas, supuestas representativas de la universalidad, opera, advertida o inadvertidamente, como cúpula intelectual de una dependencia nacional o regional hacia fuera, que es al mismo tiempo de dominación social o cultural hacia dentro. Para nuestra comunidad histórica, lo que en cierto momento se llamó su "normalidad filosófica", como ejercicio de una función técnicamente emancipada, se transforma o deforma en disfunción.

La actual filosofía latinoamericana no se agota, empero, en el tipo de filosofar de que acaba de hablarse. Por otra vertiente, aquellas significativas expresiones de densidad y nivel, vivifican la autonomía técnica con la autonomía espiritual. Otro tipo de filosofar, entonces, dirigido -en este caso siempre conscientemente- a una función desenajenante o desalienante, de nuestros modos de pensar. Reasunción, o prolongación, de los tradicionales empeños de emancipación mental, a partir de la toma de conciencia de una dependencia histórica global, externa e interna, de la que la intelectual es un aspecto cargado de responsabilidad social. Se está, también aquí, más que ante una posición teórica, ante una actitud de espíritu, opuesta a la anterior, que orientaciones especulativas muy diversas comparten"⁽¹⁹⁾.

Nada puede llevar a pensar que el marco de estructuras de dominación y dependencia que América Latina presenta como matriciales de su realidad

(19) *Ibidem.*, págs. 138-139.

histórico-social, tanto en su interioridad como en la exterioridad de sus relaciones, pueda por sí mismo ser capaz de generar alternativas -en el sentido fuerte de la expresión- a su propia tendencialidad estructural.

Nada determina tampoco que la filosofía se oriente (y oriente) -funcionalmente hablando- con un sentido de emancipación, cuando -estructuralmente hablando- la matriz estructural de determinación de su funcionalidad la llevaría a aceptar y reforzar el sentido de la dominación.

La única posibilidad para la filosofía de no verse sometida a la tendencialidad estructuralmente determinada en América Latina es a través de la constitución de un *sujeto del filosofar* que al no limitarse a una autonomía técnica, sino cambiarle su sentido sobre la base de una autonomía espiritual, habrá quedado definido en la acepción más rigurosa de la expresión, como *sujeto latinoamericano del filosofar*.

Esta posibilidad abierta para la filosofía, en cuanto ella sea la cúpula intelectual de toda cultura, significará para la cultura latinoamericana, la clave fundamental para su desenajenación y su emancipación posibles.

En la perspectiva planteada por Ardao, la función de la filosofía no puede ser separada de la función del filósofo. La responsabilidad social de la actividad filosófica corresponde a quien la desempeña. En el pensamiento de Ardao esa responsabilidad es mayúscula en función del papel que se le adscribe a la filosofía en la totalidad cultural. A nuestro juicio, ser consecuentes con esa responsabilidad para desarrollar un filosofar técnica y espiritualmente emancipado que se articule con efectivo sentido de emancipación de nuestra sociedad y nuestra cultura, requiere repensar el lugar de la filosofía y de los filósofos en nuestro específico espacio cultural a los efectos de no estar reproduciendo dominación cuando creemos estar produciendo emancipación, o no pensar estar produciendo emancipación humana radical cuando nos encontramos en el terreno de una valiosa aunque limitada "emancipación mental".

Repensar el lugar de los *sujetos latinoamericanos del filosofar* y de su *filosofía* tal vez implique completar con otros acentos el concepto de *cultura*, de forma tal que sin descuidar los propiamente simbólicos, se verifiquen sus articulaciones concretas con los materiales. En esta forma "*las relaciones entre los sujetos de las prácticas de transformación... con los sujetos de los testimonios discursivos*" al pensarse más problemáticamente tal vez puedan concebirse con mayor nitidez y realizarse con inequívoco sentido de emancipación en el proceso de articulación constructiva del *Sujeto Histórico de Emancipación*.

COMUNICACIONES DEL SEMINARIO 1992 DEL INSTITUTO DE HISTORIA DE LAS IDEAS SOBRE PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

INTRODUCCION

Susana Vázquez *

En el Instituto de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho se desarrollaron tres seminarios, durante el segundo semestre de 1992 (1° de agosto a 31 de octubre), sobre los temas “Pensamiento antiguo y clásico”, “Pensamiento latinoamericano y uruguayo” y “Pensamiento contemporáneo”.

La propuesta había sido presentada por el Director del Instituto Dr. Julio Barreiro en 1991, siendo avalada por resolución del Consejo de Facultad en junio de 1992. Con esta iniciativa se retomó un método de trabajo inaugurado en la Facultad de Derecho en los años 1956-1957, por el que se desplaza el eje de la enseñanza del profesor al alumno. “Más que una manera de enseñar, el seminario constituye una manera de aprender, o si se quiere, de enseñar cómo se aprende”⁽¹⁾. Estos seminarios marcaron un hito en la renovación metodológica que se sentía necesaria en esta casa de estudios. El descaecimiento posterior de la enseñanza en la década del '70 desvirtuó y terminó esta experiencia.

Inserto en la variada gama de problemas que vive y procura superar la Universidad de la República, el de la renovación metodológica no es de los menores y está íntimamente vinculado —o puede ser una posible vía de solución— a algunos de ellos. La Facultad de Derecho no es ajena a estas preocupaciones emanadas de la masificación en las aulas.

Así, en junio de 1992, en el Seminario taller sobre “Política de investigación científica” convocado por el Decanato, hubo consenso entre los participantes en relación al necesario impulso que debía darse a la investigación científica, especialmente concebida como actividad en equipo, mono y multidisciplinaria, planificada en el marco de los Institutos y en estrecha relación con la docencia. Al respecto se puntualizaba: “La política de investigación deberá reconocer la

(*) Universidad de la República. Facultad de Derecho. Instituto de Historia de las Ideas.

(1) Sánchez Fontans. “Consideraciones metodológicas sobre los Seminarios”. Citado por Ruth Hernández en “Los Seminarios de Sánchez Fontans”. Revista Jurídica Estudiantil. Julio 1987, págs. 95 a 105.

existencia de diversos niveles de investigación...”⁽²⁾. Uno de ellos, la investigación a nivel estudiantil, fue uno de los objetivos prioritarios de los seminarios desarrollados en el Instituto de Historia de las Ideas.

Parecería obvio entonces extenderse aquí en relación a la importancia del trabajo en seminarios para la enseñanza en el nivel terciario. Nos remitimos a la abundante bibliografía existente al respecto. Simplemente expresar la intensidad de la tarea asumida: exigencia de la participación estudiantil (objetivo metodológico fundamental) y exigencia igualmente en la labor académica cumplida por el equipo docente.

Los aportes que se incluyen a continuación, corresponden al Seminario relativo al “Pensamiento Contemporáneo”, cuyo equipo estuvo integrado de la siguiente manera: Encargada, Profesora Agregada Susana Vázquez, Profesor Adjunto Guillermo Brunetto y Asistente Eduardo Piazza. Colaboraron en la exposición de temas puntuales los Profesores Gerardo Giúdice y Julio Louis y los Aspirantes a Profesores Adscriptos Adela Pereyra y Martín Prats.

Corresponde destacar la participación de señalados especialistas invitados, cuyas ponencias en el seminario citado comienzan a ser publicadas a partir del presente número de los *Cuadernos*. Ellos fueron: Contador Pablo Cristina (“Pensamiento neoliberal hoy”); Doctor José Korzeniak (“El pensamiento de la socialdemocracia hoy”); Presbítero Luis Pérez Aguirre S.J. y Doctor Romeo Pérez Antón (“Pensamiento social de la Iglesia hoy”). Agradecemos, ahora públicamente, su generoso aporte a la comunidad educativa, que mucho enriqueció la experiencia realizada.

El objetivo del seminario –en relación a contenidos programáticos– fue brindar o posibilitar una visión abarcativa de las transformaciones o “revisionismos” operados en el pensamiento liberal, cristiano y socialista en el marco de los procesos de cambio cumplidos en el último siglo, aproximadamente: 1890-1990. El enfoque fue multidisciplinario porque abarcó los cambios a nivel político, económico, social y cultural, contextualizando la evolución operada en el plano de las ideas. Naturalmente el programa se dividió en tres grandes módulos, correspondientes a cada una de las corrientes mencionadas.

El liberalismo fue dividido en tres unidades, siguiendo como primer criterio un cierto orden cronológico (siglo XIX, primera mitad del siglo XX, contemporaneidad) el cual se intentó poner en correspondencia, en grandes trazos, con procesos característicos de las sociedades centrales de organización capitalista. Como segundo criterio, se intentó focalizar la exposición y la discusión en torno al problema de la libertad individual y cómo ésta podría, o no, resultar afectada por los poderes centrales del Estado, o por el creciente poder normativo de las mayorías sociales.

La evolución del socialismo se centró en torno a dos momentos claves en la reelaboración del pensamiento socialista: 1) el “revisionismo” de Eduardo Bernstein y la polémica generada en torno al mismo, 2) el pensamiento de la socialdemocracia a partir de la segunda postguerra y la *Perestroika* de Mijail Gorbachov.

(2) Informe de la Comisión N° 4 de fecha 26/6/92.

Las respuestas desde las filas cristianas, se centraron en torno a tres momentos fundamentales en la elaboración del pensamiento de la Iglesia Católica: Pontificado de León XIII (Encíclica *Rerum Novarum*) fijando la postura frente a la nueva sociedad industrial; Concilio Vaticano II “aggiornando” el pensamiento cristiano en el mundo de la segunda posguerra bajo el pontificado de Juan XXIII (Encíclicas “*Mater et Magistra*” y “*Pacem in Terris*”); pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II (Encíclicas “*Populorum Progressio*” y “*Centésimus Annus*”) fijando la óptica de la Iglesia frente al derrumbe del “socialismo real” y al apogeo del neoliberalismo.

El trabajo del seminario culminó con la entrega de trabajos monográficos –muchos de ellos altamente estimulantes–. La evaluación final de los estudiantes por el equipo docente fue valorativa, abarcando el rendimiento individual y la interacción, con y desde el grupo, cumplida por cada equipo en general y por cada integrante en particular. Los resultados fueron altamente significativos.

La evaluación general del trabajo cumplido en los seminarios fue objeto de diversas instancias: una primera, por los respectivos docentes y estudiantes participantes; una segunda por el Instituto de Historia de las Ideas reunido en Sala; posteriormente todos los antecedentes se elevaron al Consejo.

De la crítica y autocrítica realizada por los actores de esta experiencia –estudiantes y docentes– surge un saldo netamente positivo y esperanzado. Sin duda aún muy perfectibles, los logros obtenidos deberían operar –a nuestro entender– como fermento en la prosecución de esta renovación metodológica, que se constituyó en un complemento muy enriquecedor del curso curricular.

En este número de *Cuadernos de Historia de las Ideas* se incluyen las ponencias del Dr. José Korzeniak, “Pensamiento de la socialdemocracia hoy”, y del Presbítero Luis Pérez Aguirre S.J., “La doctrina social de la Iglesia como ideología”. La primera de ellas consiste en la “desgrabación” de las palabras vertidas por el Dr. Korzeniak, de ahí el estilo coloquial que conserva. La ponencia del Pbro. Pérez Aguirre se publica en versión posteriormente revisada por el mismo.

SEMINARIO 1992 SOBRE PENSAMIENTO CONTEMPORANEO: LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA COMO IDEOLOGIA

Luis Pérez Aguirre, SJ.

La encíclica *Octogesima adveniens* de Pablo VI (1971) nos ofrece lo que considero el presupuesto básico para encarar el tema que aquí nos ocupa. Allí se afirma que «la *enseñanza social* de la Iglesia... no interviene para confirmar con su autoridad una determinada estructura establecida... Se desarrolla por medio de la reflexión madura... *bajo el impulso* del evangelio..., por la voluntad desinteresada de servicio y la atención a los *pobres*» (n.42).

De tener esto bien presente, se hubiera ahorrado la Iglesia muchas trampas ideológicas y costosos errores en la historia ya secular de su Magisterio social. Aunque siempre se admitió que la fuerza ética de los evangelios debía ser el principio supremo de constitución de toda doctrina social, en los hechos no siempre fue así.

Los principios éticos de los evangelios son las *exigencias* absolutamente primarias para el cristiano, deben ser la *luz* «desde donde» se elabora en un nivel «intermedio», ni concreto (porque la concreción es responsabilidad de la comunidad cristiana) ni absolutamente primero (porque ésta es la función de los evangelios), la doctrina social. Es decir, la doctrina social no es el evangelio; está en un plano de menor valor, de menor importancia. Esto nos plantea desde ya un buen problema; ¿qué necesidad hay entonces de una doctrina social si existen los evangelios y si ellos permanecen vigentes en un plano de mayor exigencia? ¿Qué relación existe entre el evangelio y la doctrina social y entre el él, la doctrina social y la comunidad cristiana concreta?

No existe otra respuesta que la afirmación de que el evangelio permanece como el horizonte fundamental, última referencia ética de toda praxis cristiana, tanto del magisterio social de la Iglesia como de la conciencia ética de los santos, los mártires y los profetas. Los evangelios serán siempre el horizonte utópico en el accionar de los cristianos.

La doctrina social será siempre un momento del magisterio ordinario de la iglesia, que da normas y directrices a la praxis cristiana concreta, a manera de «consejos» autorizados, a partir de su experiencia y su larga historia, en atención a los más pobres. Sin embargo, no será la única referencia *eclesial* que ayude a constituir una decisión cristiana consciente de sus responsabilidades concretas

históricas. También los profetas, los santos, los mártires y los héroes (hombres y mujeres de buena voluntad) son instancias referenciales en cuanto a la toma de «decisión» histórica.

Pero cuando en los evangelios se buscan lecciones morales y no su verdadero mensaje, resulta evidente que aparecen doctrinas finamente embaladas en papel para regalo ideológico. No hay duda de que Jesús concedía a los pobres, a los enfermos, a los marginados -como las prostitutas y los leprosos-, a los infelices y al pueblo sencillo una importancia crucial para acceder a su mensaje sobre Dios. En los evangelios la pobreza tiene una importancia particular, mucho más que en otras religiones puesto que el mensaje de Jesús de Nazaret se centra en el amor. Sin caridad -insiste el apóstol Pablo-, todo el resto es nada.

Entonces, si partimos de esa extrema preocupación por los semejantes, la riqueza en los evangelios no sólo se vuelve un peligro moral individual, es también un escándalo, máxime considerando el contexto social en el cual se sitúan los evangelios. Jesús predicaba en una sociedad agropecuaria y artesanal, con pocos intercambios mercantiles. La economía allí era una ecuación de suma prácticamente nula. La creación de riqueza para el pueblo era próxima al cero (lo que se producía se consumía, sin dejar apenas excedentes, es decir, ahorro o riqueza). Uno no podía enriquecerse verdaderamente sino a través del empobrecimiento del otro. La suma de ganancias y pérdidas se anulaba. De ahí que Jesús condenará sin más cálculos económicos al que acumulaba bienes, puesto que «segaba allí donde no había sembrado».

Y esto era así desde los albores de las civilizaciones. A pesar del lento desarrollo de los conocimientos, las técnicas de producción, los métodos de intercambio, etc., en general continuados desde el fin de la época post glaciario (en el séptimo milenio antes de Cristo), y de la aparición de la agricultura, la vida económica con crecimiento cero se prolongó sin cambios significativos para la mayoría de la población mundial hasta los albores del siglo XIX. En este sentido podemos apreciar por ejemplo que la condición material del campesino francés durante el reinado de Luis XIV no era sensiblemente mejor que la del campesino egipcio de la época del faraón Keops. También era comparable con la del campesinado de la India, con la misma escasez permanente de bienes y con hambrunas periódicas.

No es de extrañar entonces que la Iglesia, durante un período de casi mil o ochocientos años, no imaginara que la pobreza fuera erradicable, sino que la encaró como todo el mundo, como un fenómeno “normal”, que podía disminuir pero no desaparecer. Ello la llevó a esforzarse por todos los medios disponibles para aliviarla.

Al principio un malentendido

Ahora bien, llegados a finales del siglo XVIII, ella se encuentra con que comienza en Europa, en el centro mismo de la cristiandad, un cambio sin precedentes desde los albores de la civilización. Un modelo económico y político radicalmente nuevo, que combinará la máquina con la energía artificial, el modo capitalista de financiación y de producción con la democracia, permitirá la creación

y acumulación acelerada de bienes materiales. En menos de dos siglos este modelo provocará en los países que lo adoptaron un aumento espectacular del nivel de la duración de la vida. Los beneficios de la prosperidad social ya no se medirán en milenios o en siglos, sino en años.

Entre las innumerables consecuencias de esta verdadera revolución, que supera con creces a todas las conmociones políticas y económicas anteriores, es que por primera vez en la historia se puede incidir causalmente para luchar contra la escasez y la miseria crónica, para optar entre una sociedad masivamente igualitaria y suprimir, aunque a largo plazo, la pobreza, o incidir en los mecanismos causales de acumulación de riqueza de manera que unos pocos se enriquezcan a costas del resto.

Ahora bien, no creo estar muy lejos de la verdad si digo que la Iglesia no supo comprender en ese momento aquel decisivo viraje histórico. No comprendió ninguna de las grandes ideas y principios que presidieron esa verdadera revolución, en un primer momento, económica y después social y política. No profundizó en las nuevas leyes causales ni identificó a los actores del proceso. Y al no comprender dicho cambio, no supo ni estuvo en condiciones ni de conducirlo ni de adaptarse a él. Por eso en 1864, el Papa Pío IX, cuyo largo pontificado se extendió durante un tercio del siglo XIX (1846-1878), sólo atinó a establecer un verdadero catálogo de errores contra los que deberían luchar los católicos. En la octogésima y última proposición de ese *Syllabus* que resume a los otros, afirmaba sin vacilar que «el Pontífice romano (no) puede y (no) debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la sociedad moderna».

Para entender esta posición hay que recordar que históricamente existían motivos circunstanciales para un tal rechazo categórico. Es que la revolución industrial había llegado casi al mismo tiempo que la revolución política y cultural que empezó en la Francia que había intentado aniquilar al cristianismo, un proyecto que claramente perseguían los herederos declarados de 1789. Algo similar había unido antes la aparición del capitalismo con la reforma protestante. Y el desarrollo de las ciencias estuvo acompañado de ideologías anticristianas, desde el ocultismo de Francis Bacon y de la Royal Society hasta el cientifismo ateo del siglo XIX, pasando por la Enciclopedia y la «filosofía de las luces».

Aún más, durante la década de 1860, las ideas nuevas amenazaban incluso físicamente la supervivencia de la Santa Sede. Recordemos que para resistir mejor ante las diversas presiones, Pío IX reunió en 1869 el Concilio Ecuménico Vaticano I, que votó casi por unanimidad el dogma de la «infalibilidad pontificia», lo cual provocará el último cisma antes de la disidencia reciente de monseñor Lefèbre, el de los «viejos católicos». Pero el Concilio fue interrumpido por la guerra de 1870. El rey de Italia entrará en Roma el 22 de setiembre y convertirá dicha ciudad en la capital del reino. Pío IX se encerrará como «prisionero voluntario», en el palacio del Vaticano.

La Iglesia no comprendió los mecanismos del cambio económico social, y esa incomprensión la conducirá a una situación de crisis interna mucho más grave que las amenazas –fundamentalmente externas– de 1870.

La fuerza *utópica* que impregnaba los principios evangélicos citados al principio, de por sí capaz de revolucionar incesantemente cualquier sociedad en que exista la presencia cristiana, queda limitada en su eficacia por el hecho de que la Iglesia no consta solamente de ella, sino que incluye un segundo elemento parcialmente antagónico, el elemento *institucional*, de tal manera que la historia social cristiana se convierte en la historia de la tensión entre estas dos fuerzas o polos de tendencia contradictoria: la fuerza utópica evangélica y la fuerza institucional sociológica.

La tendencia institucional se mueve al contrario de la utópica, en dirección centrípeta tomando a la Iglesia institucional como centro, como meta y, en último término, como fin inmediato a la acción cristiana. Busca ante todo la preservación y el desarrollo de la Iglesia como institución. Adopta consecuentemente una actitud de defensa contra toda otra institución o movimiento que ponga en peligro su existencia, su progreso, su poder y su acercamiento a todo sistema que la favorezca.

La consolidación de la tendencia institucional de la Iglesia, cuyo proceso había comenzado con la adopción del cristianismo como religión del Estado romano por Constantino, llegará a su fase culminante en el medioevo (Siglo XIII) y en el apogeo monárquico de los s. XVI y XVII en España y Francia, cuando el Papa convirtió en vasallos políticos a los príncipes europeos y las grandes personalidades eclesiásticas rigieron la política de los estados europeos.

Al acotarse el elemento utópico por el institucional, significativamente ese poder nunca se utilizó para un cuestionamiento o para una transformación radical de sistemas sociales tan nefastos como el feudalismo y su institucionalización de la servidumbre y la monarquía con la generalización de la esclavitud. La acción social cristiana se limitó a un ejercicio asistencial de la caridad a nivel individual, que se tradujo en el florecimiento sin precedentes de las comunidades religiosas asistenciales.

A este apogeo eclesial sigue la derrota de la Iglesia frente al empuje incontenible del liberalismo en el campo *político* con la instauración de las democracias y en el *social* con la introducción de los derechos burgueses individuales y en el *ideológico* con el triunfo de la libertad de pensamiento para bien de la burguesía en desarrollo.

Esta derrota institucional de la Iglesia católica será un fenómeno histórico decisivo para entender el desarrollo de su pensamiento social. El libre pensamiento significó el resquebrajamiento definitivo del edificio monolítico de la ciencia medieval bajo el imperio de la teología y la independencia del mundo científico con la pérdida para la Iglesia de la clase intelectual. Significó además la pérdida del poder temporal político.

Toda la revolución mencionada se realizó de espaldas a la Iglesia y en contra de ella, en un ambiente abiertamente anticlerical. Esto fue lo que la Iglesia adujo directamente como razón para condenar el liberalismo en diversas ocasiones y en forma sistemática en el citado Syllabus de Pío IX. Evidentemente, ese rechazo se fundamentaba en una posición ideológica, basada en una identificación incondicional con el régimen monárquico y con su sistema social.

Los orígenes de la Doctrina Social de la Iglesia

La llamada «Doctrina Social», entendida como un cuerpo sistemático de enseñanzas elaboradas por el magisterio eclesiástico, surgirá en las entrañas de esta reacción católica antiliberal, adversa al racionalismo filosófico, al derecho positivo y al Estado secular, emergentes en el siglo XIX.

Será el pontífice León XIII (1878-1903) quien inaugura la “cuestión social” católica y quien, simultáneamente, plasma una doctrina antiliberal precisa. La misma fue expuesta en numerosas encíclicas como *Diuturnum Illud* (29 de junio de 1881); *Inmortale Dei* (10 de noviembre de 1885); *Libertas* (20 de junio de 1888); *Au milieu des sollicitudes* (16 de febrero de 1892) y *Graves de communi* (18 de enero de 1901).

En esa configuración ideológica antiliberal se impugnaba el liberalismo económico, la economía de libre mercado en su versión manchesteriana, debido a sus abusos y a sus efectos regresivos a nivel de una justicia distributiva que, como tal, podía posibilitar una superación de la “lucha de clases”. El combate a la libre competencia provenía, en buena parte, de una matriz antisocialista. Además, el antilaicismo se constituía en un componente indisociable de la óptica que reclamaba para la Iglesia el derecho de definir modelos sociales derivados y subordinados al dato revelado en la Biblia.

¿Cuáles eran los contenidos básicos de ese antilaicismo defensivo del siglo pasado? En general los argumentos solían tener un perfil crudamente restaurador. Algo así como lo que está sucediendo en este momento, aunque en otro orden, con la política vaticana del Papa actual. Se consentía por un lado la democracia política como una modalidad más de gobierno, pero se repelían sus principios en cuanto al origen de la autoridad y de la soberanía. Así, se rebatía la tesis que sostenía que era el pueblo –y no Dios– quien delimitaba la fuente de todo derecho y poder. En definitiva, se impugnaba a la democracia en tanto que ésta impulsaba un Estado secular que revertía la alianza entre la Iglesia y el Estado, instaurando una indeseada separación entre los mismos. Como botón de muestra basta este texto:

“Tiempo hubo en que las repúblicas se gobernaban según la filosofía cristiana, y en que el esplendor de la sabiduría evangélica y su virtualidad divina informaban las leyes, las instituciones, las costumbres, las clases sociales y las múltiples manifestaciones de la vida de los pueblos. Entonces la Religión de Cristo, mantenida en el rango de dignidad que le corresponde, florecía por todas partes, gracias al favor que le otorgaban los Príncipes y a la legítima protección de los magistrados. El Sacerdocio y el Imperio, en fausta concordia, dispensábanse recíprocamente sus buenos oficios. Organizada de tal suerte la sociedad civil, produjo frutos superiores a la mayor esperanza y su recuerdo subsiste y subsistirá imperecederamente, conservado en monumentos innúmeros que ningún ardid de los adversarios podrá alterar u oscurecer”⁽¹⁾.

(1) León XIII, “Inmortale Dei”, en *Encíclicas Políticas y Sociales de los Romanos Pontífices*, Los Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1961, p. 87.

Recién con Pío XII (1939-1958) tuvo lugar una significativa transacción del magisterio con la Ilustración, a través de la reivindicación explícita de la democracia política como forma privilegiada de gobierno⁽²⁾. Pero, sin embargo, en ese mismo período continuó la idea de impulsar un "orden social cristiano" en continuidad con la política de Pío XI, que mientras pretendía enfrentar al comunismo ateo se buscaban soluciones específicamente cristianas en el campo social y en el terreno del pensamiento. Florecen grupos como la Acción Católica, los sindicatos cristianos, etc.⁽³⁾.

¿Existe una «doctrina» social de la Iglesia?

En plena revolución industrial, León XIII, como la mayoría de los católicos, añora una sociedad rural y una cristiandad restablecida. Sin mayores elementos de análisis de "la ruina y la miseria moral de los obreros" que denuncia, propicia, medio siglo después de Marx, un reformismo moral. Encerrado en el Vaticano, condicionado por una formación teológica retrógrada, influenciado por un clientelismo mayoritariamente campesino y burgués de la Iglesia, asustado por las teorías socialistas, el papa publicará en 1891 su encíclica de título significativo, *Rerum novarum*, «el mundo en mutación», que ha sido llamada con justicia la «carta del trabajo». Es a partir de ese momento que se comenzará a hablar de una «doctrina social» de la Iglesia. Los cinco pontífices sucesivos contribuirán, con vacilaciones, contradicciones y hasta con cierto pietismo teocrático, a desarrollar los presupuestos de esa doctrina, conforme a las coyunturas y a las conmociones socioeconómicas que les tocó vivir. Pero la expresión no adquirirá carácter oficial, en cuanto a su materialidad, más que con la llegada de Pío XII, que designa con ella el contenido de los documentos, las iniciativas, movimientos, organizaciones posiciones y hasta opciones políticas de la Iglesia oficial. Todo ello señala una realidad más o menos coherente, con una continuidad despereja, que quedará consagrada por el Magisterio con el nombre de «Doctrina Social de la Iglesia» en una fórmula programática establecida recién por Juan XXIII en la Encíclica "*Mater et Magistra*" (n.59). Pero Pío XII ya había utilizado la misma expresión en repetidas oportunidades (29/abril/45; 23/oct./50; 14/set./52;...) urgiendo su carácter obligatorio.

Es necesario entonces analizar un poco el contenido conceptual o epistemológico del término "doctrina". Ello nos dará luz para entender el alcance de lo que preferimos llamar "*Magisterio* social de la Iglesia", al que -durante un período histórico, se identificó como "*doctrina* Social de la Iglesia".

En efecto, todo programa de acción que tenga metas concretas, para ser racional y eficaz, deberá exigir un esfuerzo previo de reflexión. Ello ocupará un

(2) Cfr. Weber, W., "Iglesia y democracia", en *Tierra Nueva*, N. 28, enero de 1979, y N. 29, abril de 1979.

(3) "Además de este apostolado individual, muchas veces silencioso, pero utilísimo y eficaz, es también propio de la Acción Católica difundir ampliamente, por medio de la propaganda oral y escrita, los principios fundamentales que han de servir a la construcción de un orden social cristiano...", En Pío XI, "*Divini Redemptoris*. Sobre el comunismo ateo", en *Acción Católica Española, Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid, 1962, p. 173.

lugar intermedio entre lo teórico y lo práctico. Dicho esfuerzo de reflexión previa es el que conduce a la formulación de una *doctrina*, que no es otra cosa que un programa abstracto de acción. Toda doctrina tiene por finalidad preparar una acción ponderada, teniendo en cuenta los antecedentes teóricos que la fundamentan, y la realidad concreta hacia la que se proyecta.

Esta distinción es importante en el plano teórico para la investigación a fin de defender la autonomía de las ciencias, de la moral y de la técnica. Tales autonomías son justas en cuanto expresan la identidad peculiar y los métodos propios de cada actividad. El doctrinólogo –en sus programas concretos de acción– debe tener en cuenta la primacía de la ética, pero no puede prescindir de las leyes científicas y de las normas técnicas para realizar un programa de acción que sea razonable. No basta la buena voluntad o virtudes morales para hacer una “doctrina”, y menos una “política”, realmente eficaz.

De esta “reflexión previa” surge precisamente una Doctrina, que tiene en cuenta todos los elementos teóricos y la primacía de la ética. De aquí surge también que una doctrina –como una política– tiene siempre un signo, se hace dentro del ámbito de una visión o intuición particular. A la luz de ella se hace, en definitiva, la síntesis final. Por eso se podrá hablar de una doctrina cristiana, marxista, liberal... pero no así de una sociología cristiana, liberal o marxista. Porque la *doctrina* es el punto de convergencia o armonización de principios morales, normas técnicas y leyes científicas, hecha en el ámbito de una intuición particular, con el ánimo de preparar racionalmente la política y la acción.

Toda doctrina, como “programa abstracto de acción” que se proyecta sobre una realidad, necesitará y reclamará una *política* para concretarse, es decir, un programa concreto de acción que, partiendo de una doctrina global, coordina las políticas particulares en orden al Bien Común.

Si evitamos aquí utilizar el término “ideología” por la ambigüedad e incluso equivocidad que le es inherente, no es sin embargo difícil hacerlo sinónimo de doctrina, tal cual la hemos definido. Y hasta podría llamarse ideología a ese paso o deslizamiento entre la doctrina y la política, sin olvidar –con las connotaciones marxistas– la posible interpretación falsificada de la realidad.

Por eso, como mero instrumento de trabajo en nuestro propósito actúa, nos parece bastante funcional la definición de doctrina (ideología) que aporta C. Eggers Lan: “Una interpretación del momento histórico que vivimos, con miras a solucionar los problemas básicos que en él se presentan”⁽⁴⁾.

Dada esta ambigüedad, no es de extrañarse que llega un día en que queda de manifiesto que la expresión “Doctrina Social” y la idea subyacente no sólo son imperfectas, sino equívocas. “El Concilio Vaticano II, en la Constitución pastoral de la Iglesia *Gaudium et spes*, eliminó intencionalmente la expresión «Doctrina» y la sustituyó por otras fórmulas léxicamente parecidas, pero deliberadamente distintas en cuanto a su significación: «enseñanza social del evangelio»: con lo que «enseñanza» reemplaza a «doctrina» y se hace una referencia directa al evangelio

(4) Eggers Lan, C. *Cristianismo y nueva ideología*, Edit. Jorge Alvarez, Bs. As. 1968, pág. 29.

y a su inspiración. Quedan disociados de este modo el sentido general de un contenido social consustancial a la economía cristiana y el sentido particular, históricamente datado, como análisis socioteológico, de las posiciones y de los enunciados proclamados por los textos pontificios desde León XIII hasta Juan XXIII, de 1891 a 1960"⁽⁵⁾.

Es notable constatar cómo la Constitución pastoral "*Gaudium et spes*" evita utilizar los términos "doctrina social". Hablará de "doctrina cristiana sobre la sociedad humana" (n.23) y distinguirá claramente entre "los principios de justicia y equidad, formulados por la iglesia a la luz del Evangelio, válidos para la vida individual y social" (n.63) y la acción política concreta de los ciudadanos así sean cristianos (n.76) a título personal.

Es por esto que algunos autores optan por desterrar la terminología que alude a una «doctrina» para hablar más bien de «Magisterio social de la Iglesia». «Esta (terminología) hace referencia directa a la causa eficiente de la elaboración doctrinal: *Magisterio*, y al campo donde se ejerce dicha actividad magisterial: *lo social*. Indirectamente, hace referencia también a su contenido, porque la función del Magisterio será siempre iluminar con la luz del Evangelio los signos de los tiempos (ver GS, n.3). Esa es precisamente la función del magisterio de la Iglesia, que debe distinguirse claramente de cualquier modelo político cristianamente inspirado"⁽⁶⁾.

Durante todo ese período que va de León XIII a Juan XXIII, no faltaron todo tipo de incidentes, al nivel de los textos, hasta que se llega a ese discernimiento que provoca, como vimos con el Concilio Vaticano II, una ruptura que va mucho más allá del terreno etimológico, abarcando verdaderos cambios de contenido. El Concilio significó una verdadera «revolución copernicana» que va mucho más lejos que esta querella de vocabulario. Afirmó que el mundo no está hecho *para la Iglesia*, que le daría doctoral, *doctrinal* y autoritariamente los modelos de su construcción y las leyes de su transformación, sino que la Iglesia está hecha *para el mundo*. La iglesia no enseñará sino a partir de las realidades de la historia, según el ritmo de las civilizaciones y las culturas.

Pero el asunto es que "no solo fue (re)introducido de manera subrepticia e indecorosa el vocablo estereotipado después de la promulgación conciliar (n.76), sino que además fue adoptado ingenuamente en otros documentos del Concilio, como el decreto sobre el apostolado de los laicos, dominado aún por la teoría del mandato conferido a los laicos bajo la obediencia a la «doctrina» recibida. La misma traducción latina favorecerá la confusión entre «enseñanza» y «doctrina», originalmente diferenciadas"⁽⁷⁾.

Sin embargo finalmente la claridad avanzará. La *Ilustración*, que con su "atrévete a pensar desde tu mayoría de edad intelectual, política y moral", y el *marxismo*, con su crítica de las ideologías en cuanto conocimiento deformado y

(5) Chenu, M.D., *La «Doctrina social» de la Iglesia*, Concilium, 160 (1980)533.

(6) Büntig, Aldo - Bertone, C.A., *Hechos, Doctrinas sociales y Liberación*, Ed. Guadalupe, Bs. As. 1971, pág. 160.

(7) Chenu, M.D., *ibid.*

deformante de los hechos sociales y de las intenciones políticas, ya habían marcado a fuego la cultura social de los cristianos. Aquella atmósfera cultural, caracterizada por la crítica ilustrada y esa nueva autoconciencia eclesial, cobró un rostro especial en las enseñanzas sociales.

En un texto modesto, pero sorprendentemente claro de la *Octogesima adveniens* de 1971, que hemos citado al comienzo de esta exposición, Pablo VI refrendará esta posición que afectará profundamente el magisterio:

«Frente a unas situaciones tan variadas nos resulta difícil pronunciar una palabra única o proponer una solución universalmente válida. no es nuestra ambición ni tampoco nuestra misión. Corresponde a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de sus países, iluminarla con la luz de las palabras inalterables del evangelio, extraer unos principios de reflexión, unas normas de discernimiento y unas directrices para la acción de la enseñanza social de la Iglesia tal como ha sido elaborada en el curso de la historia y concretamente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII sobre “la condición de los obreros”».

El concepto de “doctrina social” de la Iglesia apareció durante ese período como perteneciendo a la categoría de las ideologías y caduco. Era una doctrina que estaba situada en un tiempo y en un espacio particular, pero que no se daba cuenta de ello y se pretendía universal y perenne. Hoy somos más conscientes de las estructuras mentales al interior de las cuales la Iglesia expresó su fe. el hombre, que la Iglesia veía al servicio de un orden divino impreso en la naturaleza, se nos revela como creador de su propia libertad con la que engendra nuevos órdenes que le permiten o no devenir una persona. La historia ya no será una simple modificación de una esencia eterna, sino por el contrario, no existe otra naturaleza más que al interior del marco vastísimo de la historia. La fe no es una ideología ni es asimilable a una “doctrina” entendida en el sentido arriba explicado.

Es a partir de entonces, que la expresión se rechaza cada vez más decididamente. Ochenta años después de la *Rerum novarum*, Pablo VI presentará una declaración que, en continuidad con la enseñanza social, invierte de hecho el método empleado hasta entonces en esa misma enseñanza. Ya no se tratará de una «doctrina social» enseñada con vistas a su aplicación a unas situaciones fluidas y cambiantes, sino que estas mismas situaciones se convierten en el «lugar» teológico de un discernimiento que habrá de alcanzarse a través de la lectura de los “signos de los tiempos”. Se pasa de un método deductivo a uno eminentemente inductivo. Dirá con razón el P. Marie Dominique Chenu que “una operación concentra y define esta nueva estrategia: el discernimiento profético de los «signos de los tiempos», que constituye su orientación y su nervio, según la expresión evangélica acreditada por Juan XXIII y que ya ha entrado en el lenguaje corriente. «Signos de los tiempos» es, en efecto, el lema adecuado para caracterizar el esfuerzo nuevo de los cristianos en su hermenéutica de la sociedad y para cualificar la nueva conciencia de la Iglesia en el desarrollo de la historia actual”⁽⁸⁾.

(8) Op. cit. pág. 537.

En este mismo sentido, en una sesión de la Comisión Justicia y Paz celebrada en Roma (abril de 1967), monseñor Pavan, redactor de varias encíclicas importantes, subrayaba la continuidad entre las enseñanzas de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI: «Nada ha cambiado: sólo que se ha pasado de la teoría a la práctica, es decir, que ya no se sacan deducciones a partir de unos principios abstractos, sino que se observa la realidad, en la que se ha llegado a descubrir unas potencialidades evangélicas».

Ya no cabe una “doctrina social” que propugne una “tercera vía”, peculiar de la Iglesia entre el capitalismo y el socialismo. Hasta ha cambiado, llevando las cosas al extremo, la misma imagen de Dios. Ya no es el Dios que establece leyes desde la eternidad, y que gobierna imperturbable por su providencia. Este «deísmo» queda neutralizado por una nueva lectura del evangelio y sus elementos utópicos. La apelación al mensaje del evangelio aparecerá como motivación básica del compromiso de los cristianos en lugar de los postulados del derecho natural o de una *philosophia perennis*, tal como las proponía, con mucha coherencia, León XIII. Podemos afirmar en este sentido que la *Populorum progressio*, de 1967, por muy superada que esté, constituye hoy todavía un documento importante por el hecho de poner en tela de juicio las mismas estructuras mentales dentro de las que se había expresado antes la Iglesia.

Dinámica histórica del contenido del Magisterio Social

Si los evangelios no pueden «evolucionar», ya que consisten en exigencias éticas válidas para todas las épocas y situaciones, son un principio absoluto para el cristiano, por el contrario, “la enseñanza social de la Iglesia acompaña con todo su dinamismo a los hombres en esta búsqueda... Se desarrolla por medio de la reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes de este mundo” (OA 42).

Hemos señalado los profundos cambios en lo que se refiere al *método* y la *terminología* referidos al Magisterio social. Es pertinente señalar también que en cuanto al *contenido* dicho Magisterio irá evolucionando. Evolucionarán no sólo los elementos que estuvieron presentes en los primeros momentos (pongamos por caso la propiedad y la cuestión obrera) sino también su sentido, sus diferentes valoraciones, etc. en función del nuevo contexto histórico en que se integran. Digamos además que los distintos capítulos del Magisterio Social de la Iglesia no pueden considerarse como piezas aisladas, prefabricadas, que se van integrando, siempre inmutables, en un sistema (doctrina) susceptible de cambiar con el paso del tiempo. Porque a medida que dicho sistema evoluciona y que cambian los tiempos, cada uno de sus elementos recibirá una configuración diferente de la que poseía en un momento anterior.

Estamos ante un desarrollo no sólo en el sentido de una expansión de contenidos, sino también de una densificación de ellos. Acompañando las transformaciones que suceden en el mundo, la Iglesia se enfrenta a nuevos problemas. La “cuestión obrera” de León XIII se tornará en “cuestión social” con Pío XI, que a su vez alcanzará “dimensión mundial” con Pablo VI y con Juan Pablo II se transfor-

mará en un profundo “foso entre el área del llamado Norte desarrollado y la del Sur en vías de desarrollo”.

Las denuncias de las situaciones de injusticia son agudizadas paulatinamente y se observa a su vez un desarrollo en el análisis de los mecanismos y de las causas generadoras de esas situaciones. Al énfasis en las causas morales para explicar la “cuestión obrera” en tiempos de la *Rerum Novarum*, se llega en las últimas encíclicas sociales a introducir lo que hoy llamamos “causas estructurales” y a observar una distinción clara entre esas causas y las morales, que no se confunden, a pesar de que no pueden ser separadas, conforme analiza Juan Pablo II en su encíclica *Centesimus Annus* (n.38).

La misma evolución se puede también observar en cada concepto particular. Por ejemplo, tanto el concepto del derecho a la propiedad privada cuanto el concepto de la “persona humana” van asumiendo una verdadera centralidad en el Magisterio social. Su evolución es evidente. Si en la *Rerum Novarum* el derecho a la propiedad privada aparecía como un derecho natural, casi ilimitado, en las encíclicas posteriores sucesivamente se procurará limitar el alcance de tal derecho, recordando el principio patrístico del “destino universal de los bienes”, hasta llegar a la tajante formulación de Juan Pablo II en Puebla de que sobre cada propiedad privada pesa una “hipoteca social” y el deber de solidaridad inherente a toda posesión de bienes⁽⁹⁾.

Podemos sintetizar diciendo que el Magisterio social de la Iglesia trata de ser un puente que establezca la conexión entre los principios de la fe y el orden social. O, como dijo en una frase feliz Jean Yves Calvez: “El Magisterio social de la Iglesia es la respuesta histórica a un problema histórico”⁽¹⁰⁾.

Pero esto que parece simple nos pone de bruces ante una enorme complejidad para poder encontrar una coherencia y una unidad en ese Magisterio, que se pretendió convertir (y se vuelve a pretender ahora por parte de Juan Pablo II) en «doctrina». Y ello es así porque más allá de la atadura coyuntural de muchos conceptos a situaciones históricas coyunturales, debemos lidiar con la enorme y creciente abundancia de textos del magisterio social. Para tener una idea de esto, baste mencionar que desde León XIII hasta el Concilio Vaticano II (11 de octubre de 1962) hubo solamente tres documentos importantes (cartas encíclicas en este caso): *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891), *Quadragesimo Anno* (15 de mayo de 1931) y *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961); es decir, un documento cada 24 años.

En cambio, desde el Vaticano II hasta la *Centesimus Annus* ha habido ocho documentos importantes: *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963), *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965), *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967), *Octogesima Adveniens* (15 de mayo de 1971), *La justicia en el Mundo* (Sínodo de diciembre de 1971), *Laborem Exercens* (14 de noviembre de 1981), y *Sollicitudo Rei Socialis* (30 de diciembre de 1987); es decir, un documento cada 4 años.

(9) Discurso Inaugural, III.4, 28 de enero de 1979.

(10) Citado por Arturo García, en *Los fundamentos de la Doctrina Social de la Iglesia*, en Sal Terrae, 4(1991)303.

Como dato curioso, pero que viene al caso, la escalada en el número de discursos pontificios es igualmente notoria: de un promedio de 70 por año con Pío XII, hemos pasado a un promedio de 746 con Juan Pablo II (478 páginas anuales de Pío XII contra 3.626 de Juan Pablo II). Y esa abundancia no se puede justificar dado la escasa novedad de los contenidos que se ofrecen, puesto que responde a situaciones puntuales y coyunturales. Como no podía ser de otra forma, repiten conceptos ya expresados. Esto hace que ni siquiera los especialistas puedan digerir –ni incluso leer– todo ese caudal de documentos. Alguien aludía a esta situación, hablando con un latín macarrónico, de “*papellorum progressio*”. El problema es que esta auténtica inflación de documentos, como toda inflación, se devalúa y se banaliza.

Cualquiera que se haya abocado a leer estos documentos, se habrá dado cuenta que son densos, con vocabulario técnico e incluso académico, que no es el del ciudadano común. Y si recordamos que, a partir de la *Pacem in Terris*, todas las encíclicas sociales se vienen dirigiendo “a todos los hombres y mujeres de buena voluntad”, salta a la vista la contradicción y la dificultad.

Una visión panorámica «a vuelo de pájaro»

Entonces para no perdernos en el mar documental, podemos ver “a vuelo de pájaro” que León XIII consideraba la «cuestión social» como «cuestión obrera», es decir, como cuestión que concierne al mundo del trabajo y a la relación entre capital y trabajo, que él encara en realidad como relación entre patronos y obreros. La *Rerum Novarum* será considerada como la “Carta Magna” de la llamada “Doctrina Social de la Iglesia”.

Pío XI, con la *Quadragesimo anno* (1931), publicada entre las dos guerras mundiales para conmemorar el 40 aniversario de la *Rerum Novarum* y actualizar algunas cuestiones doctrinales, contemplaba la cuestión social como un problema que concernía en su conjunto al orden económico social, cuya regla suprema debía ser la justicia social y el bien común.

Pío XII en los famosos *Radiomensajes de Navidad*, desarrollará los conceptos de propiedad y su función social, el trabajo y su dignidad, la familia como célula básica de la sociedad, y la democracia como libre participación en la gestión pública.

Juan XIII, con la *Mater et magistra*, que conmemora el 70 Aniversario de la *Rerum Novarum*, abriría en 1961 la cuestión social a las dimensiones internacionales y a la relación entre los pueblos ricos y pobres. La *Pacem in terris* (1963), verdadero testamento universal de quien iba a morir pocas semanas después, es el primer gran documento sobre la política de esta nueva época, presentado como una gran propuesta a todos los pueblos, sin distinción de razas o ideologías, para empeñarse en la construcción de un orden mundial basado en la justicia y en el respeto de los derechos humanos. Pondrá a la justicia internacional como fundamento de la paz entre los pueblos.

Pablo VI, con la *Populorum progressio* (1967), introdujo en el magisterio social de la Iglesia la atención al problema del «desarrollo» y a las reglas éticas que deben atenderse para que sea un verdadero desarrollo integral humano de los pueblos,

plasmando la conocida sentencia de que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”. Con la *Octogesima adveniens* cambiará el método y la optica del magisterio social de la Iglesia.

Juan Pablo II dedicará toda una encíclica, la *Laborem exercens* (1981), al significado y al valor del trabajo humano, a su dignidad, a sus derechos, a las implicancias de carácter económico, político, social y familiar, hasta llegar a la espiritualidad y a la teología del trabajo. Relanzará la «doctrina social de la Iglesia» de manera amplia y orgánica con la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) en la que subraya la solidaridad a todos los niveles como propuesta cristiana para llevar a cabo un verdadero desarrollo planetario y plantea la estrategia de la nueva evangelización como primer aporte cristiano a ese fin. Con la *Centesimus Annus* (1991) intentará un balance del tiempo transcurrido desde León XIII con la optica social y planteará los nuevos desafíos de este fin de siglo a la luz de los recientes cambios en Europa.

A esta panorámica tenemos que agregar el *Concilio Ecuménico Vaticano II* que respaldó, a mitad de los años sesenta, la enseñanza social con la conocida Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes* (1965), donde vuelven a encontrarse relacionados todos los temas del magisterio social con una fuerte exhortación al compromiso apostólico de los cristianos. Finalmente señalaría también muy especialmente el *III Sínodo ordinario de obispos*, reunido en Roma en 1971, que se dedicó a la cuestión de «la justicia en el mundo». Bajo este título redactó unas conclusiones que el Papa Pablo VI hizo publicar inmediatamente en su totalidad y son una prolongación del Concilio y de la *Populorum progressio*. De la declaración del Sínodo, desgraciadamente olvidada con frecuencia, merece la pena resaltar ciertas frases-clave que nos permiten evocar aquel momento de la vida de la Iglesia. Por una parte, dice el Sínodo:

“Al escuchar el grito de quienes padecen violencia y se ven aplastados por los sistemas y mecanismos injustos, así como el desafío de un mundo cuya corrupción contradice el plan del Creador, hemos tomado conciencia, juntos, de la vocación de la Iglesia a hallarse presente en el corazón del mundo para anunciar a los pobres la Buena Nueva, a los oprimidos la liberación, y a los afligidos la alegría”.

Y por otra parte, completa la idea diciendo que:

“La lucha por la justicia y la participación en la transformación del mundo aparecen plenamente a nuestros ojos como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, que es la misión de la Iglesia para la redención de la humanidad y su liberación de toda situación de opresión”.

Comprobamos que desde León XIII hasta Pío XII –80 años de historia de la Iglesia– el tono del Magisterio Social es más bien polémico, cuando no abiertamente defensivo. Y se explica porque se elabora en confrontación con las grandes corrientes del pensamiento social de la época. Esto no obsta, con todo, para que se produzcan evidentes e importantes avances y aportaciones.

Al recorrer toda esta realidad con una visión panorámica no se puede menos que subrayar el carácter sumamente original de esos años al interior de la Iglesia: son años de auge de una nueva problemática, aunque dividida en un antes y un después por el Concilio Vaticano II con su voluntad de una más profunda inserción del cristianismo en la vida concreta de los hombres y de los pueblos. Por eso será en torno a la palabra «justicia» y al tema de la liberación de la injusticia donde finalmente aparecerán para nosotros, latinoamericanos, las importantísimas Conferencias episcopales de *Medellín* y *Puebla*.

Para la Iglesia de América Latina, 1968 será el año clave e inolvidable de Medellín, la II Asamblea general del Episcopado latinoamericano, que dedica al tema de la justicia uno de sus documentos principales, el cual produjo un enorme impacto. Puede decirse que Medellín encarna el momento en que cristaliza en la conciencia de las comunidades cristianas del continente con mayor número de católicos, la percepción nítida de las escandalosas injusticias que padecen sus pueblos, el sentimiento de la urgencia de un cambio social radical y de la obligación que tiene la Iglesia de ejercer en todo lo relativo a la justicia su propia responsabilidad.

Al mismo tiempo está en plena gestación la «teología de la liberación». Será en 1971 cuando aparezca la obra decisiva, *Teología de la liberación. Perspectivas*, de la que es autor el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez.

De esta manera comprendemos mejor el carácter evolutivo del Magisterio social. No se encontrará en Juan XXIII o en Paulo VI la problemática o el lenguaje de un León XIII o un Pío XI sino elementos valóricos nuevos, urgidos por las necesidades nuevas de los tiempos nuevos. Aunque todos se proclamarán inspirados en principios permanentes. Es evidente que el Magisterio social evoluciona, progresa, se desarrolla. Más aún, será esencial al Magisterio el evolucionar sin traicionar esos principios permanentes, porque su contenido no radica en formulaciones teóricas perennes, sino en una respuesta permanente a realidades nuevas. Que esto se haya logrado siempre no nos es evidente.

Conviene también recordar que el Magisterio social no agota todo el pensamiento social cristiano. Este se elabora sin cesar, a partir de la perspectiva de la fe que se proyecta sobre los desafíos de la historia. Es todo el pueblo cristiano quien va elaborando el pensamiento social en forma —aunque a veces inconsciente— progresiva.

Este Magisterio debe ser dialogal porque tiene permanentemente delante suyo —además de problemas concretos— determinadas doctrinas y/o ideologías que tratan de interpretarlos y solucionarlos. Por eso será fundamental ubicar cada documento en su contexto doctrinal e ideológico.

Este carácter eminentemente dialogal no sólo nos permite comprender su proceso de gestación y su crecimiento reciente, sino que es fundamental, además, para la interpretación de su contenido. Si Napoleón decía: “Dénme la frase de cualquier hombre célebre fuera de su contexto y lo hago fusilar”, del mismo modo, las formulaciones doctrinales, aún las más concisas y célebres del Magisterio social se harán difícilmente comprensibles fuera de su contexto social e histórico. No podremos entonces buscar respuestas a los problemas de hoy en documentos de 50

u 80 años atrás. Bien decía Pío XII (1 de junio de 1941) que “la Doctrina social orienta continuamente la práctica pero, a su vez, está orientada por la realidad”.

La restauración ideológica de la «doctrina» social

A lo largo de las dos últimas décadas, la entonces así llamada «doctrina social de la Iglesia» había suscitado las más diversas y adversas reacciones. Se rechazó cualquiera idea de una doctrina que pretendiera fijar, sobre una realidad social en permanente mutación, las grandes implicaciones sociales del mensaje evangélico en un conjunto coherente. Por eso se preferían expresiones más flexibles y menos definidas, como por ejemplo «pensamiento social cristiano», parecía que en el fondo existía un cierto pudor para usar la expresión y había cedido su lugar a un más amplio «magisterio social». Una evidente desconfianza le había convertido casi en un tema tabú, o por usar una cáustica expresión hegeliana, en algunos ambientes hasta se había convertido en una especie de “perro muerto” para la cultura católica⁽¹¹⁾.

Será Juan Pablo II quien, muy poco tiempo después de ocupar la silla de Pedro, trae entre sus proyectos el relanzamiento de la «Doctrina social de la Iglesia». Pone esta intención de manifiesto por primera vez en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla de los Angeles (1979):

“Confiar responsablemente en esta Doctrina social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella, es, en un hijo de la Iglesia, garantía de autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales... Permitid, pues, que recomiende a vuestra especial atención pastoral -dijo a los obispos reunidos en Puebla- la urgencia de sensibilizar a vuestros fieles acerca de esta Doctrina social de la Iglesia”⁽¹²⁾.

En mi opinión, estamos ante un enorme y sutil esfuerzo restauracionista, que tiene el peligro real de convertir el Magisterio en ideología. No podemos ignorar que el pontificado de Karol Wojtyla no se caracteriza solamente por la personalidad de su titular, sino también, y sobre todo, por el modelo de cristianismo que lo inspira. No podemos aquí analizarlo a fondo⁽¹³⁾ pero cabe advertir el proyecto de restauración de una doctrina y un cristianismo claramente basado en un modelo polaco. Cosa que no es de extrañar, por otro lado, dado el carácter excepcionalmente rico de la experiencia polaca y por la particular implicación de Karol Wojtyla en él.

(11) Buttiglione, Rocco, *Doctrina Social de la Iglesia e interpretación del mundo contemporáneo* (Instituto Internacional para la Doctrina Social, *La Doctrina Social cristiana*, Encuentro, Madrid, 1990, pág. 25).

(12) III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, BAC, Madrid, 1979 pág. 27.

(13) Ver Girardi, Giulio, *La túnica rasgada. La identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración*, Sal Terrae, Santander, 1991.

Lo que el papa considera como paradigmático para la humanidad de hoy en la experiencia polaca es, ante todo, el estrecho vínculo que existe entre la Iglesia y la historia del pueblo. Se trata de una Iglesia consciente de su misión de impregnar toda la sociedad y la cultura con el espíritu de Cristo; y aún más, una sociedad consciente del hecho de que sólo en Cristo y en su Iglesia católica puede encontrar la respuesta a sus interrogantes y a sus expectativas más profundas: "*La Iglesia llevó a Polonia a Cristo, es decir, la clave para comprender ese gran y fundamental realidad que es el hombre. De hecho, no se puede comprender al hombre hasta el fondo sin Cristo*", dijo en su homilía de la Plaza de la Victoria de Varsovia el 2 de junio de 1979.

El cristianismo vendría a reivindicar, en la vida y en la historia, el monopolio de sentido. Karol Wojtyla entiende que el *crístocentrismo* es el concepto clave de toda pastoral y de toda política. Pero lo entiende en referencia a la doctrina tal como la presenta la Iglesia católica y por lo tanto ya no se podrá distinguir, de hecho, del *eclesiocentrismo* católico. Y el *eclesiocentrismo* en este impulso restaurador se conjuga con el *eurocentrismo*.

De aquí surgirá un catolicismo combativo y valiente, que necesita una doctrina sólida y clara para su militancia moral y religiosa, tanto en el plano social como en el político. Un proyecto restaurador de la cristiandad se piensa así en antítesis al socialismo, pero al interior -aunque crítico- del capitalismo. La cristiandad será pensada, de hecho, como interna al alineamiento occidental, lo que le autoriza a caracterizar esa civilización occidental como «cristiana».

El modelo polaco de cristianismo y de sociedad dará la clave de lectura de la crisis actual de civilización y desde él se restaurará y se relanzará la verdadera «doctrina» social. De allí a crear una verdadera ideología sólo queda un paso.

¿Cómo recibimos muchos cristianos este intento de restauración? Fue justamente el P. Congar, en un famoso artículo, quien definió la *recepción* como "el proceso por el cual un cuerpo eclesial hace suya una determinación que no se dio a sí mismo, reconociendo una regla en la medida en que es promulgada y que conviene a su vida"⁽¹⁴⁾.

La *no recepción* por parte de la comunidad fiel no equivale necesariamente a una desobediencia; puede significar que esa determinación no atiende correctamente a la oportunidad del momento, o que no responde a las necesidades religiosas del pueblo de Dios. Sería importante, entonces, analizar las dificultades que las comunidades eclesiales más comprometidas desde su fe en América Latina han experimentado y experimentan ahora para recibir benévolamente el actual magisterio social pontificio. Pero ello ya no será tema de esta reflexión.

Lo que sí me parece importante señalar, terminando este itinerario por el Magisterio social de la Iglesia, es que resulta sumamente positivo el que la Iglesia más que como "Madre y Maestra", se defina ahora como aquella que "acompaña" a los hombres y a las mujeres de buena voluntad en su camino histórico. Y que

(14) Congar, Ives, M., *La «réception» comme réalité ecclésiologique*. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 56(1972)370.

expresión de este cambio significativo es el título dado al VI y último capítulo de la encíclica *Centesimus Annus* por Juan Pablo II: “El hombre es el camino de la Iglesia”.

Cabe también señalar finalmente, que la Iglesia ya no puede concebir una doctrina social como una «tercera vía» o alternativa al capitalismo liberal y al colectivismo marxista. Ella es ya muy consciente de que invadiría un terreno en el que no es competente. La Iglesia no tiene una solución técnica-concreta a los problemas históricos de la sociedad humana. Sólo puede ser compañera de búsqueda y de viaje de esa humanidad a la que ama profundamente, especialmente a sus miembros más pobres y marginados.

En consecuencia, la palabra de la Iglesia admite una aplicación plural porque, retomando una expresión de Juan Pablo II en la *Centesimus Annus* “no tiene modelos para proponer” (n.43) sobre lo que ha de ser el orden social y económico. Sin embargo ella puede y debe seguir acompañando a la humanidad en la búsqueda de un mundo más justo y fraterno, ofreciendo la riqueza de sus enseñanzas inspiradas en los elementos genuinos y utópicos de los evangelios.

SEMINARIO 1992 SOBRE PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO: PENSAMIENTO DE LA SOCIALDEMOCRACIA HOY

José Korzeniak

Los que tenemos alguna ocupación docente, y yo la tengo, nos gusta poder dirigirnos a un tema lleno de dificultades de diversa índole. El tema sería, según el programa que ustedes han llevado en este Seminario, el pensamiento de la socialdemocracia al día de hoy, o en el mundo moderno, en el mundo de estos últimos diez o quince años.

Quiero comenzar tomando algunas precauciones de terminología, precauciones vinculadas a las palabras, y precisamente a la expresión socialdemocracia. Esta es una expresión muy equívoca, no es unívoca - --como dicen los expertos en lenguaje--: es una palabra que se ha usado y se usa todavía hoy en sentidos muy variados. Y además, no solamente unos la usan en un sentido y otros en otro, sino que históricamente la expresión ha tenido acepciones distintas y eso todavía nos complica más.

Diría que una complicación adicional consiste en que es una palabra que tuvo en ciertas épocas un sentido más bien despectivo para algunos, y en otras épocas un sentido altamente positivo, para otros, o para los mismos que cambiaban de posición. Y eso hace muy difícil captar un planteo que intente recoger cuál es el pensamiento de la socialdemocracia en el mundo moderno.

Todas estas razones las explico para que se vean las dificultades del tema. Esto hace que trate de hacer una charla breve, no más allá de lo que ustedes puedan soportar, pero además pensando en que vamos a sacarle mayor utilidad a un diálogo o a algunas preguntas o discusiones que ustedes quieran plantear.

Entre este enredo de terminología vinculado a la expresión socialdemocracia, hay uno que me parece que puede ser el comienzo. La expresión socialdemocracia se ha usado tanto para denominar corrientes de pensamiento o partidos políticos, como para referirse a modelos de Estado. Es decir, se ha hablado históricamente del Estado socialdemócrata, o socialdemocracia, por oposición al Estado del siglo XVIII y de la mitad del siglo XIX.

El Estado de socialdemocracia se le ha identificado como en los primeros setenta años del siglo XX, hasta el año setenta, ochenta, como modelo de Estado, un modelo que sustituyó al modelo de Estado liberal clásico, o Estado liberal individualista. El Estado social democrático, o democrático social.

Ustedes saben que esto tiene en el mundo de hoy una nueva manifestación, como modelo estatal que reacciona contra el Estado de democracia social o Estado socialdemocrático. Ese modelo que los técnicos llaman neoliberal o neoconservador, que en muchos países se está proponiendo, y en algunos países se está instaurando. Es decir que se trataría de una vuelta, más o menos, al modelo de Estado que precedió al Estado socialdemocrático. Para resumir esto que he dicho:

En el siglo XVIII, la democracia liberal clásica instaaura a partir de la Revolución Francesa el modelo de Estado llamado juez y gendarme, el Estado ocupado sólo de fines primarios: justicia, la legislación, la defensa de la soberanía y del orden interno. Y nada más.

A fines del siglo XIX y siglo XX, ese modelo de Estado cambia hacia el llamado Estado de socialdemocracia, no de democracia liberal clásica, sino de socialdemocracia.

¿Qué supone ese cambio en lo básico, en resumen? La introducción en el capítulo de los derechos humanos de los llamados derechos económico-sociales, que no estaban en el catálogo de la Revolución Francesa, y supone también la intervención del Estado, más o menos intensa, en la economía de la sociedad. Eso forma el Estado socialdemocrático, o socialdemócrata, también llamado Estado benefactor. Tiene además otros nombres.

Desde el punto de vista ya no de modelos de Estado, sino del punto de vista de partidos socialdemócratas, ya no refiriéndonos a modelos de Estado sino a la democracia social aplicada como calificativo de los partidos políticos, el tema no es exactamente igual, aunque naturalmente está muy vinculado.

Los modelos de Estado han estado vinculados a los modelos de partido que han modelado esos Estados. No sé si este principio se capta claramente, pero si hay un partido con determinadas características que logra acceder al gobierno, impone al Estado una cierta forma, determinados caracteres. Entonces los modelos de Estado se vinculan con los modelos de partido. Pero esto no transcurre mecánicamente. no es lo mismo hablar de Estados de democracia social o socialdemocráticos que hablar de partidos socialdemócratas, concretamente.

Ustedes saben que históricamente el primer uso de la expresión partido socialdemócrata, en la época contemporánea se debe a Carlos Marx, si se llamaban socialdemócratas, quería decir que seguían la línea de éste, y que la seguían en el terreno lo más ajustado posible, o por lo menos que sus dirigentes creían que era lo más ajustado posible.

Entonces, originariamente, la expresión partido socialdemócrata iba dirigida a los partidos prácticamente fundados por Marx directamente, en varios países, o fundados por seguidores. Esta es la primera etapa de esta palabra, aplicada a partidos.

Ustedes estudiaron ya en este Seminario que a fines del siglo XIX, sobre todo a partir de un cambio de concepción política o de variante, figura el planteo de un dirigente muy importante del partido socialdemócrata alemán, concretamente el primero —no el más nombrado, pero sí el primero— que hizo este planteo fue Liebknecht, que era un dirigente predilecto de Marx, un ortodoxo de Carlos Marx. En un congreso del partido socialdemócrata alemán, si no recuerdo mal el

Congreso de Erfurt, ahí cambia. Y dice: hay ciertas cosas, que no pueden seguirse sosteniendo de la misma manera. No es posible sostener que el parlamento sea inútil. Al contrario –dice– si un partido socialdemócrata logra una buena mayoría parlamentaria puede encauzar un proceso gradual de reforma que conduzca al socialismo.

Ustedes saben que este es uno de los elementos típicos que generó el cambio de una ortodoxia: revolución prácticamente instantánea, por un proceso gradual. Y que esto fue desarrollado por un autor que seguramente sí ustedes lo estudiaron, que fue Bernstein, y que allí hizo un planteo en este punto muy desarrollado, en varias de sus obras. Y entonces, a partir de este momento, que lo podemos situar por mil ochocientos noventa y tantos, en este cambio de Liebknecht y después en los planteos de Bernstein, se produce lo que se llama el fenómeno del revisionismo; revisionismo en el sentido de revisar alguna de las cosas que los partidos socialdemócratas venían sosteniendo, y apuntando a la vida parlamentaria, a cierto gradualismo, a cierta revalorización del sufragio como un elemento legitimador de los gobiernos. Y entonces ahí aparece la palabra socialdemócratas cambiando de sentido.

Diríamos que los ortodoxos, históricamente, los que seguían siendo partidarios de mantener las teorías de los partidos socialdemócratas como en la época en que Marx los había fundado, sostienen esto de revisionismo y esto de socialdemocracia, y desde el punto de vista de los partidos ortodoxos se produce una especie de uso despectivo de la expresión socialdemócrata.

No sé si logro transmitir esta idea. Lo que originariamente en el campo de las ideas socialistas era el nombre que designaba a los partidos típicos del socialismo, pasa a ser después del revisionismo, de esa polémica de fin de siglo en Alemania, pasa a ser un adjetivo más bien despectivo, mirado desde el punto de vista de los comunistas ortodoxos o socialistas ortodoxos, como algunos se calificaban.

Yo diría que después de 1919, cuando está más o menos asentada la revolución en Rusia se aprueban lo que se llamó “Las veintiuna condiciones” impulsadas por Lenin, aprobadas por el Comintern, esas veintiuna condiciones incluían algunos puntos que generaron en casi todo el mundo una división de los partidos antiguamente llamados socialdemócratas, o socialistas, en dos tipos de partidos: partidos socialistas o partidos socialdemócratas de un lado, y partidos comunistas del otro. Esto se produce más o menos en la década del veinte, prácticamente en toda América Latina y en muchas partes de Europa. En el Uruguay, concretamente, el Partido Socialista que existía como tal desde 1910, en 1920 se divide en dos partidos, un Partido Socialista y un Partido Comunista.

Básicamente, en función de la aceptación o no de las veintiuna condiciones. Pero a partir de ahí se nota muy claramente el uso, desde el punto de vista de los partidos comunistas que, se supone, mantenían una ortodoxia mayor con los antiguos partidos socialdemócratas, los fundados por Marx, cuando decían a los otros partidos “socialdemócratas” lo decían no en un sentido de reconocimiento sino en un sentido más bien de acusación. Socialdemócrata como habiéndose apartado del socialismo.

No sé si ahora quedó más claro como la expresión “pensamiento socialdemócrata” originalmente era una expresión muy valorizada desde los campos de la izquierda y luego pasa a ser una expresión casi acusatoria. Y llegamos al mundo más moderno, yo diría al mundo de los años de la Segunda Guerra Mundial para adelante. Esta discrepancia entre partidos comunistas, que de algún modo invocaban, con razón o sin ella pero invocaban, ser los verdaderos seguidores de los partidos originariamente socialdemócratas, los partidos de la época de Marx que se llamaban así, y los otros partidos llamados o socialistas o socialdemócratas –como el alemán o como el sueco, que se llaman socialdemócratas– o partidos socialistas como hay en varios países; en el Uruguay se llamó Partido Socialista después de 1920, no socialdemócrata.

Esta polémica quedó como un reflejo muy claro, en dos organizaciones internacionales, yo diría hasta hace quince o veinte años, muy típicas: una la Internacional Socialista, que incluía e incluye partidos socialistas y partidos socialdemócratas, y otra la Internacional formada por la mayoría de partidos que gobernaban en la Unión Soviética, en Europa Oriental, y en algunos casos en Oriente (caso de China), que formaban otra Internacional, y que para simplificar los términos hablaríamos de Internacional de partidos comunistas.

Aparte de ellas, de estas dos internacionales, el mundo moderno tiene una Internacional Demócrata Cristiana formada por una gran cantidad de partidos demócrata-cristianos del mundo, y una Internacional liberal, de menos dimensión pero que también existe, y de algún modo opera.

Este es el panorama de organizaciones internacionales de partidos, mundiales llamémosle así, porque hay algunas organizaciones regionales. La que más reflejaría el pensamiento de la socialdemocracia sería la Internacional Socialista. La Internacional Comunista languidece, prácticamente hoy no existe salvo desde el punto de vista formal, no ha habido un acto de disolución oficial pero no existe. Los partidos comunistas ortodoxos que funcionan hoy día, podríamos hablar del chino, el cubano, el vietnamita, el de Corea del Norte, no funcionan en esa internacional, de hecho no funcionan.

Les pediría que si esta especie de explicación de lo difícil que es hablar de la expresión socialdemocracia sin aclarar todas estas cosas, si esto en lugar de aclarar les complica, que me lo digan, que me interrumpan y me lo digan.

Pero insisto: socialdemocracia en un principio lo referí a un modelo de Estado, no a un modelo de partido; aclarando que eso se vincula también a los partidos. Segundo, después vimos la evolución histórica de la expresión. como al principio, en la época de Marx y hasta unos años más tarde, era casi el nombre de los partidos que seguían a Marx en toda Europa –incluso en los Estados Unidos hubo un partido socialdemócrata marxista, dirigido por un señor De León– y como esa expresión después de la polémica de fin de siglo en Alemania, esa expresión en lugar de ser la determinación de la izquierda socialista pasa a ser una expresión que la izquierda comunista más ortodoxa la califica peyorativamente, despectivamente, como habiendo retrocedido.

¿Cuáles son los puntos que separaron y que separan, quizás, todavía, a la socialdemocracia de los partidos comunistas? Y acá tenemos que hacer otra

aclaración de terminología. Muchos partidos en el mundo, desde el campo de la izquierda, se niegan a aceptar que se pueda hablar de partidos comunistas y partidos socialdemócratas. Muchos partidos, entre ellos el Partido Socialista del Uruguay, entienden que también hay que incluir como una categoría específica los partidos socialistas. Y los diferencian de los partidos socialdemócratas.

Es decir, muchos partidos no identifican socialismo democrático con socialdemocracia. Para que ustedes vean hasta donde, en este juego de palabras, sobre todo por la representación mental que crean las palabras en la vida política, es un tema muy complejo, hasta vinculado a la semiótica. El Partido Socialista uruguayo, para dar un ejemplo, no acepta que se le califique de socialdemócrata. Dice no, que es un partido socialista, y por lo tanto es distinto de un partido socialdemócrata. Otros partidos socialistas no hacen esta distinción.

Y hay partidos socialdemócratas que dicen “nosotros somos socialdemócratas y este era el nombre que tenían los partidos socialistas de la época de Marx”, es decir reivindican que la socialdemocracia es la verdadera idea socialista, e incluso marxista. De manera que esto está lleno de dificultades de terminología.

Yo me hacía una pregunta: cuáles son los puntos, los puntos concretos, algunos de los cuales se discutieron en la polémica de la época de Liebknecht y de Bernstein, y otros que no se discutieron allí, que los plantearon por ejemplo los laboristas ingleses de fines del siglo pasado y principios de este siglo. Yo no sé si ustedes tuvieron oportunidad de dar este tema en clase. El tema de los ingleses, no lo dieron, por lo que me aclaran.

Tengo un poca la tesis, no demasiado investigada, de que el llamado revisionismo alemán de Bernstein está altamente inspirado en los laboristas ingleses, y sobre todo en una organización muy peculiar, que no era un partido político sino que era una especie de grupo de estudio, algo elitista, que se llamaba la Liga Fabiana; los fabianos ingleses, donde entraron personajes de la alta literatura inglesa, como Wells, como Bernard Shaw, no como grandes militantes políticos sino como figuras, que le dieron mucho renombre.

Creo que ahí, los fabianos, la Liga Fabiana, que era una liga de estudio, repito, de algún modo elaboraron muchas de las ideas de la socialdemocracia que se le atribuyen, porque hubo una polémica política muy dura dentro del partido socialdemócrata alemán, se le atribuyen más que nada a Bernstein. Pero me parece que el socialismo inglés tiene allí alguna incidencia.

¿Cuáles son los puntos, entonces? Para hacer una especie de esquema, que no responde a la realidad: —la pelea no fue exclusivamente en torno a estos puntos, ni estos puntos agotan las discusiones, pero para hacer más fácil la exposición diremos así— entre los partidos comunistas y socialdemócratas o partidos comunistas y socialistas. ¿Cuáles son esos puntos? Les voy a leer una enumeración no exhaustiva, no agota toda, ni en todos los casos la polémica era sobre los puntos, de pronto era sobre algunos de ellos.

En primer término, las vías de acceso al gobierno. Los planteos socialdemócratas y de partidos socialistas manejaban la vía de acceso si se quiere electoral, parlamentaria, la vía de acceso parlamentaria, ganar la mayoría del Parlamento y ganar en elecciones los cargos del Estado, esa era una manera de conseguir el

gobierno. No necesariamente una revolución instantánea por vías más o menos violentas. Ese era un punto de discusión.

Quiero decirles que la palabra parlamentaria, en esta época de la discusión revisionista de fin de siglo, no se usaba como se usa hoy para oponer régimen parlamentario a régimen presidencial. No. Vía parlamentaria se llamaba a la vía electoral de acceder a los cargos del gobierno como modo de empezar un proceso que terminaría en el Estado socialista.

No se hablaba de una de las formas de gobierno, que es la forma parlamentaria, que nosotros no practicamos. En Uruguay tenemos más bien un presidencialismo práctico, aunque en la teoría es un sistema con ingredientes parlamentarios.

Cuando a fines del siglo pasado, en Alemania y en otros países de Europa se discutía entre socialdemocracia reformista y socialdemocracia ortodoxa antigua, cuando se hablaba del parlamentarismo como un modo de acceso al poder, es decir, ganar cargos en el Parlamento, ganar cargos en el Poder Ejecutivo, no se habla de parlamentarismo en el sentido de un sistema de gobierno opuesto a otro llamado presidencialismo, que es como hoy se usa la palabra parlamentarismo. Por eso, tengan cuidado con esas cosas.

Otro punto de discusión entre la socialdemocracia y el socialismo antiguo ortodoxo o el comunismo: el tema de la dictadura del proletariado. Los partidos socialdemócratas clásicos, antes del revisionismo, decían que obtenido el gobierno, que sería por una vía en general instantánea o revolucionaria, había que instaurar un período, más largo o más breve, en el cual el proletariado tenía que imponer sus decisiones e impedir el funcionamiento pluralista de la sociedad, por lo menos pluralista de partidos políticos. En cambio la socialdemocracia ha sostenido la necesidad de que desde que se llega al gobierno se está expuesto a que haya rotación y pluralidad de partidos.

Otro punto fue el tema de las alianzas de partidos. Los partidos socialistas discutieron mucho si para gobernar o para acceder al gobierno era factible hacer alianzas políticas con partidos que no fueran socialistas o socialdemócrata como se les llamaba en aquella época.

Otro tema de discusión, ya perteneciente a la actividad sistemática y destacada de Lenin, era el tema del partido único y de la organización interna de los partidos. Lenin desarrolló con mucha fuerza una tesis —que se llama la tesis del centralismo democrático— como punto de organización de los partidos, internamente. Muchos partidos socialdemócratas de este siglo rechazaron esta forma de organización interna de los partidos por considerar que conducía al dominio de una burocracia partidaria, y no a una democracia partidaria. Aunque, bien aplicado, el centralismo democrático es correcto.

Y luego, otro de los puntos después de 1919, que dividió mucho a los partidos ortodoxos de la izquierda con la socialdemocracia, o aun con los partidos socialistas, fue la tesis del partido guía, uno de los puntos más polemizados de las veintiuna condiciones del Comintern del año 1919, que sostenía en uno de esos puntos que el partido comunista de la Unión Soviética de algún modo era un partido guía para todos los partidos de la izquierda mundial. Eso fue un punto muy

polémico, y quizás haya sido el punto que, concretamente generó la división de partidos –sobre todo en América Latina–, partidos socialistas por un lado y partidos comunistas por el otro.

Quiero hacer en cinco minutos una especie de reseña de cuales serían las principales ideas de la socialdemocracia del mundo de hoy. Si me permiten, diría que cuando hablamos de socialdemocracia vamos a tratar de abarcar ahora, casi como una propuesta de trabajo, como hipótesis terminológica, vamos a abarcar no sólo partidos típicamente socialdemócratas en el sentido de hoy, sino también partidos socialistas, que no aceptan que se les diga socialdemócratas pero que están dentro de ese movimiento general en el mundo de vincular estrechamente los conceptos de socialismo y de democracia.

Esta es una idea que tanto la manejan los partidos llamados socialdemócratas como los partidos llamados socialistas, e incluso la manejan varios partidos que hasta hace muy pocos años se llamaban partidos comunistas, como por ejemplo el partido italiano, aunque hoy no tenga esa denominación.

¿Cuáles son esas ideas? Una primera idea es la profundización de la democracia política, es decir la aceptación de que los gobernantes, por lo menos en un aspecto, se legitiman mediante un proceso de elección, de elección en sufragio universal, y que la intervención popular en esas democracias profundizadas no debe limitarse al acto de la elección, sino que debe ser un tipo de actividad de la gente, de la sociedad civil, que participe en toda la vida institucional del país de que se trate.

Por eso, entonces, en ese sentido hablo de una idea común a toda la socialdemocracia y a todos los partidos socialistas, que es la profundización del sistema democrático, es decir gobiernos legitimados porque las mayorías los eligen, pero además legitimación de la sociedad participando activamente en la vida política. Los partidos conservadores no aceptan demasiada participación; se limitan a sus momentos electorales y en ellos entregan o delegan en los gobernantes elegidos la potestad de gobernar. En cambio, repito, en el pensamiento socialdemócrata se entiende que esto debe ser profundizado a través sea de una participación activa, sea también a través de mecanismos de democracia directa que son constantemente impulsados por las socialdemocracias y por los partidos socialistas, y de alguna manera son no demasiado aceptados por los partidos conservadores.

Este es un fenómeno de los últimos quince o veinte años. Diría que lo clásico, a principios de siglo, era que los partidos conservadores impulsaran las consultas populares. Porque su dominio de la situación les permitía hacerlas de tal modo que prácticamente aseguran su triunfo.

Voy a mencionar un episodio uruguayo, que a lo mejor sorprende a muchos de ustedes. En términos generales, porque en estas disquisiciones no se puede mecanizar, en términos generales, repito en el sentir medio de la población uruguaya, las consultas populares son de tipo calificable como izquierdistas, y la negativa a las consultas populares o la oposición a ellas más bien es considerada como patrimonio de los partidos conservadores, más de la derecha. Hablando en estos términos sin ninguna connotación peyorativa. En Europa hay partidos que

dicen "somos de derecha" con gran orgullo. En esta zona, en América Latina, invocar la derecha es algo vergonzante. En el sentir medio del uruguayo o del rioplatense, incluyendo a Brasil, en América Latina diría, las consultas populares se consideran de algún modo izquierdistas o izquierdizadas, y la negativa o la oposición a las consultas populares se considera más bien conservadora. Sin embargo, esto es en los últimos años.

En el Uruguay, propiamente, un golpe de Estado es considerado una especie de manifestación conservadora, aparte de la quiebra institucional, se considera inspirado en propuestas conservadoras, aunque después derivó en otra cosa, ese golpe de Estado fue dado invocando la necesidad de hacer una consulta popular para reformar la Constitución. Me refiero al golpe dado por Terra en 1933. Fijense como un mismo mecanismo pasa de ser una institución que era propia de la derecha, como eran las consultas populares en el siglo pasado y los primeros años de este siglo, hasta el treinta tal vez, a convertirse, ese mismo mecanismo, en un mecanismo de "paladar" de izquierda.

Esto no pasa solo, en el tema de la consulta popular. El derecho de propiedad privada irrestricto, en la Revolución Francesa, era uno de los postulados de la revolución. Hoy día no admitir que la propiedad puede tener algún límite aunque sea leve, es patrimonio de los conservadores, de la derecha. Así que el derecho de propiedad privada, en la Revolución Francesa, era un arma ideológica de los revolucionarios, no de los conservadores, no de los partidarios del antiguo régimen. Hoy día es a la inversa. Y lo mismo pasó con las consultas populares.

Me explico. Gabriel Terra era Presidente de Uruguay en 1933. Quería reformar la Constitución. En esa época, la Constitución no se reformaba en plebiscito sino que se necesitaba que el Parlamento, por una mayoría especial aprobara la reforma. El Presidente sabía que no tenía esas mayorías en el Parlamento. Y entonces dijo: "Si el pueblo es soberano, voy a consultar al pueblo en un plebiscito, y que me diga si quiere o no quiere esta reforma", "salteando" al Parlamento. Y en nombre de eso, cuando el Parlamento reclamó, y dijo que eso era trampear la Constitución, dio el golpe de Estado, y disolvió el Parlamento.

De modo que en aquel momento la consulta popular fue un arma conservadora, o por lo menos empujada por sectores conservadores. Hoy día no es así. Por eso, en toda esta materia, hay que tener sumo cuidado en el manejo de las instituciones.

Esta primera idea de la socialdemocracia o del pensamiento socialdemócrata y socialista, es la democracia profundizada. En el Uruguay ha habido dentro del Partido Socialista una serie de trabajos, sobre todo uno que se llamaba Democracia Sobre Nuevas Bases, que desarrolla bastante este tema de cómo profundizar la democracia. No exclusivamente en el partido socialista, en otros partidos también se han escrito algunos documentos, políticos naturalmente, explicando en qué aspectos la democracia se puede profundizar en lo institucional.

Segundo aspecto: la socialdemocracia y los partidos socialistas están intentando plantear opciones de economía opuestas, distintas, como réplica a la opción que los técnicos llaman neoliberal o neoconservadora, a la opción que está de moda

ahora: mercado libre, privatizaciones a ultranza, a esa opción los partidos socialistas y socialdemócratas están planteando una opción.

Uno de los puntos del acuerdo es que hay ciertas áreas donde el Estado debe jugar un rol rector de la economía. Este es uno de los puntos que caracterizan al pensamiento socialdemócrata. Por eso no es casualidad que en la mayoría de los países donde hay procesos de privatizaciones fuertes, me refiero a los países latinoamericanos, las izquierdas se oponen a esas privatizaciones y las derechas, o los partidos más conservadores, las apoyan. Esto tiene que ver también con una elaboración, en ciernes si ustedes quieren, del pensamiento socialdemócrata.

En ese punto se habla y se elabora el tema de la planificación democrática del mercado. Hay un reconocimiento al mercado como elemento de la economía, pero partiendo de la base de que ese mercado no puede estar al servicio del interés individual sino al servicio del interés social. Para eso se habla de la planificación democrática, por oposición a la planificación excesivamente centralizada, que fue patrimonio del estalinismo.

Una cuarta idea característica de varios partidos socialistas, que sostienen que no todos los partidos socialdemócratas tienen una finalidad, en último grado, socialista. Quiero explicar este punto con algún detalle.

En la Internacional Socialista, que la tomamos como una organización que agrupa partidos socialdemócratas y partidos socialistas, allí dentro no hay homogeneidad ideológica. Allí hay partidos con muchas variantes. Es una organización que agrupa gran cantidad de partidos, ciento y tantos, y una de esas variantes, de algún modo acusa a la otra de que los partidos socialdemócratas, o algunos partidos socialdemócratas, no tienen la idea finalista de cambiar el sistema económico capitalista.

Es decir que son partidos que se proponen limar las áreas más groseras del capitalismo, pero no cambiar el fondo del sistema. Esto está muy vinculado a la socialización, o no, en última instancia, de los grandes medios de producción. Una idea de Marx que todavía pervive en una cantidad de partidos, entre otros en el Partido Socialista uruguayo, el argentino, el francés; no tanto el español, o no en el español.

Quiero terminar este esquema —porque me parece mejor que se hagan preguntas— diciendo que es probable, es una visión, que en materia de planificación económica la socialdemocracia al día de hoy no tenga una propuesta redondeada. Creo que es la conclusión que se puede sacar. Hay fermentos de estudio en una cantidad de partidos e incluso de organizaciones internacionales, pero no una propuesta redondeada.

Quiero decirles que en estos días se reunieron en Uruguay una cantidad de partidos de la izquierda latinoamericana, en una reunión que se llama el Foro de San Pablo, porque allí se hizo la primera reunión, y es notorio ver como en eso, que no es una organización, es un foro, un seminario de partidos socialistas y socialdemócratas, no hay una propuesta demasiado perfilada en materia económica, sino una propuesta que más que nada tiende a objetivos pero que, desde el punto de vista operativo, creo que todavía —por lo menos a nivel de los grandes

partidos socialistas y socialdemócratas del mundo— está en tanteo, en búsquedas diarias casi, para ver hacia dónde llegan.

Termino, aquí, y quedo a las órdenes de lo que ustedes quieran preguntar.

NOTAS SOBRE LAS IDEAS POLITICAS REPUBLICANAS EN EL RIO GRANDE DEL SUR DEL SIGLO XIX

Teófilo Otoni Vasconcelos Torronteguy (*)

1. Introducción

Estas pocas notas pretenden comentar la situación social de Río Grande del Sur, desde la Guerra Cisplatina hasta la Guerra de los Farrapos, en relación con el ingreso de las ideas republicanas en la región.

La Guerra Cisplatina, el odio a los portugueses y la Guerra de los Farrapos servirán de paño de fondo para el fortalecimiento del nacionalismo *gaúcho*. Este, por ironía, fue una de las bases de la hegemonía política de los grandes propietarios rurales.

Las guerras, la formación de un tipo humano mestizo (o gaucho), la economía regional y la influencia de los ideales de la república son los asuntos comentados en este artículo.

Por consistir el mismo en pocas informaciones, no se pretende, de modo alguno, dar forma acabada al tema. Lo que se quiere es que tales comentarios sirvan de pretexto para otros estudios de más aliento.

2. Comentarios

Debido al crecimiento económico, Río Grande de San Pedro pasó a Capitanía General con el nombre de Capitanía de San Pedro. Era importante en aquel año de 1807 fortalecer políticamente las guarniciones *sulinas*(**). Eran ellas las que garantizaban el dominio lusitano. El interés portugués era expandir el comercio del trigo y del charque.

Ingleses y portugueses se interesaban, cada vez más, por el comercio platino. En el puerto de Buenos Aires productos diversos eran disputados, en su venta y transporte, por intermediarios comprometidos con aquellos. Esos y otros motivos, que hablan respecto a la política de Portugal con su vecino, el Imperio Español, hicieron que Don Juan, en 1809, ordenara la invasión al Plata. En el año siguiente las Provincias Unidas del Río de la Plata iniciaron el proceso de independencia.

(*) Universidad Federal de Santa María (Brasil). Facultad de Historia.

(**) Del Sur. (N. del T.).

La intención porteña era conseguir la independencia del territorio del antiguo Virreinato del Río de la Plata bajo la hegemonía de Buenos Aires. Los paraguayos contestaron esa hegemonía y derrotaron a Belgrano. Mientras esto ocurría los cisplatinos quedaron divididos entre las influencias portuguesa y argentina. En 1811, Don Juan mandó invadir nuevamente el Plata. Tropas portuguesas y *gaúchas* sur-riograndenses lucharon en la Banda Oriental. A medida en que la influencia argentina aumentaba en Montevideo, las tropas luso-*gaúchas* se concentraban en la frontera. En ese período las luchas se caracterizaban por embates esporádicos mientras había gran agitación política en Montevideo. La política externa portuguesa exigía una definición en la cuestión de la Cisplatina. Por otro lado las luchas y el bandolerismo no se detenían. Don Juan aprovechó de la confusión de los orientales y en 1816 repitió la invasión. Los intereses de Buenos Aires en la Cisplatina ciertamente pasaban por el interés de los saladeros argentinos en disminuir el poder de los charqueadores sur-riograndenses, sus competidores. En este momento Inglaterra ya dominaba el comercio en el Plata y deseaba la paz, el orden social y el respeto a las leyes, pues la guerra y sus efectos colaterales dificultaban sus negocios. Los cisplatinos, en general, no aceptaban la dominación portuguesa. Creció el movimiento por la independencia del Uruguay. Sus líderes estaban ya comprometidos con Río de Janeiro en un momento, ya con Buenos Aires en otro. El clima social entre los *gaúchos* sur-riograndenses y los gauchos platinos era tenso. Los *sulinos* estaban envueltos en el contrabando de ganado, pues el ganado de la Cisplatina era de mejor calidad. La guerra, bajo este aspecto, interrumpía los negocios de los charqueadores. Por eso no podían permitir que la Cisplatina pasase a la influencia porteña; esto implicaría fortalecer una ya fuerte competencia. Hasta que apareciera otra solución, entendieron todos los implicados que en ese momento la guerra sería la mejor solución. El gobierno portugués en Montevideo trató de hacer alianzas con grupos orientales liderados por verdaderos caudillos que, armados con tropas, defendían los intereses de las familias más importantes de la Cisplatina. La independencia del Brasil alentó a los argentinos a unirse a la lucha de los orientales contra el Brasil. A partir de 1826, las luchas aumentaron considerablemente, envolviendo a todos los *gaúchos*. Recibieron hasta la presencia del propio Emperador del Brasil, D. Pedro I, de mercenarios europeos y tropas brasileñas de Río de Janeiro y San Pablo, amén de tropas portuguesas que se juntaron a la caballería sur-riograndense. El comando general de ese ejército fue dado al General Barbacena. Este oficial portugués resultó derrotado en la Batalla de Ituzaingó⁽¹⁾. Los *gaúchos* sur-riograndenses se indignaron con la actuación de Barbacena y con la baja calidad profesional de los soldados mercenarios y los otros portugueses. Estos hechos, durante años, fueron motivo de burlas, principalmente contra los portugueses.

La Guerra de la Cisplatina termina con la Independencia del Uruguay, en 1828. Fue la solución para pacificar la frontera, en el modo de ver del gobierno central de Río de Janeiro. Mas las huellas dejadas por la guerra fueron enormes. Soldados mercenarios, portugueses y brasileños, en el entender de los oficiales

(1) Armitage, João. *Historia do Brasil*, São Paulo-Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia, 1981, pág. 144.

gaúchos, no tuvieron el mismo desempeño militar que los soldados sur-riograndeses. Estos sobresalieron por su caballería. Como resultado de esto, el pueblo *sulino* armado se reconoció como pueblo guerrero. Fue el regocijo de los jefes militares y el orgullo de los peones-soldados.

Las luchas barbarizaban y empobrecían a las capas menos favorecidas del interior de Río Grande del Sur⁽²⁾; el gobierno provincial tuvo que costear parte de los gastos militares portugueses y, más tarde, de los mercenarios. Pesados desembolsos tuvo la Provincia al enfrentar la falta de recursos financieros, pues había prestado dinero para otras provincias del Imperio Brasileño; dinero éste que no fue restituido. Todos estos hechos, sumados a las restricciones comerciales que los grandes exportadores *gaúchos* tenían, colocaban a los sur-riograndenses contra el gobierno central. Fortalecióse la noción de identidad geográfica y política. En esa época ya estaba claro para las dirigencias *gaúchas* que las experiencias históricas de las poblaciones sur-riograndenses se diferenciaban de las experiencias históricas de las demás poblaciones brasileñas. Los *sulinos*, con las luchas de frontera, adquirieron no sólo una conciencia de identidad, frente a otras poblaciones brasileñas o platinas, en cuanto a los valores guerreros y diferencias geográficas y políticas, sino una clara noción de identidad cultural, íntimamente asociada a la responsabilidad histórica de todos los pueblos “gau-chos” del Continente. Esto desplaza la noción colectiva de la nación⁽³⁾.

Durante la paz que duró, en Río Grande del Sur, desde 1828 hasta 1835, sus poblaciones se esforzaron por reconstruir la economía damnificada. Avances significativos ocurrieron en la urbanización de Porto Alegre y demás centros urbanos, en la cría de ganado y en la industria del charque. Esto fue posible gracias a los esfuerzos particulares estimulados por el mercado externo. El gobierno brasileño continuó reprimiendo la economía *gaúcha*, tratándola, en el modo de ver de muchos, como extranjera. Después, con los gobiernos regenciales y sus intereses vueltos hacia la Corte, Río Grande del Sur continuó marginalizado en el escenario brasileño.

“...Es que, en la provincia sulina, el descomedimiento de la Regencia había permitido la formación de un amplio frente en que se agrupaban los señores de tierras y de ganado, destinado a resistir a una expoliación que daba a la provincia el tratamiento de país extranjero, por causa de la tributación”⁽⁴⁾.

Provincias como ella fueron olvidadas, pues estaban demasiado lejos de la “civilización”. Por eso, en ocasión de la Guerra de los Farrapos (1835-1845), los *gaúchos* fueron tratados como “horda de bárbaros”. Este preconcepto sirvió ideológicamente, por mucho tiempo, para justificar el oficialismo autoritario del gobierno central brasileño.

(2) Carneiro, David. *Historia da Guerra Cisplatina*, São Paulo, Nacional, 1946, pág. 249.

(3) Weber, Max. *Ensaio de Sociologia*, 2ª ed., Río de Janeiro, Zahar, 1971, págs. 201-202.

(4) Sodré, Nelson Werneck. *História Militar do Brasil*, 3ª ed., Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, pág. 114.

El pueblo de los *gaúchos* sur-riograndenses se formó en la guerra, en los alrededores de una frontera, físicamente determinada por los intereses ibéricos; él, con su experiencia histórica, consiguió establecer, entre los otros pueblos vecinos, una frontera cultural bien definida⁽⁵⁾.

La resolución de esa guerra fue la independencia del Uruguay en 1828. Con todo, según toda la bibliografía por unanimidad, un hecho sobresale y adquiere gran proporción e importancia. Este hecho fue la batalla de Ituzaingó, también conocida como batalla del Paso de Rosario. Esta ocurrió el 20 de febrero de 1827 entre los ríos Cacequí y Santa María, lugar próximo a San Gabriel, en Río Grande del Sur. Aunque los estrategas hayan volcado argumentos sobre argumentos, intentando dar como empate el resultado de la batalla, es innegable la derrota brasileña. Muchas veces ya tropas brasileñas y *sulinas* habían sufrido derrotas. Lo insoportable, para la época, fue que ella fue el resultado de la inoperancia del comandante Barbacena, según la mayoría de la oficialidad que luchó. La tropa brasileña se batió en retirada y con esto las pérdidas aumentaron. Después de la batalla los soldados y oficiales se rebelaron contra Barbacena; y si no hubiese sido por la intervención de respetables oficiales, la indignación habría tomado graves proporciones. La revuelta mayor estaba en la caballería de los *gaúchos* sur-riograndenses, compuesta de soldados que conocían la región, caballistas que estaban íntimamente envueltos en la guerra. Sus padres habían luchado en esta misma guerra; sus bienes, ganado, cereales y otros haberes se consumían en las requisas militares. Las labranzas y los campos estaban devastados de bienes y de hombres. Las mujeres e hijos de los peones-soldados quedaron a merced del bandolerismo. Para la tropa *gaúcha sulina*, el significado de la guerra era otro, diferente del significado que tenía para el imperio brasileño, para los mercenarios o para los demás brasileños que fueran allá a luchar. El significado de la guerra para los *sulinos* era el de dominar la frontera, promover el orden público, extender la cría de ganado como supervivencia de una economía que se transformaba de familiar, en economía de mercado, movida por el nuevo orden económico de los intereses de los charqueadores asociados a los grupos comerciales brasileños e ingleses.

Los jefes militares *gaúchos* eran propietarios de tierras y criadores de ganado; ellos estaban envueltos en el negocio del charque, que tenía puesto uno de sus pies en el contrabando y en la aguda necesidad de expansión de los rebaños⁽⁶⁾. Para los *gaúchos*, que se consideraban fuertes y valientes, aquella derrota representó una demostración de debilidad. Debilidad sin considerarse débiles; pero inseguros por tener comandantes ajenos a la realidad de la frontera. Inseguros por tener un gobierno distante, en Río de Janeiro, interesado en problemas más relacionados con la Corte y con los portugueses, que todavía tenían gran influencia en el imperio.

(5) Love, Joseph. *O Regionalismo Gaúcho*, São Paulo, Perspectiva, 1975, pág. 14.

(6) Cesar, Guilhermino. *O Contrabando no Sul do Brasil*, Caxias do Sul/Porto Alegre, Universidade de Caxias do Sul/EST, 1978, pág. 62.

La guerra define campos opuestos; de un lado quien asegura la lanza para el ataque y de otro lado quien queda frente a la punta mortífera. Cada lado se concentra, se identifica, y un pensamiento común crece. El colectivo toma un cuerpo único y comienza a expresar sin rodeos un discurso etnocéntrico⁽⁷⁾. Este siempre es alienante, en la medida en que corre para su uso ideológico por el segmento más privilegiado de la sociedad, en este caso, los grandes propietarios. Interesaba a ese segmento una identidad colectiva que tuviese una fuerza tal, que fuera capaz de hacer frente a otras fuerzas intervencionistas⁽⁸⁾. La guerra mucho sirvió para la formación de la noción de nación entre los sur-riograndenses. Esta joven nación no podría hallarse en fuga. La escena de la retirada brasileña, y por lo tanto, *sulina*, afectó a todo el colectivo, fue una catástrofe. Muchas derrotas habían sufrido los gaúchos sur-riograndenses. Pero, en aquel momento, cuando el colectivo iniciaba la síntesis de un reconocerse como nación, la derrota de la batalla de Ituzaingó tomó proporciones únicas. El general Barbacena condujo mal la tropa. El hecho de haber sido portugués, de haber sido derrotado comandando mercenarios europeos contratados por el imperio brasileño, fue sumado al ánimo de revuelta. Esta aumentó en cada uno de los *sulinos*, tomó formas de antipatía a los portugueses, principalmente, y después, a los demás extranjeros.

La Guerra de la Cisplatina, a mediano plazo, fortaleció a los grandes propietarios de Río Grande del Sur. La actividad de cría de ganado creció. Muchos agricultores, plantadores de trigo, después de 1820, cuando las plagas y sequías, se transfirieron para aquella actividad. La guerra facilitó el contrabando de ganado, aunque, por otro lado, colocó obstáculos a su transporte en las charqueadas localizadas más al litoral de la provincia. Muchos criadores de ganado enriquecieron con el juego de la guerra, mientras otros se empobrecieron. Los charqueadores detuvieron ganancias, y la población, que en general estaba compuesta por funcionarios, pequeños comerciantes, pequeños propietarios rurales y troperos, fue perjudicada por el conflicto. Las tropas militares confiscaron bienes, reduciendo a esos segmentos su capacidad para la cría, la recolección, y los bienes utilizados en la guerra.

Lo confiscado en forma de requisiciones militares nunca fue recuperado. La población civil sustentó a los soldados. Gran parte se empobreció y buscó abrigo en las grandes estancias, trabajando como charqueadores y puesteros. Era más barato, para el propietario, dar abrigo a esa gente que invertir en esclavos. Más allá de esto, los pobres mantuvieron un relacionamiento de camaradería con los oficiales-propietarios durante la guerra. Los desfavorecidos fueron objeto de discursos triunfalistas hechos por los jefes militares. La estancia como centro social comenzó a crecer, creciendo consecuentemente el poder de los estancieros. Creció el número de peones, changadores y puesteros; todos sin tierras o con la única certeza, en aquel momento, de que sus líderes eran *gauchísimos*, verdaderos jefes de una nación. Las epopeyas de las guerras del pasado construyeron, más que

(7) Goulart, Jorge Salis. *A Formação do Rio Grande do Sul*, 4ª ed., Porto Alegre, Martins Livreiro, 1985, pág. 81.

(8) Idem, págs. 32 a 83.

un pueblo, el poder de los grandes propietarios. La formación del sentimiento de nación, generada por las experiencias históricas de las poblaciones *sulinas*, fue influenciada por la épica guerrera. Estas poblaciones pasaron a sentir una fuerte sensación de identidad cultural.

El gobierno provincial repetía la administración de la antigua Capitanía colonial. La independencia de Brasil no representó para los sur-riograndeses lo que representó la independencia de la Argentina o el Uruguay para los platinos. Estos, sus gobiernos, sus propietarios rurales, rompieron con la metrópoli, España. En Brasil no hubo una ruptura con la metrópoli. Aquí el gobierno colonial se transformó en gobierno brasileño. Oficiales portugueses continuaron teniendo privilegios sobre los brasileños. En Río Grande del Sur no hubo una mudanza de gobierno de Capitanía para gobierno de Provincia. Las capas propietarias, privilegiadas de la sociedad, no absorbieron esto, con excepción de centros como Pelotas y Río Grande, tradicionalmente de influencia portuguesa. Aquellas se sentían disminuidas frente a los platinos. La idea que se tenía en la época era la de que los platinos estaban, políticamente, más avanzados que los sur-riograndeses. Oficiales, funcionarios y grandes comerciantes portugueses dominaban los centros del litoral. Esos centros urbanos siempre fueron legalistas. La sensación, para los grandes propietarios rurales de la campaña, era que la independencia estaba por hacerse todavía. Esa sensación era transmitida a los demás segmentos de la sociedad.

El gobierno provincial sufría del olvido político del gobierno imperial, la presión fiscal y la intervención directa en las exportaciones de charque. Reservas monetarias de la provincia fueron transferidas, a título de empréstitos, para otras provincias brasileñas: San Pablo, Río de Janeiro y Santa Catalina. Esos empréstitos nunca fueron devueltos⁽⁹⁾. El gobierno imperial perjudicó la economía de la provincia. Río Grande del Sur se resintió y comenzó a atrasarse en inversiones sociales frente a las demás provincias. La legislación brasileña pasó a discriminar a las poblaciones sur-riograndeses. Medidas imperiales comprimían la economía. Fueron creados tribunales militares especiales y toda la provincia fue colocada bajo leyes marciales (1829)⁽¹⁰⁾. Esto fue hecho en un período de paz, pues la Guerra de la Cisplatina ya había terminado. No se necesita ningún esfuerzo para concluir en qué medida las poblaciones *sulinas* se indignaron; más que esto, estaban dispuestas hasta a la revuelta. Mientras tanto la animosidad contra los portugueses aumentaba, pues ellos fueron identificados con el gobierno central.

El aumento cada vez mayor del mercado de charque estimuló a los estancieros a criar más ganado. Hubo necesidad de aumentar los rebaños. Las extensiones de tierras de buenos pastos constituyeron preocupaciones de los criadores de ganado, durante todo el período de paz (1828-1835) que duró hasta el inicio de la Guerra de los Farrapos. Antes de 1828, con certeza, la opción era la Banda Oriental y el

(9) Flores, Moacir. *Modelo Político dos Farrapos*, 2ª ed., Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982, pág. 112.

(10) Leitman, Spencer L. *Raízes Socio-Economicas da Guerra dos Farrapos*, Río de Janeiro, Graal, 1979, págs. 56-57.

contrabando fácil. Después de la independencia del Uruguay, los orientales comenzaron a enfrentarse en querellas internas, como por ejemplo las disputas entre Rivera y Lavalleja. El Imperio Brasileño se desinteresó de los problemas económicos de Río Grande del Sur. Río de Janeiro se transformó en centro de intrigas militares contra el emperador. Hasta 1828 en la provincia todavía se creía que habría compensaciones brasileñas en beneficio del sur. Ellas cubrirían las pérdidas causadas por la guerra. El tiempo pasó y lo que la provincia ganó fue la discriminación⁽¹¹⁾.

Antes de 1828, caudillos argentinos y orientales procuraron convencer a ciertos militares sur-riograndeses con la idea de separar la Provincia del Imperio Brasileño. Instigaron a la revuelta con claros gestos de ayuda platina. A primera vista, hacia una solución muy interesante. La separación de Río Grande del Sur con la ayuda de argentinos y uruguayos. ¿Por qué, entonces, esto no fue intentado en la época, cuando los propietarios estaban motivados con la Guerra de la Cisplatina y la caballería *gaucho* era notoriamente superior a las tropas brasileñas...?

La secesión sólo sería intentada más tarde, después de un período de paz. La Guerra de los Farrapos puede ser entendida, también, como esta tentativa, pero aconteció fuera de la influencia de Argentina o de Uruguay. Fue una guerra sustentada únicamente por la provincia *sulina*, sin aceptar ningún auxilio platino. Los intereses de Río Grande del Sur eran bien diferentes de los intereses de Argentina o de Uruguay.

En los siglos XVII y XVIII, con la distribución de las tierras, con la formación de las estancias y con el incremento de la actividad de cría, los propietarios formaron grandes tropas de ganado. Gracias a esas tropas, la industria del charque pudo establecerse y crecer. Ellas formaron los primeros capitales que fueron aplicados en las propias charqueadas y, más tarde, en la urbanización. La estancia pasó por transformaciones en el trabajo y la producción. El uso de esclavos ya existía en las charqueadas, pero era reducido en las estancias; éstas se servían de pocos changadores y de mano de obra familiar. Después de la Guerra de la Cisplatina, adventicios, puesteros y agregados, adensáronse en las grandes propiedades. La solicitud cada vez mayor de charque en el mercado externo estimuló el aumento de producción. Antes la estancia era auto-suficiente y utilizaba un trabajo casi familiar. Después pasó a ser dependiente del mercado externo y preocupada con el excedente de producción⁽¹²⁾. La sequía de 1830 y las inundaciones de 1834 en las charqueadas localizadas en las márgenes del San Gonzalo perjudicaron a los ganaderos y charqueadores. En contrapartida se valorizó el producto en el mercado internacional. La disminución de los negocios en el nordeste brasileño y las contradicciones de los gobiernos de Don Pedro I y Regencial hicieron que los charqueadores buscaran otros mercados. Los Estados Unidos en la época pasaron a interesarse por el charque, para uso interno y para el comercio con las Antillas. Río Grande del Sur pasó a vender el producto a

(11) Veríssimo, Erico, *O Tempo e o Vento*, I, 25ª ed., Río de Janeiro, Globo, 1986, pág. 193.

(12) Leitman, S. op. cit., pág. 104.

Estados Unidos, iniciando así un comercio directo, inclusive, de otros productos. Este comercio fue un incentivo para el aumento de producción. Mientras tanto, los saladeros del otro lado de la frontera, localizados en Uruguay y Argentina, disputaban los mercados externos a los productos sur-riograndenses. Inglaterra dominaba el comercio con el Plata y con Río de Janeiro. Los propietarios de la provincia eran rivales económicos de los propietarios rurales de más allá de la frontera⁽¹³⁾. Por esta razón los *sulinos* no aceptaron auxilio en la lucha contra el Imperio Brasileño. Habría sido un suicidio pasar a la influencia platina. De esa forma sí se arruinaría la economía de la provincia y los beneficios de los ganaderos y charqueadores desaparecerían. El continente se transformaría en una simple invernada para los platinos. Río Grande del Sur no quería esto. La única opción fue enfrentar solos al gobierno brasileño y adoptar una política de buena vecindad con los platinos. Más tarde esta opción fue puesta en práctica.

El 7 de abril de 1831 fue la "Milicia Ciudadana" la que hizo frente a las tropas de línea⁽¹⁴⁾ comandadas por oficiales portugueses. Don Pedro I fue derrocado por ella. En centros como Río de Janeiro y San Pablo el sentimiento nacionalista aumentó⁽¹⁵⁾. Este hecho creó una nueva esperanza en la provincia. El gobierno regencial estaría próximo de una política independiente y lejos de las antiguas fuerzas coloniales; lejos, por lo tanto, de la influencia portuguesa. Pero los desengaños vinieron pronto. La Regencia continuó con la política económica discriminatoria contra Río Grande del Sur, dado que sus representantes en la Provincia defendían los intereses de los portugueses y los propietarios rurales consolidaban su hegemonía. La creación de la Guardia Nacional en mucho colaboró con este hecho. La identidad entre el titular del comando de la milicia, esto es, el jefe militar, con el titular de la propiedad rural, fue el poder de segmento patrimonial.

Después de la Guerra de la Cisplatina la tropa *gaúcha* fue desmovilizada. Esclavos, libertos y mestizos no tuvieron compensación por haber luchado en la guerra. Quedaron marginalizados en un mundo social dividido y racista. En la cúspide estaban los grandes propietarios rurales. Ese "ejército" de desposeídos, desamparados, que habían sido utilizados en la guerra cuando fueran desmovilizados, fueron utilizados, en parte, como mano de obra barata, casi servil; con excepción de los esclavos que continuaron bajo régimen de servidumbre. Mientras tanto, el grueso de ese "ejército" fue condenado a otro tipo de marginalidad, al bandolerismo de las correrías de la frontera. Había urgencia en organizar esa violencia.

Los ideales que antecedieron a la acción de revuelta de los farroupilhas traducían deseos de libertad política, de rompimiento con el autoritarismo, con lo caduco de la época colonial, con la monarquía, con el absolutismo del Imperio, y después del Siete de Abril, el rompimiento con la Regencia y su farsa política. En este discurso farroupilha se encuentra la supervivencia extemporánea de los

(13) Idem, pág. 77.

(14) Holanda, Sergio Buarque de. "A Fronda Pretoriana". *O Brasil Monárquico*, II, São Paulo, Difel, 1985, pág. 315.

(15) Faoro, Raymundo. *Os Donos do Poder*, 1.ª ed., Río de Janeiro, Globo, 1987, págs. 298-299.

ideales de la Revolución Francesa casi medio siglo después. Fue una explosión de efecto retardado del iluminismo, pasada antes por las manos de los pensadores y ejecutores del “Risorgimento” italiano⁽¹⁶⁾. Los pensamientos de aquellos italianos llegaron a la provincia por intermedio de los carbonarios ilustrados. Estos divulgaron sus ideas en la prensa y en grupos de “lecturas”. Sin embargo los farroupilhas no deseaban solamente cambiar de bandera y de régimen. Deseaban modernizar Río Grande del Sur, introducirlo efectivamente en la economía de mercado, fuera del monopolio brasileño, a su vez sometido a Inglaterra. La acción fiscal y colonialista de Río de Janeiro perjudicaba los intereses de las capas propietarias del sur, pues interfería en las exportaciones de los productos de la provincia. Entre tanto, los farroupilhas deseaban una política económica perfectamente acorde con las relaciones internacionales con Estados Unidos. Asistimos al fortalecimiento de un ideal político ajustado con las relaciones comerciales; la República. El republicanismo en Río Grande del Sur no tuvo sus orígenes en el comercio con los Estados Unidos, pero encontró en él su fuerza. Fue la política de los caudillos platinos, vuelta hacia los ideales republicanos, la que influenció primero a los jefes militares sur-riograndenses. El hecho de que Argentina y Uruguay, en el proceso de sus independencias, pasaran de la colonia directamente al régimen republicano, pesó mucho en el análisis político hecho sobre Río Grande del Sur por sus líderes. Estos supieron esperar el momento político convulsionado del gobierno provincial, para contestar el Imperio. No fue difícil para aquellos líderes farroupilhas convencer a los pequeños propietarios y a la masa de los no propietarios para ir a la revuelta. Así, la gran mayoría se levantó en armas y formó batallones.

No todos los grandes propietarios adhirieron a la revuelta. Importantes líderes, jefes militares y muchos charqueadores fueron fieles al Imperio. Sin embargo, si tenemos en cuenta la duración del conflicto, podemos afirmar que la mayoría de los *sulinos*, independientemente de su posición social, apoyó la revuelta. La razón que se destaca es la de que ya había un ánimo colectivo propicio para la contestación del gobierno central brasileño.

La relación entre Río Grande del Sur y el gobierno Imperial, a partir de la Guerra de la Cisplatina, se fue deteriorando. Más allá de la típica resistencia al poder central⁽¹⁷⁾, cada vez más, buscó su identidad política. En esa búsqueda el colectivo fortaleció el poder de las clases propietarias de la sociedad en detrimento de las demás, en la consolidación de la ciudadanía.

Aunque Río Grande del Sur había tenido una formación tardía en relación al Brasil colonial, siempre presentó una relativa autonomía si lo comparamos con otras capitanías coloniales. Su formación histórica se diferenció y por eso su estudio también toma forma independiente de los estudios sobre las formaciones históricas de otras regiones pertenecientes al Brasil⁽¹⁸⁾.

(16) Flores, M. Op. cit., págs. 52 y 57.

(17) Witter, José Sebastião. *Partido Político, Federalismo e República*, São Paulo, Arquivo do Estado, 1984, pág. 104.

(18) Rodrigues, José Honorio. *O Continente do Rio Grande*, Río de Janeiro, São José, 1954, págs. 14 y 15.

El territorio de Río Grande del Sur es de fácil acceso. Siempre se temieron invasiones. Por este motivo cada estancia de la frontera era un fortín; mantenía puestos de observación, los "*mangrulos*" y hombres armados. Las luchas en la vecindad platina también asustaban a los *sulinos*. Muchos temían que la disputa en Uruguay entre Lavalleja y Rivera pudiese ser transferida hacia la provincia. Ese era otro motivo de la limitación impuesta a las correrías en la frontera. Todavía subsistían cuestiones de límites fronterizos entre Río Grande del Sur y Uruguay, que no habían sido resueltas en 1828.

El Gobernador de la Provincia, Antonio Fernandes Braga, no tenía el apoyo de toda la sociedad. El apoyo que recibió fue del ejército (que en aquellos momentos estaba con la tropa reducida por economías), y de los comerciantes asociados al charque y de la comunidad portuguesa. Esta mantenía un verdadero monopolio comercial. La mayoría de los estancieros estaban contra ese monopolio y contra el gobierno central que aumentaba la eficiencia de la cobranza fiscal. Esta actitud irritó los criadores de ganado. Como si esto no bastase el gobierno provincial amenazó con disminuir la importancia de los municipios y con esto disminuir la influencia de los estancieros. Entre tanto muchos de ellos se colocaban contra los farroupilhas por motivos diversos, como fuertes intereses económicos entre sí y con los comerciantes, específicamente los dueños de las charqueadas.

También hacían parte de la comunidad portuguesa oficiales de origen lusitano y otros restauradores, miembros de la Sociedad Militar, llamada por los republicanos "Espada china", traduciendo así el odio popular contra el elemento portugués.

En abril de 1835 se sucedieron varias manifestaciones hostiles a los portugueses en innumerables ciudades sulinas. El gobernador Fernandes Braga, en la Asamblea Provincial, acusó a los exaltados farroupilhas (republicanos) como los responsables. Los diputados discutieron el asunto y pidieron pruebas al gobernador. Este en reunión secreta se retractó y cayó en el desánimo.

Tropas integradas por los estancieros, oficiales de la Guardia Nacional, se concentraron en los alrededores de Porto Alegre. El 20 de setiembre de 1835, Onofre Pires y Gomes Jardim, jefes farroupilhas, atacaron Porto Alegre y vencieron a los imperiales en el combate de Ponte da Azenha. Fernandes Braga y los oficiales de la tropa de línea huyeron. Al día siguiente, Bento Gonçalves, comandando las tropas, ocupó la capital de la provincia. Fernandes Braga transfirió el gobierno provincial a la ciudad de Río Grande y fue sustituido por Araújo Ribeiro. Este último hecho colocó a favor del gobierno central al comandante Bento Manuel Ribeiro. Porto Alegre quedó bajo el comando de este militar-estanciero que, en la ocasión, al apoyar al nuevo gobernador, se colocó contra los farroupilhas. Por casi un año ambas partes convivieron en espera de novedades. Bento Gonçalves sitió Porto Alegre. Entretanto el general Neto derrotó a los imperiales en la batalla de Seival, 10 y 11 de setiembre de 1836, y en pleno campo de batalla proclamó la República Riograndense. El 20 del mismo mes la Cámara de Yaguarón confirmó la secesión, y el 5 de noviembre la de Piratini.

Bento Manuel Ribeiro, cercado en Porto Alegre, pidió ayuda a la flotilla de Greenfield; Bento Gonçalves enfrentó a los imperiales en la isla de Fanfa donde

fue derrotado y preso, enseguida lo enviaron a una prisión en Río de Janeiro y, posteriormente, a Bahía.

El 6 de noviembre de 1836 se realizaron elecciones en la nueva República y fueron electos: para presidente, Bento Gonçalves, pero, por estar ausente, respondió por el cargo José Gomes Vasconcelos Jardim; y para vicepresidentes Antonio Paula de Fontoura, José Mariano de Matos e Ignacio J. de Oliveira Guimarães. Gomes Jardim, presidente interino, constituyó el primer ministerio: Interior y Hacienda, Domingo José de Almeida; Marina y Guerra, José Mariano de Matos; y Justicia y Asuntos Extranjeros, J. Pinheiro Cintra. Ellos comenzaron sus actividades en la primera capital farrapa, la ciudad de Piratini. Después, en 1839, esta fue transferida para Caçapava. Todos aquellos hombres de gobierno fueron políticos republicanos de buena formación intelectual, que representaban los intereses de las capas sociales propietarias y comerciales.

La guerra duró casi diez años. En ese período, de 1835 a 1845, se sucedieron reveses en ambas partes. Los farroupilhas, por un lado, gozaban de las ventajas del apoyo popular y de las facilidades de la ganadería. Los imperiales, por otro lado, dominaban el único puerto *gaúcho*, Río Grande, y presionaban para impedir que los farroupilhas utilizaran el de Montevideo, dificultando la compra de armas y otros productos.

Después de la derrota de Fanfa, los farroupilhas sufrieron duras persecuciones de los imperiales. Este hecho generó mayor revuelta entre los *gaúchos* surriograndenses. El movimiento armado, que parecía morir con la prisión de su principal líder, tomó aliento. Los farrapos pasaron a dominar casi todo el territorio de Río Grande del Sur. La táctica farrapa era expandir el territorio ocupado para contar con el beneficio de un vasto campo de maniobra. La caballería supo explotar bien este beneficio. En mayo de 1838 los farroupilhas entraron victoriosamente en Lages, en la provincia de Santa Catalina. En el año de 1839 la marina farrapa, liderada por Garibaldi y Griggs, practicó el corso en los litorales de las provincias de Santa Catalina y San Pablo. En julio del mismo año, navíos imperiales fueron derrotados y las tropas gubernistas evacuaron la ciudad de Laguna en Santa Catalina. Republicanos catarinenses se aliaron a los farroupilhas y, en el día 25, fue proclamada la República Juliana⁽¹⁹⁾.

Bento Gonçalves huyó de la prisión nordestina en 1838 y presidió la República Riograndense hasta el año siguiente. El continuó como un líder importante, pero sufrió oposición interna. Bento Manuel Ribeiro se pasó nuevamente del lado de los farroupilhas. Otros jefes republicanos, Neto, Canabarro, Domingos Crescencio, Onofre Pires y Juan Antonio, se destacaron en innumerables victorias contra los gubernistas. Los años de 1838 y 1839 son considerados áureos en términos de victorias militares. En 1840 los farroupilhas fueron derrotados en San José del Norte, pero se recuperaron en la toma de Vacarias, en la Sierra, poniendo en fuga a Labatut y a Chico Pedro, jefes imperiales que dominaban la región hasta Passo Fundo. Muchos historiadores consideran a éste, el hecho militar más importante

(19) Spalding, Walter. *A Revolução Farroupilha*, 2ª ed., São Paulo, Nacional, 1980, págs. 150-165.

de la guerra. En el año siguiente Bento Gonçalves reasumió la presidencia de la República Riograndense.

En 1842 se realizaron elecciones para la Asamblea de la República. Pese a estar en plena guerra, concurrió el 75% de los electores a las urnas, inclusive los de la ciudad de Lages. El 5 de octubre los diputados tomaron posesión, reunidos en la tercera capital republicana, la ciudad de Alegrete. En febrero del año siguiente fue presentado el Proyecto de Constitución de la República⁽²⁰⁾.

En la Asamblea Constituyente las animosidades internas aumentaron. El vicepresidente Antonio Paula de Fontoura fue asesinado en febrero de 1843. Los opositores a Bento Gonçalves acusaron a este de haber ordenado el crimen; con eso la opinión pública se volcó contra el jefe republicano. Años después se supo que Fontoura fue asesinado por motivos particulares y no políticos.

Debido a la amistad entre Bento Gonçalves y Lavalleja, caudillo uruguayo, el Imperio Brasileño siempre desconfiaba de la influencia platina en la Guerra de los Farrapos. Con todo, la situación interna uruguaya era inestable, ora beneficiaba el contrabando de tropas y de armas, ora lo dificultaba. Otros líderes farrapos también mantenían estrechos lazos de negocios con uruguayos, como por ejemplo Onofre Pires y Sousa Neto.

En la voz corriente de la tradición oral, más próxima al folclore, se cuenta que Bento Gonçalves y Onofre Pires se disputaban las atenciones de una misma mujer. Ella era misteriosa, y esposa de un jefe militar oriental. No se sabe de cierto si fue por este motivo o por otro (pues Onofre Pires había hecho declaraciones ácidas contra Bento Gonçalves), que los dos antiguos amigos, en 1844, se batieron a duelo, resultando muerto Onofre Pires. Este episodio histórico, de triste repercusión para la República Riograndense, fue hecho inolvidable por el cuento "Duelo de Farrapos", de Simoes Lopes Neto.

Las hostilidades entre los jefes republicanos perjudicaban el movimiento de tropas y el mejor estudio político del Proyecto de Constitución, que no llegó a ser votado. Entre tanto, el caudillo argentino Rosas procuraba influenciar los negocios de la República. Esta rechazó todas las arremetidas argentinas, que tenían nítidas características intervencionistas. Más allá de esto, Rosas ya había conseguido, en parte, controlar el comercio uruguayo por intermedio de Oribe. Aconteció un hecho significativo: imperiales y farroupilhas dependían de las caballadas de Uruguay y de la Provincia de Entre Ríos en Argentina para el recambio de montas. Entre tanto, la política de Río de Janeiro era de cautela y el costo de las tropas legales se encarecía, pues era difícil competir con la costumbre tradicional de contrabando que campeaba entre los gauchos sur-riograndenses y platinos. En tanto, los *sulinos* tenían a Rosas, pues sabían de los planes argentinos de expansión territorial.

La división entre los farroupilhas y el duro invierno de 1844 debilitaron a los republicanos. Caxias, comandante general de los imperiales, supo sacar provecho de la situación y aumentó las embestidas contra las tropas *gaúchas* comandadas

(20) Laytano, Dante de. *História da República Rio-Grandense*, 2ª ed., Porto Alegre, Sulina, 1983, págs. 170 y 178.

por David Canabarro. Las tratativas de paz dieron inicio. El imperio tenía prisa en concluir las, pues la guerra estaba entorpeciendo los negocios brasileños e ingleses en el Plata. Los grandes propietarios también pasaron a desear la paz; había urgente necesidad de recomponer los rebaños *sulinos*. La industria del charque exigía esto, y, en la época, la demanda internacional del producto aumentaba. Caxías prometió suavizar las antiguas tasas fiscales que tanto motivo de revuelta fueron para los *gaúchos*, cuando la eclosión de la Guerra de los Farrapos. El 1° de marzo de 1845 se concretó la paz por el Tratado de Poncho Verde y los *gaúchos* eligieron su gobernador. Las deudas de la antigua República fueron pagadas por el Imperio; los esclavos-soldados fueron emancipados y otras medidas sociales que habían sido adoptadas por la República también fueron confirmadas. Los oficiales farroupilhas pasaron a ser oficiales del ejército brasileño. Más tarde la Iglesia nombró un obispo para Río Grande del Sur y ratificó los actos anteriores de la Iglesia de la República. Las desavenencias entre los estancieros, ocurridas en los últimos años de guerra, fueron motivadas por disputas personales de poder. Sin embargo, estaba adjunto el interés por administrar los bienes expropiados, principalmente el ganado, durante el movimiento de las tropas armadas. El ganado disminuyó mucho en cantidad en aquellos últimos años, estimulando, con esto, las disputas. Mientras algunos estancieros aumentaban sus fortunas, otros se empobrecían. En el período en que los sucesos bélicos y políticos de la República (hasta el inicio de 1843) fueron significativos, las capas propietarias actuaron de consuno, conforme al discurso de la época: unidas por el mismo ideal republicano. Sin embargo, los intereses económicos de la guerra eran acompañados por deseos de cambios políticos, conforme a la prédica republicana. Algunos estancieros, una minoría, abrazaron esa causa como una misión. No se puede decir lo mismo de la mayoría de ellos. Los grandes propietarios fueron movidos más por la revuelta contra el atraso económico, a que estaba sometida la provincia, que por los ideales de aquella prédica. Asimismo, todos los jefes estancieros, junto con la mínima ayuda material dada a los peones soldados, como ropas, armas, monturas, yerba mate, tabaco y aguardiente, y, a veces, salario, distribuían también la prédica triunfalista del ideal republicano. Este siempre fue motivo del patriotismo donde se explotó la idea de heroísmo y de valentía desmedidos del *gaúcho* guerrero. Tal discurso reconocía al *gaúcho* no propietario como héroe, el mejor de todos los soldados; en la práctica, sin embargo, no se reconocía la deuda social y el derecho a postular al acceso al mundo de los propietarios. El gobierno de la República distribuyó tierras, esclavos y ganado entre los estancieros farroupilhas. Las otras capas de la sociedad no recibieron estos beneficios. Los propietarios se aliaron a los esclavos, libertos, mestizos y campesinos blancos en la guerra. Sin embargo, no los reconocían como iguales y no actuarían como representantes, en la República, de los reales intereses de aquellos que estaban en las capas desfavorecidas de la sociedad⁽²¹⁾. Los intereses de la gran propiedad se sobreponían a los intereses de la nación. Las tropas farroupilhas podían haber retomado la región lagunera,

(21) Leitman, S. op. cit., págs. 150-151.

Caçapava y Pelotas, pero sus jefes estancieros preferían retornar a la campaña y defender sus estancias, que podían sufrir ataques de los imperiales.

Aunque entre los republicanos había profesores, periodistas, clérigos y abogados, los cargos importantes siempre fueron ocupados, en su mayoría, por estancieros. Todas las actividades de contrabando de ganado y de compra de charque para la República fueron hechas bajo el comando de los estancieros. Esto servía de intercambio de favores entre ellos. Al final de la guerra, muchos acuerdos secretos entre estancieros-comandantes y el Imperio Brasileño envolvieron recompensas económicas a cambio de la paz. Muchos propietarios, entonces, aumentaron sus fortunas. Ganaban con la guerra, y también con la paz. Los charqueadores igualmente se beneficiaban. Con la guerra, por la venta del charque que era hecha para los dos ejércitos, y los impuestos no siempre se pagaban. Con la paz, llevándose a cuenta el volumen de impuestos recaudados del charque. Se puede afirmar que la producción aumentó considerablemente y con ella las ganancias de los charqueadores⁽²²⁾. Para ellos el gobierno imperial también adoptó la política de los favores.

Los líderes republicanos se servían de la palabra *farroupilha*^(*) para auto-definirse. Ella no significaba que la guerra era de los desarraigados y sus líderes pobres, por el contrario, sus jefes eran acomodados propietarios. La retórica era para atraer la masa de trabajadores manuales a la formación de las tropas militares. Los liberales republicanos no tenían la intención de dejar al pueblo participar del gobierno. Los representantes del pueblo no eran de la misma situación social y económica que los no propietarios. El pueblo solo tuvo como opción "escoger", o mejor dicho: aceptar el liderazgo político de los estancieros⁽²³⁾.

El éxito de Locke entre los farroupilhas fue debido a los límites que el Estado debía tener. El ciudadano no debía tener su propiedad amenazada y los hombres del gobierno no podían perpetuarse en el poder. En el entender de los liberales el poder local estaba constantemente amenazado por el poder central. Justificando, con esto, la guerra⁽²⁴⁾. Tales pensamientos fueron transformados por los jefes en ideario, que no sólo dio base al movimiento armado, sino que dio base también a la relación de poder: aquel movimiento surgió de los estancieros. Ellos, por lo tanto, estarían investidos con las funciones de liderazgo. El pueblo por sí solo no sabría gobernar. Esta era la concepción republicana de la época⁽²⁵⁾.

Traducción de Enrique Coraza.
Revisión por Juan Manuel Casal.

(22) Roche, Jean. *L'Administration de La Province du Rio Grande do Sul de 1829 à 1847*. Porto Alegre, URGs, 1961, anexo 11, págs. 244-245.

(*) Harapienta, andrajosa. (N. del T.).

(23) Flores, M. Op. cit., pág. 34.

(24) Pesavento, Sandra Jatáhy. *Farrapos, Liberalismo e Ideologia, A Revolução Farroupilha: História & Interpretação*, varios, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1985, pág. 22.

(25) Torronteguy, Teófilo Otoni Vasconcelos. *O Limite do social no Território Sul-Rio-Grandense*, Tese de Doutorado, FFLCH/USP, São Paulo, 1992, pág. 77.

BIBLIOGRAFICAS

GINZBURG, Carlo

El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI.

Barcelona, Muchnik Editores, 1981, 256 p. (1ª ed. Einaudi, 1976)

I

Surgida desde la Historia social, abonada por el desarrollo de las demás ciencias sociales, la Historia de las mentalidades se abrió paso desde la década de los '60 en los medios especializados y a veces también entre un público más amplio, ávido de la nueva temática. Historia de las actitudes, creencias, comportamientos, Historia colectiva de lo que no es siempre consciente o escrito, de lo cotidiano, de lo sentido, en suma, de lo específicamente diferente o similar de las culturas de antaño con respecto a un presente que se interroga a sí mismo con un espíritu nuevo. En esa medida ella permite, también, reconstruir la vida y el pensamiento de los hombres anónimos, por lo menos de fragmentos de la masa social ajena al poder, y no solamente de las élites o de las instituciones por ellas dominadas, ensanchando de este modo el campo tradicional de estudio hacia lo que un concepto aportado por la Antropología cultural ha permitido denominar *cultura popular*. Por ese camino, la Nueva Historia, ha captado repertorios y metodologías muchas veces inéditos, incorporando un trascendente quehacer historiográfico que ya no es posible ignorar.

En esta línea se inserta Carlo Ginzburg, nacido en Turín en 1939 y actualmente docente de Historia Moderna en la Universidad de Bolonia. Ligado a las tendencias de la revista *Annales* y al Seminario parisiense de Le Goff, Ginzburg se vinculó además, desde 1960, al Instituto Warburg. Colaborador de varias revistas especializadas (*Studi medievali*, *Rivista de Storia Contemporanea*, *Past and Present*), es a la vez codirector de *Quaderni Storici*. Ha publicado, entre otros trabajos: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra il cinquecento e Seicento* (1966); *I costituti di don Pietro Manelfi* (1970); *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa dell'500* (1970); *Giochi di pazienza. Un seminario sul "Beneficio di Cristo"* (1975).

Aquí nos interesa analizar una de sus obras más difundidas: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, publicado en italiano en Turín en 1976 y traducido al español por Francisco Martín (Barcelona, Muchnik Editores, 1981) donde investiga fundamentalmente los procesos inquisitoriales llevados a cabo contra el molinero Domenico Scandella (alias Menocchio) entre 1584 y 1599 en la región del Friuli, de resultas de los cuales aquél fuera quemado en la hoguera.

II

En el Prefacio de su obra Ginzburg identifica el campo de su indagatoria, subrayando una distinción entre el estudio de las mentalidades y el de la *cultura popular*, donde ubicaría el caso de “su” Menocchio. Según el autor “lo que ha caracterizado los estudios históricos sobre la mentalidad es la recurrencia de elementos inertes, oscuros, inconscientes de una determinada visión del mundo” (p. 25). La racionalidad subyacente en la cosmovisión de Menocchio –por más que ella no sea en términos estrictos la misma que la nuestra– parecería oponerse a este concepto genérico que, por otra parte, no es compartido por todos los historiadores de las mentalidades. De todos modos, lo decisivo de la distinción estriba para Ginzburg en “la connotación decididamente interclasista de la historia de la mentalidad”, en su carácter “colectivo”, en su identificación de elementos comunes que atravesarían los distintos sectores sociales, y que él opone a un análisis particular de la cultura popular, para evitar “el riesgo de extrapolaciones indebidas”.

Aun sin pretender afirmar la homogeneidad de la cultura popular, “el clasismo genérico [afirma el autor] no deja de ser en todo caso un gran paso adelante respecto al interclasismo” (p. 26). Distinción teórica afinada, y útil a la hora de precisar objetivos, resulta en los hechos relativizada (o por lo menos, mitigada) por el reconocimiento que hace Ginzburg de la validez de la hipótesis de Bachtin sobre la influencia recíproca entre cultura dominante y cultura “de las clases subalternas”, de la que él mismo reconoce en su molinero a un típico exponente.

En efecto, el problema es intrínseco al estudio de lo que se llama *cultura popular*. El mismo Ginzburg pasa revista a las diferentes posiciones asumidas por los historiadores que se han abocado al problema: “aculturación más o menos deliberada” estudiada por Mandrou a través de la literatura de “colportage”; carácter alternativo de una cultura autónoma, defendido por Bollème a través de los mecanismos de esa misma literatura; “dicotomía cultural pero también circularidad”, puestas en evidencia por la obra de Bachtin sobre Rabelais.

Se trata, pues, de apuntar un problema que –como Ginzburg mismo lo define– comienza por ser metodológico: en cuanto el recurso a las técnicas de oralidad requeridas por una cultura popular básicamente oral, no es aplicable al estudio de épocas pretéritas, en tanto la escritura (como privilegio de la cultura dominante) opera necesariamente como uno de esos “filtros intermedios y deformantes” que no resulta posible eludir. Ginzburg se propone abordar la cuestión, empleando una técnica similar a la usada en su investigación acerca de los *benandanti*:

detectar en los interrogatorios inquisitoriales los elementos originales de las respuestas irreductibles al modelo preestablecido. Eludir así la estructura dominante a través de sus grietas aparece entonces como uno de los pocos caminos posibles, aún a riesgo de obtener resultados forzosamente parciales.

Queda la cuestión del objeto inmediato. ¿En qué medida el caso concreto de un individuo es representativo de la cultura de su colectividad? Ante el empuje de las técnicas cuantitativas en las ciencias sociales, ante el prestigio reciente “del número y del anonimato” aplicados al estudio del pasado, Ginzburg reivindica con acierto el valor de las técnicas cualitativas, de su “vituperado impresionismo” como necesariamente complementario. Y la reivindicación nos parece oportuna a la hora de evaluar cierta producción historiográfica que parecería hoy alejarnos de esa riqueza de lo concreto que es en definitiva la de la historia misma, cuya conceptualización o abstracción no debería perder de vista al hombre real que es el auténtico protagonista de la misma. También quizás a la hora de opinar sobre otro tipo de producción, de moda, donde la abstracción formal de cuño filosófico desemboca, más allá de algunos hallazgos interesantes, en lo que coincidimos con Ginzburg en calificar de “irracionalismo estetizante”. Ciertamente es que el caso del molinero Domenico Scandella es un caso atípico, dados su alfabetismo y sus heterogéneas lecturas; pero es la suya una “singularidad con límites precisos”, pues “De la cultura de su época y de su propia clase [como advierte Ginzburg] nadie escapa, sino para entrar en el delirio y la falta de comunicación”.

Al historiador, a su habilidad como tal, corresponde, pues, en primer lugar, descartar la locura de Menocchio, y luego proceder a descubrir dentro de su intransferible personalidad, lo que es prototípico de su cultura. El método utilizado para ello será el análisis de su mismo lenguaje, partiendo de la interacción entre lengua y cultura. Utilizando la tesis de Bollème acerca del desfase entre la lectura y el *modo* de leer y de asimilar, se plantea lo que será el método permanentemente utilizado a lo largo del libro: el análisis cuidadoso de los textos y su comparación con las interpretaciones del personaje que, más allá de una individualidad, más allá de un inevitable condicionamiento “culto”, remite frecuentemente a las herejías ambulantes y a través de ellas, a una *cultura rural común y oral* que resulta fragmentariamente iluminada a través del discurso.

III

A partir de la propia conciencia de Menocchio (“Yo soy de la opinión que hablar latín es un desacato a los pobres”), todo el libro es una reflexionada indagatoria sobre el lenguaje, un análisis de las significaciones (intelectuales, formales, psicológicas) de cada frase, pero también acerca de la oposición entre cultura escrita y cultura oral, del impacto de la imprenta sobre esta relación en el mundo moderno, y finalmente de la integración de ambas culturas en la historia general y en la particular del molinero.

El hilo conductor serán las diversas etapas de los juicios contra Scandella, exhumados por primera vez en los Archivos de la Curia Arzobispal de Udine. Complementando estos datos con los del Archivo Secreto del Vaticano, así como con los provenientes de fuentes obrantes en los Archivos del Estado de Modena,

Udine y Venecia, y una bibliografía especializada sobre la región del Friuli (recabada, fundamentalmente, en la Biblioteca Comunal de Lucca y en la de Udine), el autor se mueve con agilidad entre el análisis minucioso de las actas de los juicios, el contexto histórico friulano y los avatares biográficos del personaje.

IV

En el panorama histórico de la segunda mitad del siglo XVI, atravesado por el impacto de la Reforma, se constituyó en Europa un clima de ruptura que estalló en múltiples opciones y subversiones, que hicieron más que factibles las originalidades de conciencia, aún en el medio arcaico de la región friulana. Ginzburg se detiene un momento para descartar las relaciones del pensamiento de Menocchio con el luteranismo, y para señalar sus puntos de contacto y sus diferencias con el anabaptismo presente en los medios rurales inmediatos. El contexto friulano, que el autor conoce bien, es reconstruido en sus componentes sociales, políticos y económicos en una síntesis que pretende servir de soporte a las imágenes rudimentarias esbozadas por Menocchio. El molinero, en fin, es captado como estereotipo en situación especial dentro de la comunidad campesina (acreedores frecuentes, exento del trabajo de la tierra) pero también en su individualidad (intercalándose sus datos biográficos, familiares, patrimoniales, etc.) y en la originalidad de su personalidad (excéntrica, terca, polemista) contrastada con el estupor de los interlocutores campesinos llamados a testimoniar.

Pero la parte medular de la obra estriba en el análisis del mismo discurso de Menocchio: en primer lugar, la afirmación explícita de la validez de su propio raciocinio (“Esas opiniones que he sostenido las he sacado de mi propio cerebro”), que lo aleja de profetas y visionarios contemporáneos y lo remite a uno de los componentes típicos que Wakefield ha identificado en la cultura campesina (en el “radicalismo campesino”, según expresión del autor), o sea, precisamente, su racionalismo. En segundo lugar, las declaraciones del propio molinero o de sus allegados, permiten a Ginzburg detectar las lecturas de aquél, identificar su sumaria bibliografía, así como la red de lectores de la pequeña aldea de Montereale. Al respecto, las conclusiones (“es sorprendente que en una pequeña aldea perdida en las colinas se leyese tanto”, y “está claro que para aquella gente el libro formaba parte de la experiencia común”, p. 69) lo llevan a replantearse con cautela y cierta expectativa, el tema del alfabetismo en las culturas campesinas.

Entretanto, reconstruida la “biblioteca” de Menocchio, el historiador procede con rigor a la identificación de los elementos “doctos” contenidos en las ideas del molinero: son los conceptos, los términos, las frases, que nos conducen desde los evangelios apócrifos hasta las influencias más sutiles (como Servet o la Escuela de Padua). Pero es entonces, y en tercer término, cuando se llega a lo esencial, ubicándose en la misma línea de Umberto Eco, en el análisis del “error”, mejor aún, del desfase entre las lecturas del protagonista y sus propias conclusiones. Ese “tamiz que interponía inconscientemente entre él y la página impresa” es la clave que permite a Ginzburg encontrar, más allá de la propia creatividad de Menocchio, más allá de sus miedos y osadías circunstanciales, los datos que lo remiten a una cultura rural ancestral.

Ginzburg trabaja simultáneamente en los tres aspectos, a medida que la extravagante cosmogonía del molinero friulano va desplegándose ante nuestros ojos: su desmenuzamiento permite afirmar la tesis del autor, en el sentido que no se trataría de una elaboración procedente del vacío, sino de una reelaboración de corrientes doctas y populares, que constituyen el entramado de fondo. Frente a la circularidad indudable entre cultura de clases altas y cultura de clases subalternas, ilustrada por el autor en torno a ideas como la de tolerancia religiosa, el desafío estriba en aislar los componentes de esa cultura popular que se remite a un pasado remoto a través de la cadena de transmisión oral.

“Yo he dicho que, por lo que yo pienso y creo, todo era un caos [...] y que aquel volumen poco a poco formó una masa, como se hace el queso con la leche, y en él se formaron los gusanos, y éstos fueron los ángeles; y la santísima majestad quiso que aquello fuese Dios y los ángeles y entre aquél número de ángeles también estaba Dios creado también él de aquella masa y al mismo tiempo [...]. (p. 96).

La presencia de la metáfora del queso en la antigua cosmología india, recogida por algunos autores cultos del siglo XVII, lleva a Ginzburg a concluir la presencia de un núcleo mítico transmitido oralmente por generaciones, que afloraría en las palabras de Menocchio arriba consignadas. Las pruebas son débiles y no resultan descartables ni el azar ni la experiencia cotidiana que el mismo historiador reconoce. Sugerente pero difícil de probar, uno desearía mayor cantidad de elementos a la hora de juzgar un aspecto que no es menor. Por más que Ginzburg sea un estudioso del chamanismo de los *benandanti*, él mismo debe remitirse a “elementos ulteriores” de demostración.

Más sólido resulta en cambio el análisis conceptual de la cosmogonía del molinero, tanto a través de las densas metáforas empleadas, como de su propia duplicidad de lenguaje —el que dirigía a los inquisidores y el que utilizaba con los demás campesinos. Es allí donde se rastrean con autoridad los elementos de una cultura popular ya definidos como característicos: Dios universal (“El a todos ama y todos se salvan del mismo modo”, p. 107); naturalismo implícito en la noción de un Dios creador y creado a la vez, pero al margen de la vida de los hombres; materialismo subyacente (“cuando el hombre muere es como un bicho, como una mosca”, p. 116).

En este plano se opera la identificación en el pensamiento de Menocchio de un componente utópico (“deseaba que fuese un mundo nuevo y otro modo de vivir”, p. 128) que por su aspecto religioso de renovación integral del clero y la doctrina, se emparenta con las rebeliones campesinas que le fueron más o menos contemporáneas. Pero más allá de eso, Ginzburg, que analiza la expresión “mundo nuevo” relacionándola con el contexto histórico, utiliza las descripciones del paraíso hechas por el molinero a los inquisidores (siempre procediendo a través de las implicaciones de los términos, que nos remiten desde el país de Bengudí a las más cultas lecturas indirectas de las narraciones de descubridores) para concluir en “las profundas raíces de la utopía tanto culta como plebeya” (p. 136).

Asociaciones agudas y atrayentes, pero metodología a veces puramente intuitiva, cuyo peso en ocasiones sólo nos es posible aquilatar remitiéndolas a otras investigaciones del autor o de otros autores.

Ginzburg es consciente de los límites de su tarea (ver notas, especialmente, en pp. 232, 233) aunque propone con cierta razón una metodología con “nuevos criterios de verificación” que habría que elaborar en pos de un nuevo campo de investigación y a partir de la existencia de una documentación “heterogénea, incluso desequilibrada”. Sobre todo desequilibrada, pues el carácter mismo de irrecuperable oralidad preponderante en la cultura popular nos coloca en el terreno de los descubrimientos necesariamente fragmentarios y borrosos. Pero no por ello desdeñables, menos aún en el día de hoy en que las progresivas técnicas del psicoanálisis nos han enseñado a valorarlos.

En suma, un libro ágil, no erudito, pero serio y polémicamente renovador, donde la pesquisa paciente y el análisis cuidadoso de la documentación se alían a la fineza intuitiva para recuperar el dato disperso y el elemento aparentemente inasible, permitiendo al fin reconstruir, a partir de un caso concreto, la riqueza específica del universo que lo rodea.

Diana Bianchi

DARNTON, Robert

La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa

México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 269 p.

[Ed. original Nueva York, Basic Books Inc., 1984]

Robert Darnton ha sido profesor en la Universidad de Princeton, desde 1972. Fuertemente influido por la teoría antropológica de Clifford Geertz, ha intentado introducir en los países anglosajones algunas de las propuestas de la historia de las mentalidades francesa, aunque en una versión particular y reformulada, adaptada a la praxis historiográfica de su ambiente. Dueño de un estilo excepcional, Darnton logra siempre atrapar al lector, más allá de cualquier posible discrepancia, e introducirlo en el anfractuoso camino del “otro”, ese hombre histórico, siempre escondido y lejano, que en su obra busca develar.

El libro de Darnton está compuesto por seis capítulos que abordan distintos aspectos de la cultura francesa del siglo XVIII. Aunque de hecho casi independientes en su temática específica, estos seis “ensayos” encuentran su lógica común en los objetivos perseguidos por el autor al desarrollarlos, en la metodología usada para el abordaje de los distintos temas tratados, y en las coordenadas espacio-temporales en que se ubican, la Francia del Siglo XVIII.

Antecediendo y culminando estos capítulos específicos, el autor presenta una introducción y una conclusión que son, en sí mismas, un tema específico más, dada su densidad conceptual y a pesar de su brevedad: allí el autor plantea, además de

las motivaciones –personales y epistemológicas– que le llevaron a escribir el libro y a trabajar la temática que éste contiene, de los objetivos que la obra persigue y de la propuesta metodológica que lo vertebra, un verdadero desafío al lector en general y al historiador en particular: el intento de fundamentar teóricamente una “historia etnográfica”, esfuerzo que continua a lo largo de toda la obra, en las aplicaciones a los casos concretos.

I

Los objetivos primarios de esta obra, son expresados por Darnton en el comienzo mismo de su Introducción: “Este libro investiga la forma de pensar en Francia en el siglo XVIII. Intenta mostrar, no sólo lo que la gente pensaba, sino cómo pensaba, cómo construyó su mundo, como le dio significado y le infundió emociones”.

Esta declaración coloca inmediatamente el trabajo en el campo de la historia de la cultura, o de la historia de las mentalidades, o de la historia intelectual (o varios etcétera más posibles), un(os) campo(s) que la actividad de gran número de historiadores ha renovado en los últimos años, y que acepta casi tantas definiciones y delimitaciones como profesionales trabajan en él. El propio Darnton se encarga de precisar su punto de vista en este sentido. Distingue la historia de las mentalidades (o historia cultural, nombre que considera válido para la historiografía anglosajona) de la historia intelectual propiamente dicha: “En vez de recorrer el camino de la Historia intelectual la (presente) investigación recorre el territorio inexplorado que en Francia se denominó *l’histoire des mentalités*... Es historia con espíritu etnográfico... donde el historiador de las ideas investiga la filiación del pensamiento formal de los filósofos, el historiador etnográfico estudia la manera como la gente común entiende el mundo. Intenta investigar su cosmología, mostrar como la gente organiza la realidad en su mente y como la expresa en su conducta”.

Una vez definidos los parámetros de esta forma, Darnton diseña con precisión su(s) objeto(s) de estudio, y es quizás en esa misma selección y delimitación de su objeto, donde encuentro la mayor originalidad de la obra. Darnton no propone aquí temas “corrientes” o “habituales” o, mucho menos, “generales”. Antes bien, recorta de los repositorios documentales seis documentos muy peculiares que le sirven de instrumental para acercarse al Otro, para saber como pensaba. Ese Otro es, siempre, el hombre común, ya porque este sea desconocido, ya porque se trata de alguien famoso actuando en su ambiente cotidiano y no desde el mármol o la mitología.

Para acercarse a los campesinos franceses del siglo XVIII, elige los cuentos populares (Capítulo I. “Los campesinos cuentan cuentos: el significado de Mamá Oca”). Los campesinos parecen especialmente difíciles de rastrear, ya que “El mundo mental de los no ilustrados parece irremediabilmente perdido durante la Ilustración. Es tan difícil, sino imposible, situar al hombre común del siglo XVIII, que parece una necedad investigar su cosmología”. Pero alguna cosa sabemos de estos esquivos campesinos franceses del siglo XVIII: sabemos que relataban cuentos “junto a las chimeneas de las cabañas... durante las largas noches

invernales en la Francia del siglo XVIII” (sana costumbre que no hemos perdido aún los campesinos occidentales). El pretender acercarse a los campesinos de este modo implica, hasta cierto punto, la propuesta de que nos sentemos nosotros también, junto a esas antiguas chimeneas, a escuchar lo que esos otros hombres pasados tienen para contarnos de sí. El cómo entender lo que nos dicen, el cómo saber si lo que nosotros entendemos en los cuentos es lo mismo que entendían los oyentes originales, el acercamiento al saber y a la comprensión del otro histórico, es el asunto central de este ensayo. Con un enfoque de este tipo, Darnton no se acerca al campesino general, a un campesino “típico”, sino sólo al campesino sentado junto al fuego oyendo y contando relatos. Tampoco pretende Darnton crear una categoría genérica –capaz de abarcar todas las prácticas– para el campesinado del siglo XVIII, ni insertar al campesino francés en una tipología general o abstracta: en principio solo busca un camino para entenderlo, para saber quien era, “como construía su mundo” y, en todo caso, por qué lo construía de esta manera. Si los cuentos constituyen una vía válida de acercamiento al campesinado francés del siglo XVIII o no, es tema de encendida defensa para Darnton y de decisión del lector.

En el segundo ensayo, Darnton aborda la cultura de un grupo de artesanos del París de 1730, a través de un relato extraído de las *Anecdotes typographiques, où l'on voit la description des coutumes, moeurs et usages singuliers des compagnons imprimeurs*, de Nicolas Contant, donde se cuenta una historia bastante siniestra, la de una matanza de gatos, como si hubiera sido el hecho más divertido de la vida de los participantes, obreros imprenteros de la calle Saint-Séverin (Capítulo II. “La rebelión de los Obreros: la gran matanza de gatos de la calle Saint-Séverin”). Esta selección tiene características análogas a la del capítulo anterior. Darnton propone un acercamiento a la cultura francesa deciochesca por medio de un hecho particular y único, irrepetible, de la vida de ciertos obreros parisinos particulares, concretos. En el relato, leído a la manera de Darnton, los obreros imprenteros son “apresados” en su vida de relación entre sí, con sus patrones, con el mundo cultural que los rodea. Otra vez, la selección de un instante en la vida del Otro histórico y su lectura es el objeto elegido para acercarse a la cosmología del hombre común.

En el capítulo III (“Un burgués pone en orden su mundo: la ciudad como texto”), un texto de autor anónimo, publicado por Joseph Berthelé con el título de *Montpellier en 1768 d'après un manuscrit anonyme inédit*, es el instrumento elegido por Darnton para introducirse en la mentalidad de un burgués de provincias del siglo XVIII. Este texto constituye una descripción de la ciudad de Montpellier y fue escrito en 1768. En este texto particular y único –aunque pueda abundar literatura de las mismas características– en el cual un ciudadano común describe la ciudad en que vive leyendo en ella como en un libro la estratificación social, los modos de ver el mundo, su propio lugar en el mismo en relación a los lugares de los otros y los cambios que se avecinan, Darnton encuentra la “otredad”, allí donde todo debería ser más familiar y la misma no familiaridad le permite descubrir rasgos peculiares de la cultura que estudia. Si este hombre común, que además es un burgués, describe la ciudad que conoce y ama de una manera tan poco “objetiva”, desde el punto de vista de nuestra propia cultura urbana occidental

actual, esta misma diferencia debe ser el instrumento, la guía para introducirnos en el mundo mental del autor de la descripción y, presumiblemente, de quienes le rodean.

En el cuarto ensayo, Darnton elige la perspectiva de un inspector de policía, de un funcionario a quien se ha encomendado vigilar a “los filósofos” que habitaban en París entre 1748 y 1753. De la investigación que este funcionario, Joseph d'Hémery, realizara y de su contrición al trabajo dan prueba los 500 informes sobre distintos escritores (algunos totalmente desconocidos para nosotros). “Este archivo –sostiene Darnton– nos permite trazar un perfil del intelectual en el apogeo de la Ilustración, exactamente cuando empezaba a surgir como tipo social”, pero la apuesta en este capítulo es todavía más amplia: el profesor de Princeton busca aquí, también, la otredad del otro histórico, el otro del otro. Este archivo... “revela la manera como un funcionario ilustrado del Antiguo Régimen intentó entender este nuevo fenómeno...” En cierta forma, el escritor ilustrado es el otro del policía, aún cuando ambos están insertos en el mismo ambiente cultural y mental: el policía intenta crear, a través de sus informes, un cierto marco de referencia del mundo, ante una realidad que se presenta como nueva. De este modo, Darnton y su texto nos acercan al intelectual dieciochesco en uno de sus modos peculiares, el del espejo de un testigo ajeno (o relativamente ajeno) (Capítulo IV, “Un inspector de policía organiza su archivo: la anatomía de la República de las letras”). Otra vez el enfoque elegido es el de una visión particular, rara. La propuesta es siempre la misma: rastrear los modos en que los miembros de una cultura que nos es ajena, elaboran la realidad en que viven y ordenan el mundo aunque su modo de ordenar pueda parecernos tan tonto como cuando se refieren a Diderot como “un muchacho ingenioso pero extremadamente peligroso”.

En el quinto capítulo (“Los filósofos podan el árbol del conocimiento: la estrategia epistemológica de la Enciclopedia”), Darnton echa una nueva mirada a la vieja Enciclopedia y se aproxima a los enciclopedistas desde el punto de vista de la organización que dieron al conocimiento, en el “Árbol de Diderot y D’Alambert. Sistema detallado del Conocimiento Humano”. A partir de esta metáfora, bucea y nos guía en las nuevas concepciones que organizan el mundo y de las que los enciclopedistas son portadores, conscientemente portadores: “lejos de ser un compendio neutral de información... (la Enciclopedia) modeló el conocimiento de tal forma que se lo quitó al clero y lo puso en las manos de los intelectuales comprometidos con la Ilustración”. En su análisis, la estrategia epistemológica de los enciclopedistas es leída como estrategia de poder (“al deslindar el mundo del conocimiento, se propusieron conquistarlo”), de poder de construcción de una realidad nueva.

En el sexto ensayo (Capítulo VI. “Los lectores le responden a Rousseau: la creación de la sensibilidad romántica”), Darnton nos pone delante de un expediente del archivo de la Société Typographique de Neuchâtel, compuesto de 43 cartas que pertenecen a Jean Ranson, un rico comerciante de La Rochelle. Estas cartas revelan “un panorama único (el de) un lector que habla de sus lecturas mientras se dedica a los asuntos cotidianos de su vida en un tranquilo rincón de la provincia”.

Estas cartas nos introducen en uno de los más ocultos problemas de una cultura como la nuestra: la experiencia de la lectura (que es también el modo en que una cultura se difunde e impone) y en las relaciones únicas e irrepetibles entre el lector y el autor en el acto de encontrarse en el libro. En este encuentro, personal y tan difícil de rastrear, Darnton percibe una construcción de la realidad (en especial cuando, como en este caso, los modos del leer echan luz sobre la aparición de una nueva sensibilidad). Si se pudiera conocer el qué, el cómo y el hacia dónde de la lectura de una sociedad determinada, y Darnton se refiere a cualquier tipo de lectura, se lograría atrapar a esa misma sociedad en el acto más íntimo de su construcción cultural. Si en algún caso es imposible generalizar la experiencia revelada por un texto, ese caso es éste.

Esta descripción somera de los capítulos contenidos en el libro, nos da pie a preguntarnos, cómo o desde dónde Darnton realizó la selección de los mismos, así como a preguntarnos por su instrumental de abordaje.

II

En primer lugar, resulta claro que para Darnton, el criterio de relevancia de un tema o un documento es un asunto secundario o, más que secundario, imposible de establecer. Lo que hace más revelador de una cultura un texto que otro depende, en último caso, de aquello que el historiador está buscando, de la manera que el propio historiador construye el mundo. Darnton, que se plantea la búsqueda de la cultura de una sociedad pasada (la Francia del siglo XVIII), desde la perspectiva del Otro, de su constructor (tan evasivo, por cierto) y, para ello, prefiere buscarlo allí donde el Otro es más diferente de nosotros, donde el Otro está más lejos, donde es casi imposible que caigamos en la tentación de endilgarle al Otro nuestros propios modos de ver el mundo. Resulta muy claro que la matanza de gatos nos resulta detestable y que no comprendemos el motivo de la diversión que genera en los participantes; que ya no leemos las cosas que leía ni nos comprometemos con la lectura como lo hacía el comerciante de La Rochelle, que no construimos nuestras estrategias de vida a través de cuentos de hadas (aunque de esto último ya no estoy tan segura). Si era ello lo que se proponía, la elección de Darnton es muy acertada: decididamente, el otro no es asimilable directamente.

Otro aspecto que resulta marcado en Darnton es que la cultura que pretende abordar no se presenta a sí misma en los documentos —en ningún documento— entera, armada, claramente definida, para que nosotros podamos leer en ella con las pautas de un lenguaje familiar. Antes bien la realidad cultural (y toda la realidad) se presenta a los ojos del historiador como una serie infinita de particularidades, de casos únicos y nada autoriza a nadie a sostener que un gesto, un rasgo o un texto puede ser más significativo que otro para la comprensión de la “totalidad” que se busca. En última instancia, nada es generalizable, tal vez porque no hay un todo al que referirse. Esto mismo hace que Darnton descarte, a los efectos de selección de las vías de abordaje de su tema, la decisión entre cultura popular y erudita, división irrelevante desde la perspectiva de su búsqueda. Baudelerianamente, Darnton propone moverse en la realidad histórica como

en un bosque de símbolos, símbolos cuyo significado desconocemos e intentamos conocer, aun sabiendo que el idioma se nos escapa. “Proceder de manera contraria, establecer primero el idioma y después explicar las expresiones individuales, no parece viable. Nunca encontramos el idioma puro”.

Esta postura epistemológica no conduce a Darnton a un pesimismo cognitivo: “Pero la gramática general de otras culturas debe estar empotrada en los documentos que dejaron, y *debemos poder* exhumarla” (nótese, sin embargo, que no dice “podemos”). Darnton duda de la posibilidad de encontrar la o las “respuestas definitivas” (es decir, la Verdad) porque las preguntas que hace el historiador a la cultura pasada y, en cierto sentido a través del historiador, el presente al pasado, cambian constantemente, en una historia que nunca se detiene. Sin embargo, es precisamente en esa búsqueda infinita del otro que el historiador, al mismo tiempo, recupera y construye la historia misma.

III

Si la perspectiva desde donde trabaja, y lo que busca saber Darnton, resulta claro, el problema radica en el *cómo*.

Darnton compone su trabajo histórico dentro del territorio (por llamarlo de algún modo), de la historia de las mentalidades precisando su punto de vista con relación a este campo. Discute, sobre todo, con la corriente cuantitativista, especialmente fuerte en la historiografía francesa: “Los franceses intentan evaluar las actitudes contando: contando las misas por los muertos, las descripciones del purgatorio, los títulos de los libros, los discursos en las academias... Los números pueden ser fascinantes... Pero solo son síntomas producidos por los mismos historiadores, y pueden interpretarse de maneras muy diferentes... A diferencia de las estadísticas sobre precios en la economía, las estadísticas sobre la vida en la demografía, y las categorías profesionales en la historia social, los objetos culturales no son fabricados por el historiador, sino por la gente a la que estudia. *Necesitan ser interpretados, no contados*”. En este sentido, Darnton encuentra que la escuela francesa, deudora del marxismo y del estructuralismo, fracasa en su objetivo. Representa, para el análisis cultural, un camino cerrado.

Esta crítica nos pone nuevamente en el problema baudeleriano: el problema radica en la interpretación, es decir, en la lectura y decodificación simbólica de una cultura pasada, ¿pero cómo?. ¿Cómo realizar esta decodificación y cómo estar seguro de que ella, una vez realizada será correcta? Y, más aún, ¿cómo demostrar que esa lectura, a la que nos llevó nuestra investigación, es la lectura correcta?

En este terreno, Darnton descarta, para el historiador, la posibilidad de una decodificación psicoanalítica de las culturas pasadas. Y lo hace contundentemente, debemos decir. Aceptar, en definitiva, una decodificación como la que han hecho los psicoanalistas (aún Bettelheim), implica aceptar un hombre ahistórico: suponer que para nuestros ancestros un cuento de hadas o un concepto eran comprendidos y usados de la misma manera que nosotros los comprendemos y usamos. Aceptar el punto de vista psicoanalítico, supone concebir un hombre cuyo universo interior no ha variado mientras sí ha variado el mundo que construye. Crítica análoga al psicoanálisis tradicional ha realizado toda la corriente de la

antipsiquiatría y la obra de Guatari es significativa en este sentido. En definitiva, un hombre íntimamente inmutable no requiere ser decodificado por el historiador y si este trabajo fuera posible, los historiadores poco tendríamos que aportar. Las páginas que Darnton dedica a demoler la capacidad analítica del psicoanálisis para las culturas pasadas, resultan altamente disfrutables y convincentes.

Si Darnton duda de la utilidad de la cuantificación en el campo de la reconstrucción de las culturas pasadas y niega la validez de las decodificaciones tradicionales, se apoya en cambio en el aporte que puede hacer la antropología a la historia y paga una deuda importante a Foucault.

Parte del supuesto que la Antropología tiene problemas análogos a los de la historia de las mentalidades: no le es más accesible el mundo mental de una cultura contemporánea diferente de la propia al antropólogo, que el mundo mental de una cultura pasada al historiador. Si el antropólogo cuenta con la declaración verbal de miembros de esa cultura que quiere estudiar, el historiador cuenta con la biblioteca. Si un documento histórico es parcial, en la medida que trasmite una versión particular de la cultura, también lo es aquella del informador del antropólogo. Si son fragmentarios los documentos, también lo son las palabras y los rituales. Sin embargo, tanto el historiador como el antropólogo deben conocer al otro, partiendo desde su misma condición de Otro. "El género antropológico de la historia tiene su propio rigor... Esto se apoya en la premisa de que la expresión individual se manifiesta a través del idioma en general, y que aprendemos a clasificar las sensaciones y a entender el sentido de las cosas dentro del marco que ofrece la cultura. Por ello debería ser posible que el historiador descubriera la dimensión social del pensamiento y que entendiera el sentido de los documentos relacionándolos con el mundo circundante de los significados, pasando del texto al contexto y regresando de nuevo a éste hasta lograr encontrar una ruta en un mundo mental extraño...". Y es precisamente ésta la apuesta de Darnton en su libro sobre la cultura francesa. Un ir y venir constante entre el texto y el contexto histórico.

En el primer capítulo, transita Darnton entre los cuentos populares y la vida material de los campesinos, hasta lograr leer los cuentos como verdaderas estrategias de vida de los campesinos. En el segundo, lee en la matanza de gatos una forma de venganza del débil, los obreros imprenteros, contra los poderosos, los patrones. Venganza simbólica y ritual, pero perfectamente comprendida por unos y otros, ella encierra una forma de contestación social, y sólo puede ser entendida dentro de ciertos parámetros culturales y dentro de ciertas condiciones materiales y sociales concretas. Las estrategias del poder de los enciclopedistas, la lectura que se hace de Rousseau, el universo construido por nuestro policía del libro, todos estos actos, gestos y relatos se alimentan, en la interpretación, del contexto en que se produjeron. Las conclusiones del autor son, en algunos casos, más convincentes que en otros, pero siempre aplica rigurosamente su método, mediante el cual busca el "significado" de los actos y relatos que analiza. En última instancia es el significado, comprendido a la manera de Foucault, el problema último del historiador de la cultura.

Naturalmente que esta apelación al uso de la antropología por parte de los historiadores es relativizada por Darnton. Demasiado anglosajón para correr

totalmente el riesgo de su apuesta, se cura en salud, relativizando los alcances de su propio método, señalando el riesgo de error. No hay una sola teoría antropológica, y por tanto la selección de un instrumental de este tipo, siempre depende del historiador particular. Salvo ciertos puntos básicos, que son comunes a los antropólogos, la falta de una teoría general impide al historiador una asunción total de esta metodología. "El camino de una historia totalmente antropológica no está a la vista". Esto no quita que, para Darnton, "... los historiadores deberían advertir que las culturas modelan las maneras del pensar, aún en el caso de los grandes pensadores (tal como postula la antropología). Un poeta o un filósofo puede llevar el lenguaje hasta sus límites, pero en cierto punto se tropieza con la última frontera del significado. Después de esto se encuentra la locura, que fue el destino de Hölderlin y Nietzsche". Y, en definitiva, la apuesta metodológica se mantiene: "...una coyuntura más productiva podría ser el orientar la historia cultural hacia una nueva dirección: la antropología", en lugar de seguir por los caminos tradicionales.

El problema más serio de esta metodología y de su aplicación práctica, tal como Darnton la usó en su trabajo, es la imposibilidad de probar que lo que se dice es cierto. Problema que Darnton no logra resolver. Sin embargo, "Las visiones del mundo no pueden determinarse mediante pruebas". Entonces ¿cuál es el criterio de verdad? Pienso que lejos del camino científico tradicional de la demostración empírica, tan seguro y familiar para los historiadores y para todos los miembros de nuestra cultura, Darnton opta por la rigurosidad del razonamiento y la verosimilitud del discurso del historiador, elementos que componen también el discurso científico. De hecho, las respuestas concretas dadas por Darnton en los seis capítulos de su libro, si bien no están demostradas empíricamente, son verosímiles: componen una lectura posible de las actitudes mentales de ese hombre desconocido que el historiador busca.

Como conclusión creo que este libro realiza un aporte muy importante en varios campos: sin duda, en algunos casos más que en otros, logra dar al lector una comprensión profunda de algunos aspectos de la cultura francesa del siglo XVIII. En segundo lugar, si bien el método propuesto resulta impreciso (Darnton utiliza demasiadas metáforas para definirlo), el libro pone en el tapete la necesidad de nuevas preguntas y de nuevos métodos, agudiza y profundiza la discusión teórica en el campo de los historiadores.

Pero no sería honesta, si no aprovechara estas páginas para agradecerle a Darnton un aporte más, esto desde una perspectiva personal. Al guiar al lector, con su singular estilo, en el mundo de significados de los hombres pasados, Darnton obliga a ese mismo lector a enfrentar su propio bosque de símbolos y a compararlos con el del otro histórico y por esta vía a comprenderlos mejor. En cualquier caso, la lectura de este libro, representa una aventura intelectual muy rica para el lector como historiador y como hombre común que, como los campesinos del siglo XVIII, también construye y reconstruye sus estrategias de vida.

Andrea Gayoso

CASAL, Juan Manuel

Mariátegui. El socialismo indoamericano.

Montevideo, Ed. Proyección, 1992, 192 p.

Este libro, escrito entre 1986 y 1987 mantiene el interés que despiertan las ideas de Mariátegui después de los cambios habidos en el mundo socialista contemporáneo. "...en los días que vivimos, cuando se hace imprescindible la formulación de nuevas teorías sociales abiertas con que interpretar un presente desconcertante y revisar una historia más de una vez distorsionada, si algo de las antiguas ha de permanecer, es muy posible que en esa herencia sobrevivan aportes de Mariátegui", señala el autor en el prólogo.

El libro consta de 192 páginas, comprendiendo siete capítulos, en que se estudian los "Antecedentes en el proceso de la cultura peruana", "Los años juveniles de misticismo y rebeldía", "El aprendizaje en Europa", "Mariátegui en el frente único del APRA", "El socialismo, religión y mito revolucionario", "La realidad peruana" y la "Ruptura con el APRA y creación del Partido Socialista del Perú".

El autor presenta la evolución del pensamiento filosófico-político de Mariátegui, la influencia de la primera generación positivista, del realismo literario y el nacimiento del modernismo, explicando la importancia de las posiciones esteticistas e individualistas a través de las dos orientaciones del modernismo hispanoamericano, la formal y la del americanismo idealista. Destaca la separación existente entre la actividad de los intelectuales y la participación en la vida política.

El rompimiento de Mariátegui con su pasado literario, pasando de la "etapa mística" al "empirismo socialista", prepara el aprendizaje realizado en Europa, donde toma contacto con la obra de Gobetti, acentuando su tendencia hacia una concepción "mundialista" de la Historia. Es aquí donde el autor ubica la adhesión de Mariátegui a la tesis revolucionaria.

El capítulo 5 es, a nuestro juicio, el más importante, analizando los conceptos de socialismo, religión y mito revolucionario. El autor señala la importancia de la visión optimista de la historia, "el mundo marcha hacia el socialismo" en la obra de Mariátegui, y su adhesión a la idea del progreso de las sociedades humanas.

Casal afirma que Mariátegui ha realizado una lectura de Marx con el filtro del historicismo italiano, contra la visión trascendentalista de la IIª Internacional. Se trataría de un neo-marxismo de inspiración idealista, influido por Croce y Gentile, y, por el bergsonismo soreliano. En este capítulo se analizan los diversos componentes, marxistas y no marxistas, del pensamiento de Mariátegui, para tratar de establecer como se estructuran en un sistema conexo. El autor se basa en los textos más representativos del pensamiento marxista, cuando Mariátegui escribe a sus compañeros de Claridad, y cuando escribe el Mensaje al Congreso Obrero del año 27. Se trataría de un Marxismo -"método", flexible y abierto, "no era pues, *el* marxismo en general (¿existe *el* marxismo en general?), sino, un marxismo, «cierto

estado de marxismo, tal como se lo practica y se lo difunde, y tal como a veces se lo redescubre en la Italia de la posguerra». El autor se apoya aquí en las afirmaciones de Robert Paris y de Aricó, para sostener que no se trata de un marxismo-leninista.

El pasaje más importante de este capítulo reside en la explicación de la concepción del socialismo como religión, típica del pensamiento de Mariátegui. “En mi camino he encontrado una fe (afirma éste). He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios.”

El socialismo es también una religión, una mística. “Y esta gran palabra religión, que seguirá gravitando en la historia humana con la misma fuerza de siempre, no debe ser confundida con la palabra iglesia”, dice Mariátegui. Casal se apoya aquí en las ideas de Chang Rodríguez: “si su socialismo alteró muy poco sus ideas religiosas, en cambio su concepción religiosa sí alteró sus ideas políticas. Mariátegui comunicó un carácter místico a su interpretación socialista; vio en toda revolución un movimiento religioso.”

El mito revolucionario y la influencia de Sorel, se explica más adelante transcribiendo pasajes de *Reflexiones sobre la Violencia* de éste autor, y del artículo *El Hombre y el Mito* de Mariátegui. “El mito conduce a los hombres a la violencia y al heroísmo...” “El socialismo tendrá siempre para Mariátegui, «un sentido heroico y creador», alentado por el mito.” “Y el rol de lo irracional o del *mito* resulta explicable desde la concepción materialista de la Historia. Para Mariátegui, aquél, consiste en un factor psicológico, producto del reflejo en la conciencia de los oprimidos de una sociedad naciente, de las nuevas relaciones de producción en el seno de la sociedad caduca.”

La influencia de Spengler es analizada desde el punto de vista de la multiplicidad causal, en otro interesante pasaje de este libro. En él, su autor señala la crisis de las concepciones filosóficas sobre la evolución de la civilización occidental y afirma que Mariátegui reitera el concepto de la inexistencia de una determinante única o privilegiada en la Historia, que, por el contrario, las grandes transformaciones son generadas por un movimiento global de las civilizaciones o culturas.

La teoría de las élites y el psicoanálisis, como influencias ajenas al marxismo, son presentadas en relación a la influencia de Pareto y de Freud. “Mariátegui nunca consideró que la incorporación de estos distintos elementos a su cuerpo de ideas fuera contradictoria con la fe marxista que profesaba. En su opinión, el «movimiento intelectual marxista» debía agregarse de todo aquello que las nuevas «corrientes filosóficas» pudieran «aportar a la revolución»”.

También presenta Casal la influencia del medio geográfico, como un concepto básico del pensamiento de Mariátegui, atribuyendo éste un rol condicionante al medio geográfico sobre los procesos económicos y sociales.

Finalmente, llegamos a la parte que consideramos más creativa de este libro sobre Mariátegui. Se trata de la presentación del “núcleo estructurador” del pensamiento de este autor. “¿Cuál es ...el medio o «mecanismos» por los cuales se articulan todos estos elementos teóricos?”... “diría que el marxismo es el *contenido ideológico dominante* en el pensamiento de Mariátegui”, afirma Casal.

“De este modo”, agrega, “podemos explicarnos la coexistencia armónica de los constituyentes dispares: el marxismo, contenido ideológico fundamental o dominante, actúa como elemento estructurador de los demás contenidos, tamizándolos y componiéndolos en un sistema coherente. El mito soreliano se transformó en el reflejo consciente de las nuevas relaciones de producción; la idea de Spengler sobre la decadencia de la cultura occidental se volvió el crepúsculo del capitalismo; la teoría de las élites se expande para explicar el surgimiento de los líderes en las clases sociales antagónicas; el psicoanálisis se convierte en la interpretación dialéctica del comportamiento individual correspondiente con la interpretación dialéctica de los movimientos económico-sociales por el marxismo; la acción de la geografía, debajo de las formas sociales de producción y su superestructura, se establece en el lugar destacado que Marx ya le asignara. Por último, todo este conjunto, dominado por los principios del marxismo, ha de colmar la ambición de fe que se despertó en el Mariátegui de los primeros años, para acompañarle la vida entera.”

Habiendo presentado así los principales rasgos del pensamiento de Mariátegui, Casal pasa al análisis de los 7 *Ensayos*, y de las tesis políticas de Mariátegui en el movimiento de emancipación nacional del Perú. Serán las masas indígenas autorganizadas por líderes indígenas, las que impulsarán el crecimiento cuantitativo de la lucha de clases, en alianza con el proletariado urbano minoritario, hasta el saldo cualitativo de la revolución.

En el “Epílogo” del libro, se analiza la herencia “disputada” de Mariátegui, y Casal se inclina a favor de la valoración de este autor como socialista independiente, y como nacional-americano preocupado por la realidad del continente.

Finalmente, las notas bibliográficas, muy bien seleccionadas, conteniendo aportes de muchos autores sobre ideas controvertidas del autor estudiado, culminan esta obra, que consideramos muy útil para el Curso de Historia de las Ideas de la Facultad de Derecho

Raquel García Bouzas

BREVE RESEÑA HISTORICA DEL INSTITUTO DE HISTORIA DE LAS IDEAS

I. Acta fundacional

El 25.06.1986, en la Sala del Decanato de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, con la presencia de 31 docentes se procede a la fundación del Instituto de Historia de las Ideas. Se eleva la aspiración al Consejo de la Facultad - Exp. 1639/86.

El Consejo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales aprueba la instalación del Instituto de Historia de las Ideas. Resolución 1106, Acta N° 33, en la sesión del Consejo del día 12.08.86.

Director, Prof. Dr. Julio Barreiro, Secretario. Prof. Luis C. Benvenuto y Ayudante interino, el Prof. Dr. Guillermo Arrillaga.

II. Actividades académicas auspiciadas por el Instituto

“Jornadas del Pensamiento Latinoamericano” sobre Artigas, Martí y Mariátegui. Participan como invitados los Profesores Guillermo Vázquez Franco, Lucía Sala, Washington Reyes Abadie, Germán D’Elía, Silvia Lago, Manuel Claps y Xavier Abril.

Conferencia sobre el tema “Krause y su ideal masónico en la Historia de la Humanidad”. Prof. Enrique Martínez Ureña.

Ciclo de conferencias sobre el tema “Teología de la Liberación” a cargo del Presbítero, Dr. Juan Luis Segundo.

Visitas y dictado de clases por el Prof. Fernando Lopez, Universidad de Los Angeles, USA, sobre el tema “El marxismo en Norteamérica y Concepto de Revolución en la «Academia» norteamericanas”.

REALIZACION
GRAFICA
de



FUNDACION DE CULTURA
UNIVERSITARIA

Impreso en **mastergraf srl**
Cabildo 2001/05 - Tels: 41 79 92 - 41 01 26
Depósito Legal 290.064/93
Comisión del Papel
Edición amparada al Art. 79
Ley 13.349



**INSTITUTO
DE HISTORIA
DE LAS IDEAS**

**FACULTAD DE DERECHO
UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA**

**FUNDACION
DE CULTURA
UNIVERSITARIA**



**25 de Mayo 568 - 96 11 52
MONTEVIDEO - URUGUAY**