

NO
FOTOCOPIAR



víspera

15

argentina:

pueblo, iglesia, poder.

ignacio palacios videla

norberto habegger

lucio gera

guillermo rodríguez melgarejo

bolivia:

alberto bayley gutiérrez

jorge abelardo ramos

año 4
3355

Nº 15

víspera

Publicación bimestral / año 4. Número 15, Febrero de 1970.

Redacción y Administración: Canelones 1486, Montevideo / Teléfono: 4 79 02.

Dirección cablegráfica: Paxromana / Montevideo.

Editor: Héctor Borrat.

Secretario de Redacción: Luis A. Carriquiry.

Redactores: César Aguiar (Montevideo), Rolando Ames Cobfán (Lima), Carlos Baraibar (Santiago de Chile), Horacio Bojorge (Montevideo), Ernesto Cardenal (Solentiname, Nicaragua), Guzmán Carriquiry (Montevideo), José Croatto (Buenos Aires), Pablo Dabiez (Montevideo), Luciano Dourado Mattos (Santiago de Chile), Enrique Dusel (Mendoza), José Gaido (Córdoba), Bayardo José García Núñez (Managua), Lucio Gera (Buenos Aires), Gilberto Giménez (Asunción), Gustavo Gutiérrez Merino (Lima), Alberto Methol Ferré (Montevideo), José Alfonso de Moura Nunes (Be'lo Horizonte), Bryan Palmer (Montevideo), Luis E. Pereira (Montevideo), Antonio Pérez García (Montevideo), Romeo Pérez (Montevideo), Guillermo Rodríguez Melgarejo (Buenos Aires), Alberto Silva (París), Darío Ubilla (Montevideo), Carlos Horacio Urán Rojas (Medellín), Luiz Eduardo Wanderley (Rio de Janeiro).

Distribuidores:		Precio de venta U\$S	Suscripción anual U\$S
ARGENTINA	Buenos Aires: Enrique Mareque, José Cubas 3543	0,80	4,00
	Córdoba: Héctor Bruno, 9 de Julio 508		
	Mendoza: Pbro. Carlos Pujol, Espejo 567		
	Santa Fe: Alberto Estrubia, Mitre 5099		
BRASIL	São Paulo: Livreria Duas Cidades, Rua Bentos Freitas 158		
BOLIVIA	La Paz: Librería San Pablo, Casilla 3152	0,70	3,50
	Cochabamba: Mario Suárez, casilla 1239		
COLOMBIA	Bogotá: Pablo Enrique Cabal, Apartado aéreo 21056	0,70	3,50
	Luis Bernal, Librería Nueva, Carrera 6ª, N° 12-85		
	Medellín: Librería Aguirre, calle 53, N° 49-123		
	Calí: Julián Arboleda, calle 2 sur N° 1243 - 4º piso		
CHILE	Santiago: Patricio León Gálvez - AUC. Villavicencio 337	0,70	3,50
COSTA RICA	San José: Mercedes Ulibarri, Apartado 2715	0,80	3,50
ECUADOR	Quito: Francisco Ron, Chile 451	0,70	3,50
	Guayaquil: Jorge Bohorquez, Apartado 5230		
EL SALVADOR	San Salvador: P. Esteban Alliet, Apartado 11112	0,80	4,00
MEXICO	México: "Libros de Hoy", Serapio Rendón 43	0,80	4,00
	Morelia: P. Francisco Villaseñor, Emiliano Zapata 40		
NICARAGUA	Managua: Bayardo García, 5ª Calle S. O. 1007	0,80	4,00
PARAGUAY	Asunción: A. C. Especializada, Apartado 394	0,80	4,00
PERU	Lima: Margarita Giesecke, Antonio Roca 150	0,80	4,00
PUERTO RICO	San Juan: Isabel C. Escabi, Ramón Ramos 270, Roosevelt, PR 00918	1,00	5,00
REP. DOMINICANA	Santo Domingo: Manuel de Js. Olivos, Espina 2	0,70	3,50
VENEZUELA	Caracas: Librería Nuevo Orden, Mijares a Jesuitas	0,80	4,00
U. S. A.	Washington: Michael Lenaghan, Latin American Bureau, Tower Building, 1401 "K" Street, N.W. D.C. 20005	1,50	6,50
CANADA	Montreal: Pierre Beemans, 5145 Côte Saint-Luc	1,50	6,50
EUROPA	Bruxelles: Gerardo Bolaños, Av. Legrand 45	1,50	6,50
URUGUAY	Montevideo: Librería América Latina, 18 de Julio 2089	\$ 200	\$ 750

Los precios señalados para suscripciones corresponden a envíos por vía terrestre desde el distribuidor más próximo o desde Montevideo por la misma vía.

Por suscripciones aéreas certificadas, consultar a la administración.

Las opiniones vertidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Se autoriza la reproducción del material publicado con mención de la fuente y envío de dos números de la publicación a la sede editorial de VISPERA.

La revista se reserva el derecho de retener los originales que se le envíen, así como de decidir sobre su publicación.

víspera

un servicio para América Latina

del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos

publicación bimestral / año 4, número 15, febrero 1970

redacción y administración: Canelones 1486, Montevideo

dirección cablegráfica: paxromana / teléfono 4 79 02

Impreso en forma cooperativa
en la Comunidad del Sur
Edición amparada en el art. 79,
ley 13.349 Comisión del Papel.

CENTRO DE DOCUMENTACION

MIEC JECI

- un servicio para equipos, comunidades y militantes comprometidos en una transformación radical de la sociedad latinoamericana.
- un apoyo para la maduración del compromiso cristiano en la sociedad.
- un servicio de los Secretariados Latinoamericanos del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC - Pax Romana) y de la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JEC-I).

PUBLICACIONES

Servicio de Documentación — un folleto mensual de documentación especializada.

SPES — boletín informativo de los Secretariados Latinoamericanos del MIEC y la JECI

Libros:

1. **La Pastoral de la Iglesia en América Latina**, del P. Gustavo Gutiérrez (Agotado).
2. **Iglesia-Universidad**, del P. Gilberto Giménez, César Aguiar y Guzmán Carriquiry \$ 1.—
3. **América Latina: protesta estudiantil y fe cristiana**, de Almerly Bezerra de Melo \$ 1.20

SUSCRIPCIONES

	América Latina	USA o Europa
Servicio de Documentación		
12 números por año		
—Suscripción General	U\$S 8	U\$S 12
—Suscripción estudiantes	" 4	" 6
—Números atrasados	" 1	" 2
—Números sueltos	" 0,80	" 1,50
SPES		
12 números por año		
—Suscripción General	U\$S 8	U\$S 12
—Suscripción estudiantes	" 4	" 6
—Números atrasados	" 1	" 2
—Números sueltos	" 0,80	" 1,50

NOTA: los precios uruguayos deben consultarse. Los precios en el extranjero incluyen franqueo por tierra. Franqueo aéreo debe consultarse. Afiliaciones colectivas, precios especiales.

OTROS SERVICIOS

—**Bibliografías:** se elaboran bibliografías especializadas en problemas universitarios, culturales, políticos y religiosos de América Latina.

—**Contratos de investigación y asesoramiento:** sobre los mismos temas citados, se acuerdan contratos con instituciones y/o personas interesadas en temas específicos.

Dirección: Canelones 1486, Montevideo, Uruguay. Tel.: 4.79.02. **Dirección cablegráfica:** Paxromana Montevideo.



"CRISTIANISMO Y SOCIEDAD"

(Aparece trimestralmente)

necesita obtener el decidido apoyo de los cristianos latinoamericanos que se interesen por el tema de la responsabilidad social cristiana. A tal efecto invitamos a usted a suscribirse enviando el siguiente formulario a:

ISAL

Secretaría Administrativa

Casilla de Correo 179, Montevideo, Uruguay.

Señor Administrador de "Cristianismo y Sociedad".

Sírvase anotarme como suscriptor de la revista, enviándola según los siguientes datos:

NOMBRE

DIRECCION

Ciudad Estado País

Período de suscripción: 1 año 2 años 3 años

Adjunto cheque por:

.....
FIRMA

(Cada suscripción anual comprende una entrega de 4 números)

URUGUAY y

ARGENTINA U\$S 2.00

AMERICA y EUROPA . " 2.50

Número suelto " 0.75

Número atrasado " 1.00

DESCUENTOS ESPECIALES

Suscripción por 2 años .. 10 %

Suscripción por 3 años .. 20 %

"CRISTIANISMO Y SOCIEDAD"

PUBLICA EN SU Nº 21:

- Problemas del desarrollo económico.
- Apuntes para una teología del desarrollo.

EN LA SECCION DOCUMENTOS:

- Violencia contra sacerdotes en Colombia.



Alianza y creación

por P. Schoonenberg

EL CONOCIDO teólogo nos presenta en este libro al Dios de la Creación cual se revela en la Alianza que fundamenta la historia de la salvación.

El Padre Lebreton

La economía al servicio del hombre.

por F. Malley

UN HOMENAJE a quien fuera profeta de nuestro tiempo, pionero del desarrollo y de la promoción humana universal y especialmente latinoamericana.

Historia de las ideas psiquiátricas

por J. Sauri

EL CONOCIDO psiquiatra argentino, estudia las concepciones del hombre y del mundo a cuyo ritmo se han ido elaborando y modificando las ideas psiquiátricas.

Gracia y condición humana

por J. L. Segundo y otros

Tomo II de la obra *Teología abierta para el laico adulto*.

UNA OBRA que destruye los mitos que ocultan en Latinoamérica el verdadero rostro del Evangelio.

La verdad os hará libres

por P. van der Meer de Walcheren

CRISTO ha dicho *Yo soy la Vida*. Nunca dijo *Soy la teología*. Una contestación a *Le paysan de la Garonne*.

Fracaso matrimonial

por Jack Dominian

NO SIEMPRE el ofensor es quien verdaderamente ofende en el matrimonio. Un estudio profundo y serio sobre las causas y los remedios del fracaso matrimonial en nuestros días.

Filosofía social

por Remy C. Kwant

UNA AGUDA crítica del individualismo y una perspectiva abierta a la comprensión del existir social humano.

Teología de la eucaristía

por J. Powers

UN LIBRO teológico sobre un problema muy debatido, al alcance del hombre culto. Un estudio basado en las escrituras y atento a la experiencia y autoconocimiento del católico contemporáneo.

Salmos

por Ernesto Cardenal

TRADUCIDA ya a siete idiomas, la obra de este gran poeta nicaragüense —que protesta, ora y blasfema, agradece y exige— es el testimonio de un mundo lleno de extremos.

El final del cristianismo convencional

por W. H. van de Pol

EL AUTOR ANALIZA, en forma amena y accesible a todos, las causas del derrumbe que en la actualidad sufren los convencionalismos dentro de la Iglesia.

En todas las buenas librerías

EDICIONES
CARLOS LOHLÉ
Diamante 795 T. E. 692-6239
BUENOS AIRES

prólogo

2

LA REVISTA LITERARIA DIFERENTE

notas exclusivas de

EDUARDO H. GALEANO
ALBERTO PAGANINI
K. S. KAROL
NESTOR GARCIA CANCLINI
MARIO JACOB
JUAN CARLOS SOMMA
GLEYS EYHERABIDE

poemas y relatos de

NANCY BACELO
ENRIQUE FIERRO
IVAN KMAID
NELSON MARRA
GONZALO ROJAS
HIBER CONTERIS
JORGE MUSTO
ALBERTO PAGANINI

dibujos de DOMINGO FERREIRA (Mingo), abundante material bibliográfico, y la versión grabada de la mesa redonda sobre DIEZ AÑOS DE TEATRO NACIONAL.

es importante que
"CASA DE LAS AMÉRICAS"
haya aplaudido la aparición de
"PRÓLOGO"

carta del editor

Como "el proceso peruano", que publicáramos en nuestro número anterior, el informe sobre la Argentina que cubre unas cuantas páginas de la presente VISPERA da una generosa respuesta a una inquietud que nació con la revista: planeada como "un servicio para América Latina", VISPERA necesita de otros núcleos que su redacción montevideana para llevar adelante esa pretensión. Hablar de la Patria Grande es primordialmente, encontrarla ya en germen dentro de las fronteras actuales de nuestros estados, en el entramado de sus frustraciones y sus posibilidades. La prioridad en estas búsquedas tendrá que ser acordada al enfoque que nos llegue desde la situación misma de que se trata, y por eso, así como en viejos números Dominicana y México fueron introducidos mediante "encuentros" realizados in situ, y el belaudismo fue interpretado por el peruano Luis H. Pásara, y el régimen de Stroessner por Leoncio Clavel, así como V. 13/14 incluyó una primera aproximación a la Bolivia de Ovando realizada por su compatriota Siles Suazo y ésta V. 15 la prolonga en las voces de otro boliviano, el actual Ministro de Información y Cultura Alberto Bayley Gutiérrez, y de un pionero de la nación boliviana de reciente e intensa actividad en Bolivia como es Jorge Abelardo Ramos, nuestros dos últimos informes tienen la característica insólita y alentadora de haber sido redactados íntegramente en el país en cuestión, gracias al esfuerzo de todos aquellos que firman sus trabajos pero también —justo es destacarlo— de quienes asumieron la respectiva responsabilidad editorial, nuestros compañeros Rolando Ames Cobián en Lima y Guillermo Rodríguez Melgarejo, Enrique Mareque y Paulina Spinoso, en Buenos Aires.

Por esta vía, la más extensa, seguimos proponiendo a nuestros lectores el descubrimiento de la propia identidad latinoamericana a través del análisis concreto de las diversas comarcas. Se trata, ante todo, de empezar a conocernos unos a otros sin la mediación deformante de los centros imperiales, sus agencias de información y sus agentes cipayos. Por eso, los destinatarios de cada uno de estos informes son todos los lectores de VISPERA y no simplemente el sector correspondiente al país en estudio: de ahí que el interés que ellos despierten a esa escala tiene el valor de una pauta cierta para evaluar hasta dónde llega, en cada uno, el interés por la América Latina en que vivimos, esta donde "los otros" de algún modo son ya **nosotros**, un nosotros en víspera de reconocerse por fin a sí mismo. Por eso es oportuno rendir nuestro homenaje ahora, al siglo de su muerte heroica en Cerro Corá, al mariscal paraguayo Francisco Solano López, sacrificado él y todo su pueblo por las rapacidades

oligárquicas brasileiras y rioplatenses y le abren camino a las "libertades" habrían de extender el latifundio en todo el Paraguay, destruyendo en su gestación una extraordinaria experiencia nacional, usurpada ahora por el régimen de Stroessner. La divisa de Solano López, "Independencia o Muerte", sigue hoy viviendo en el corazón de nuestra América.

Si, en términos políticos, **nuestra** identidad conoce las fronteras de un continente balcanizado, de un territorio ocupado a liberar, la otra dimensión de este "servicio" tiene que ser necesariamente mundial y no sólo latinoamericana si realmente es de Iglesia. Así vienen a mostrárnoslo los dos hechos más publicitados en este campo en el curso del bimestre: la declaración de la Comisión Pontificia Justicia y Paz sobre las persecuciones y torturas desatadas por el gobierno en el Brasil — que, para completar una novísima iglesia del silencio, no pudo hacerse pública bajo el régimen cuestionado, no obstante el celo católico de que alardean sus prohombres— y, sobre todo, la disputadísima cuestión del celibato eclesiástico que recrudeció a partir del Concilio Pastoral Holandés. Habrá que seguir afinando la mirada ante estos procesos críticos pero a la vez renovadores que están operando dentro de una iglesia como nunca expuesta a los ojos de todos. El formidable impulso de los medios de comunicación —a contrapelo de la ideología conservadora que los manipula— nos está permitiendo discernir con rapidez, si no con una información suficiente, la simultaneidad de problemas muy diversos, pero también conexos en sus raíces más hondas. Ahora que la oikoumene coincide realmente con las dimensiones físicas del planeta, parecerían volver a apretarse, con una fuerza inesperada, los lazos que ligaban en una atención mutua, en una efectiva convivencia, en una continua comunicación recíproca, a las primeras iglesias que fueron extendiendo la Buena Nueva a lo ancho del mundo conocido por los apóstoles. Bueno será recuperar entonces aquella perspectiva católica que quería, para todas las iglesias, el autor de cada una de las siete cartas del Apocalipsis (Ap. 2-3). A cada una de ellas, en efecto, correspondiéndole un particular encabezamiento y una advertencia directamente referida a su situación específica, la distinguía una conclusión conteniendo lo que el Espíritu dice **a las iglesias**, así en plural, a todas y no sólo a la destinataria directa. Del mismo modo, los problemas del catolicismo brasileiro o del holandés tendrán que interesar igualmente a todos los miembros del único Cuerpo, porque a cada uno, en su propia trama irreplicable, algo ha de decirnos para la situación nuestra, y sobre todo porque son parte de un solo Cuerpo, y es la salud de todo el Cuerpo —indispensable para su servicio a todos los hombres— la que está en juego. Pero a no confundir aquí por favor, las cartas que dictó el Espíritu con los telegramas y las exhortaciones distorsionantes, con que pretende golpear-nos la gran industria periodística.

Ciencia y filosofía en América Latina

- una aproximación histórica -

DELIMITACION: LA FILOSOFIA EN SU RELACION DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA

I NTERESA aquí determinar una relación entre la filosofía y la historia latinoamericana, desde una perspectiva muy delimitada y precisa: *la demostración del papel de la filosofía en su conexión con el conocimiento de las ciencias positivas de la naturaleza, y por ende su papel negativo o positivo en cuanto a la promoción de estas últimas.* Se trata entonces de dibujar un aspecto muy restringido de la función de la filosofía en América Latina. Desconocer esta precisión sería exponerse a creer que nosotros otorgamos un papel desmedido a la filosofía en la historia. Nada de eso, sino que simplemente excluimos en lo posible la consideración de otros aspectos que le están íntimamente ligados, pues se haría muy compleja esta exposición, que sólo se propone trazar lípidamente una de las líneas de nuestro proceso histórico, dando relevancia al aspecto filosófico, *al que trata más bajo su dimensión de "condición" que de "condicionado" social.* Es decir, atendemos más a las repercusiones sociales de la relación filosofía-ciencia, que a las raíces sociales de esa misma relación filosofía-ciencia. Es pues una perspectiva abstracta y limitada.

Por otra parte, no es posible pensar sin disociar lo real. Quede esto definitivamente claro.

Baste ahora decir, a modo de definición nominal, que la filosofía es el intento de saber racional acerca de los fundamentos últimos y más universales de la realidad y por ende la justificación y presupuesto de toda otra ciencia particular, de su posición y relación con el conjunto del conocimiento humano. *Sólo desde un saber englobante puede determinarse el sentido de los saberes parciales o regionales. Esto le exige a la filosofía no sólo autofundamentarse sino ponerse en contacto crítico incesante con los otros modos de conocimiento humano para medirlos y medirse con ellos.* De ahí que la filosofía en sus distintas modalidades históricas sea muy significativa de las actitudes globales del hombre, de una sociedad, ante la realidad y su puesto en ella. Bajo múltiples formas la filosofía por su dimensión totalizadora ha respondido siempre a la triple polaridad de lo real: hombre, naturaleza y Dios, en sus conexiones recíprocas (o en su falta de relación). Aquí acotamos solamente la de filosofía y naturaleza, o mejor, ciencia de la naturaleza, por las consecuencias políticas que tiene.

En efecto, si la relación hombre-hombre en su generalidad es la política, la acción eficaz del hombre con la naturaleza es economía. Y como la relación del hombre con el hombre se realiza siempre a través de la naturaleza (como en su otra dimensión —la radical y constitutiva— a través de Dios), la economía política es más concreta que la política y la economía tomadas

por separado, abstractamente. De tal modo, toda filosofía tiene posición relativa a la economía-política, al incluir ya positiva, ya negativamente, las relaciones más insoslayables con el hombre y la naturaleza. ¿Cómo ha expresado la filosofía, o cómo ha incidido en la economía política latinoamericana? Un aspecto decisivo es el de su relación con la ciencia positiva de la naturaleza, y por ende con la técnica, pues la filosofía no se agota en su reflexión sobre el sentido de la práctica ética del hombre con el hombre, que de algún modo es medida también por la economía. Más aún, como la práctica humana es siempre ética, la economía política es objetivación de esa práctica ética social.

Discerniremos entonces brevemente las etapas de la historia latinoamericana en su relación con las ciencias positivas de la naturaleza. Pues esto tiene una precisa significación económica y política. Será sólo el relevo de un esquema sencillo, un hilo conductor, para ulteriores ahondamientos. Es bueno recordar aquí el consejo de Whitehead: *"Busca la simplicidad, pero no te fies"*.

I. EN LA FUNDACION: LA SEGUNDA ESCOLASTICA

LA configuración primera de América Latina se hace bajo el signo de la llamada "Segunda Escolástica", cuyo mayor centro creador y de difusión es la Iberia del siglo XVI. Nos demoraremos especialmente aquí, pues los nacimientos determinan permanencias.

¿Qué es esta Segunda Escolástica? El apelativo hace referencia a una Primera Escolástica, la del siglo XIII, la de Alberto Magno y Tomás de Aquino, es decir, a la introducción del racionalismo aristotélico y la ciencia griega en la ciudad medieval. Con Tomás de Aquino se realiza la primera revolución intelectual burguesa europea: está ligada a la emergencia de las ciudades, a la creación de universidades y a la reivindicación del valor y consistencia propia de la Naturaleza y de la capacidad de la razón humana para el conocimiento sistemático y total de la realidad en sus estructuras más fundamentales y básicas. Con Tomás se reconoce a las estructuras profanas su autonomía, a diferencia de la tradición medieval anterior, de cuño agustiniano, que de algún modo sumergía toda la realidad en el conocimiento de lo divino y de la fe. Se ha sostenido que el mundo moderno. en

en cuanto reivindicación de lo "natural" se inaugura con la poderosa síntesis de Tomás. Los siglos siguientes son de gran agitación intelectual en Europa, crece el proceso de reabsorción de la herencia griega y helenista en el terreno científico y los avances técnicos se multiplican. En pleno Renacimiento hay una segunda surgencia del realismo ontológico y racionalista tomista y éste se concreta especialmente en España y Portugal con figuras relevantes como Francisco Victoria, Gabriel Vázquez, Domingo Soto, Melchor Cano, Pedro Fonseca, Domingo Báñez, Luis de Molina, Francisco Suárez, Rodrigo de Arriaga, Juan de Santo Tomás. Fueron ante todo teólogos, filósofos y juristas, impregnados por las corrientes del humanismo renacentista.

La influencia de este vasto movimiento intelectual es decisiva en muchos niveles y ámbitos históricos. Veamos sus principales incidencias para nosotros.

1) Tiene un papel decisivo en la configuración del Estado en las Indias, que está animado en gran medida por los principios ético-jurídicos de esta Segunda Escolástica, que por otra parte contribuye a la gestación del Derecho Internacional moderno y a la laicización radical del Estado, finalizando con las confusiones medievales. Esto último por lo menos teóricamente, pues por el "hecho" del Patronato Regio, la confusión prosiguió agravada. Y es de importancia capital la participación directa de los teólogos juristas españoles en la elaboración de las Leyes de Indias y su intervención en las grandes polémicas en defensa de la racionalidad y libertad del indio.

2) La Segunda Escolástica es el pensamiento animador de las primeras Universidades americanas: nuestros primeros maestros de filosofía le serán tributarios. Será la educadora entonces de numerosas generaciones americanas patricias, aunque languidezca cada vez más a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Pero todavía en la hora de la Primera Independencia, los juristas de las Juntas recurrirán a las teorías democráticas del poder político en Suárez.

Esta confluencia de ángulos de incidencia, Estado, Iglesia, Universidad, hace que la Segunda Escolástica haya tenido un rol fundador, que trasciende lo exclusivamente intelectual, en América Latina. Y esto es de la mayor importancia por las numerosas consecuencias que tiene todavía para nosotros. Estamos aquí en el punto capital de nuestro tema.

Ese punto capital, ese gozne, se refiere a la gran Revolución Científica del siglo XVII, a la

constitución de la ciencia físico-matemática, a la operatividad de los métodos de medición, cuantitativos, con la experimentación detallada y sistemática. Pues por esta Revolución Científica se quiebra y expira históricamente la "Segunda Escolástica". ¿Por qué? ¿Qué relaciones existieron entre una y otra?

II. LA RUPTURA EPISTEMOLOGICA DE LA REVOLUCION CIENTIFICA (FISICO-MATEMATICA)

ENTRE la Primera y Segunda Escolástica se recupera y amplía todo el repertorio de adquisiciones científicas de la antigüedad y se abre una era de numerosos inventos técnicos, todavía es cierto no inscriptos en una "inventiva sistemática", basada en principios generales de la realidad material, cosa que acaecerá muy posteriormente, en el siglo XIX. Alcanzado ese tope en el siglo XVI, el pensamiento científico se apronta a un nuevo salto. Es la propia ciencia antigua y medieval, en su plenitud, la que posibilita y genera las condiciones de su superación, como es evidente en Copérnico y Kepler, que se aventuran al modo antiguo con la "bóveda celeste" pensada como "cielo geométrico" que debe "salvar las apariencias" de modo matemático. Sólo que al salvarlas matemáticamente, con un nuevo modelo geométrico más simple que el de Ptolomeo, inician la ruptura de la física antigua y sus representaciones cosmológicas. Y será con Galileo que la aventura astronómica se profundiza, desciende a la tierra y se hace "física": *Ciencia Nueva*. Estamos en el gran viraje, relativo al cambio de los conceptos básicos que permitirán el entendimiento y el dominio de la naturaleza material. La matemática invade eficazmente toda la realidad física.

El affaire Galileo tiene una inmensa importancia. No por la anécdota, sino por ser el símbolo de una ruptura de la Iglesia —a través de su pensamiento filosófico y teológico dominante que era tomista— con las nuevas categorías intelectuales que posibilitaron y realizaron la Revolución Científica. Dice Whitehead que *"la forma en que se ha recordado la persecución de Galileo es un tributo a los tranquilos comienzos del más íntimo cambio de visión que la raza humana haya experimentado. Desde el nacimiento de un niño en un pesebre, no hay quizá suceso tan grande que se haya realizado con tan*

poco ruido" (1). Pero lo que importa no es el ruido —que comenzó a hacerse como tema anticlerical en el siglo XVIII— sino su efecto real más profundo: el sumir en la perplejidad al pensamiento cristiano, el descomponer su visión orgánica de la realidad y encerrar la teología en los seminarios, al margen de la historia, amputada de las nuevas formas de relación con la naturaleza. El pensamiento cristiano se mostró incapaz de reasumir y comprender el valor y la posición de las nuevas categorías científicas dentro de un orden que de algún modo justificara los pasajes a los niveles antropológico y teológico. Y esto, por supuesto, no es contradictorio con el hecho que la constitución de la Ciencia Nueva fue realizada por cristianos y posibilitada incluso por la cultura cristiana, pues la nueva epistemología física revertía entonces sobre el cristianismo planteándole problemas inéditos. Un Leibnitz realizó el magno intento de salvar lo esencial de la "filosofía perenne" dentro de la nueva problemática. Un heredero de Descartes, el oratoriano Malebranche, buscó la fundación teológica de las condiciones de posibilidad de un conocimiento de la naturaleza exclusivamente fenomenista, empirio-matemático. Y un "malebranchista" como el cardenal Gerdil estuvo a punto de ser Papa. Esto hubiera tenido seguramente gigantescas consecuencias, pero no fue lo que ocurrió. La Iglesia, por razones teológicas, resistía la imagen puramente mecanicista de la naturaleza, y como no fue capaz de delimitar críticamente el "*horizonte de realidad*" en que se movía la ciencia físico-matemática, siguió aferrada a viejas confusiones cosmológicas, en respuesta a las nuevas confusiones que identificaban sin más a la naturaleza con los modos de acceso fisicomatemático. De tal modo fue configurándose un extrañamiento recíproco entre naturaleza y teología, sin mediación unificadora. Los saberes se separaron y apareció así el "fideísmo" moderno contrapuesto a un nuevo tipo de racionalismo que conducía a la concepción de una naturaleza cerrada en la inmanencia y a la vez pura exterioridad.

La Revolución Científica del siglo XVII fue una gigantesca "*revolución cultural*". Y ella está ligada, por correspondencias que ahora no vamos a analizar, a la marginalidad de Iberia, que pasa de primera potencia a un papel secundario desde el siglo XVII, y con el ascenso concomitante de Inglaterra y Francia. Y es que los presupuestos culturales franceses e ingleses modernos se elaboran "*desde*" la asimilación y promoción de la nueva "*revolución cultural*": Descartes y Locke serán sus símbolos mayores, los padres indiscutidos del nuevo mundo intelectual. Pero esa marginalidad de Iberia que confluye también —aunque no exactamente por las mis-

mas razones— con la marginalidad de la Iglesia, se convierte en la marginalidad originaria de América Latina, su ir a rastras de la dinámica del mundo moderno. Los presupuestos culturales últimos de América Latina son así anteriores a la Revolución Científica y por ende poco propicios para generar desde dentro la Revolución Industrial. No hemos terminado nunca de realizar hasta ahora la Revolución Científica moderna desde las raíces mismas de nuestra sociedad, y nuestra mentalidad le es aún refractaria. Simplemente la recibimos prestada y sólo se mimetizan sistemas eclécticos, incapaces de fuerza interior modeladora, impotentes para generar una auténtica y vertebrada política de la cultura.

Es asunto de la más extrema importancia tomar conciencia de cuáles fueron las variantes fundamentales entre el pensamiento de la Segunda Escolástica —o para simplificar, de Tomás Aquino— con las categorías de la ciencia moderna, íntimamente ligada a todo el proceso de la propia filosofía moderna. Dubarle señala con acierto que *“la inteligencia científica se ha como complacido por valorizar, en el conjunto de las categorías ya discernidas por la filosofía aristotélica, justamente aquellas categorías más dejadas en la sombra u ociosas por la cosmología escolástica”* (2). En efecto, podría hacerse una tabla de oposiciones entre las categorías que acentúa la escolástica y las que acentúa la ciencia moderna: *sustancia* versus *relación*; *cualidad* versus *cantidad*; *acto* y *potencia* versus *actual* y *posible*; *finalidad* versus *eficiencia*, etc. Se genera así una *“ruptura epistemológica”* que se convierte en ruptura del ser de lo real.

Este desplazamiento de unas categorías a otras no se remedia con el mero apelar a la “complementariedad” sino por el repensar críticamente la ordenación categorial y la justificación de sus diferentes particularizaciones e importancia según los niveles de realidad, así como los engarces recíprocos y los pasajes. De otro modo, la visión de la realidad como totalidad unificada se descoyunta. Y como la Segunda Escolástica, a pesar de sus valores, fue incapaz de realizar tal tarea, fue arrumbada por la historia.

También puede señalarse la preparación, en la Segunda Escolástica, de las dicotomías propias al pensamiento moderno, dicotomías que facilitaron la constitución de la ciencia nueva. En efecto, una de las características del pensamiento de Suárez es introducir diferencias como entre “cosa” y “cosa” entre los pares dialécticos tomistas y así acentúa el divorcio entre “sustancia” y “accidente”, “materia” y “for-

ma”, etc.: de tal modo se apronta la separación cartesiana entre “res extensa” y “res pensante” que bajo múltiples formas dominará al pensamiento moderno. El mundo “cualitativo” se subjetiviza, se hace “secundario”, desvanece su realidad objetiva, y queda la realidad reducida a la “cantidad” (“los sensibles comunes” diría Tomás: figura, extensión, número, movimiento, tiempo). *Pues la reducción epistemológica de la realidad natural a “res extensa” es condición necesaria para la constitución de la física-matemática. Pero así la naturaleza queda desprovista de “sentido”, de toda “interioridad” o espontaneidad propia y se hace un absoluto “exterior” contrapuesto al puro “interior” de lo específicamente humano. Quedan dos mundo heterogéneos frente a frente. Un profundo dualismo entre el hombre y resto de la naturaleza, que no serán abarcados por categorías comunes. ¿Cómo unificar entonces? O la “res extensa” convierte en epifenómeno suyo a la “res pensante”, o la “res pensante” se hace creadora de la “res extensa”. El ser queda dividido en valor y cosa, libertad dadora de sentido y hechos desprovistos de sentido. Idealismo o materialismo, subjetividad sola y naturaleza sola, ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza sin unidad radical. Tal la oscilación desgarrada y pendular del pensamiento moderno, carcomido por la “ruptura epistemológica”.*

Aquí dejamos de lado la explicación de cómo se transitó de la “ciencia antigua” a la “ciencia nueva” así como también la importancia decisiva que tuvo la teología cristiana en la preparación de los nuevos presupuestos mentales y en la actitud ante la naturaleza. Podemos anotar simplemente la ruptura de los supuestos básicos del aristotelismo, como ser la coeternidad del Mundo y lo Divino, la supremacía de lo Finito sobre lo Infinito, etc. Incluso se ha señalado que las reflexiones sobre el misterio de la Trinidad llevaron a la idea de una Procesión exclusivamente relacional, y esta concepción de la realidad como proceso será transferida de Dios a la Naturaleza por el pensamiento moderno.

Pero en suma, lo que aquí es primordial destacar es que, sea cual fuere la interpretación que demos a la dinámica de ese proceso del pensamiento moderno, América Latina queda marginalizada de la revolución cultural constituyente del mundo moderno y de sus posteriores implicaciones con la Revolución Industrial. En cambio, la Inglaterra protestante realizará a partir de ese siglo XVII la configuración de la parte anglosajona de América, es decir, que Estados Unidos tendrá como fondo mental —y eso nitidamente a partir del siglo

XVIII— la ideología de un Locke. A diferencia de América Latina, que se forma básicamente en la etapa anterior, los Estados Unidos tendrán como sustrato cultural no sólo al protestantismo (que por otra parte en su etapa constituyente había anatemizado con Lutero y Calvino a Copérnico) sino al mundo intelectual que emerge desde la Revolución Científica del siglo XVII. No deja de ser significativo que las primeras potencias de desarrollo industrial hayan sido sucesivamente Inglaterra y Francia, luego Estados Unidos. Y esta percepción se puede completar indicando que también Suárez fue el tránsito hacia Leibnitz y Wolf en Alemania, que preparan la crítica kantiana, es decir, la plena reasimilación filosófica de la Revolución Científica. Y tampoco será un azar que la "revolución cultural" kantiana se ligue luego a través del neo-kantismo con la industria alemana, en el último tercio del siglo XIX. Locke para Inglaterra y Estados Unidos, Descartes para Francia, Kant para Alemania, serán los signos poderosos de una revolución cultural en sus pueblos que como dinámica propia predispone a la Revolución Industrial. Ese fue el gran vacío de Iberia y por ende de América Latina.

III. ILUSTRACION, ROMANTICISMO POSITIVISMO

LA pérdida de la "actualidad histórica" por España y Portugal, las lleva a realizar en el siglo XVIII un inmenso esfuerzo para alcanzar la Revolución Industrial en su período de despegue, y les hace intentar la "revolución cultural adecuada". Es un momento histórico de gran efervescencia y como es lógico, la ilustración ibérica está bajo el poderoso influjo de la ilustración anglo-francesa, hija directa de Locke y Descartes. Sin la ciencia matemática y experimental no había dominio de la naturaleza. Sin dominio de la naturaleza, la sociedad se condenaba al atraso histórico y por ende a la dependencia.

A pesar de su pujanza —efímera— la ilustración ibérica no tuvo una fuerza interior, en el orden intelectual, auténticamente creadora, pues sus mejores hombres fueron siempre eclécticos, más prácticos que teóricos, lo que delataba la debilidad de la sociedad para regenerar desde dentro su propia "revolución cultural". Su máximo representante, el benemérito y dinámico P. Feijóo, no merece ingresar en la

historia de la filosofía. En América Latina las Universidades fueron también centros de renovación tributarios, sin trascender jamás el más deshilachado eclecticismo. Descartes, Locke, el sensualista abate Condillac, se mezclaban con los restos de una escolástica en descomposición, pura logomaquia. ¿Cuál la resultancia de esta falta de vigor intelectual? Una dependencia cultural radical de los focos anglo-franceses, un mero pragmatismo asimilador, un practicismo sin el horizonte que abre la unidad de teoría y práctica como realización de un sentido del hombre y del mundo.

Vástagos de Locke, como Andrés Bello, fueron los primeros pensadores latinoamericanos del período inmediato a la Independencia. Proveniente de Locke y Descartes la filosofía "espiritualista" más difundida en el período romántico, hasta casi finales del siglo XIX, filosofía académica acuñada por Victor Cousin con el apropiado nombre de "eclecticismo", pues la dosificaba con numerosos ingredientes oriundos del romanticismo alemán. Este espiritualismo fue como un tránsito en relación a la antigua escolástica colonial, jugó un papel laicizador a su respecto, pero era ante todo una filosofía de la "conciencia" y se desconectaba también del proceso de la investigación de la naturaleza. Paralelamente, puede recordarse que el pensador cristiano más influyente entonces fue Balmes, que reanudó la tradición escolástica de Suárez intentándola armonizar con Descartes y Locke (este último a través de Reid que repercute por igual en Andrés Bello y Cousin). También Balmes quedó en la filosofía de espíritu, divorciada de la penetración en las categorías del conocimiento científico de la materia, a pesar de su honrado esfuerzo de replantear la modernidad.

A mitad de nuestro siglo XIX Alberdi escribía angustiado en sus célebres Bases: *¿"Podrá el clero dar a nuestra juventud los instintos mercantiles e industriales que deben distinguir al hombre en Sudamérica?"*. "Nuestra juventud debe ser educada en la vida industrial, y para ello ser instruida en las artes y ciencias auxiliares de la industria. El tipo de hombre sudamericano debe ser formado para vencer el grande y agobiante enemigo de nuestro progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente". Y como los grandes poderes industriales que emergían eran Inglaterra, Francia y Estados Unidos, el pensamiento imperante en éstos se convirtió en ejemplar. Se erigieron en modelo absoluto. Hubo quienes, como J. M. Gutiérrez, quisieron reemplazar el idioma español, u otros, más prudentes, como Alberdi, pedían la obligatoriedad del inglés como "idioma de la industria".

El patriarcado renunció a su propio pasado anterior, el de los tiempos de su constitución en las Indias, repudiándolo como oscuro medioevo ideológico y pidiendo luces a la progenie de Descartes y Locke. Allí estaban los comienzos de la era moderna y así fue que aún hoy, en nuestra enseñanza, nadie conoce el significado primordial que tuvo para nosotros, en diferentes niveles, la Segunda Escolástica, salvo insípidos lugares comunes. Pero ese esfuerzo de modernización no era suficiente, no dejaba de ser puramente humanista con preocupaciones practicistas, y no estaba animado por el poderoso soplo de una filosofía totalizante que sirviera de mediación crítica con las ciencias de la naturaleza y convirtiera a la práctica en una racionalidad integrada, promotora de un auténtico cambio de mentalidad. Vuelvo a repetir aquí que no tomo en cuenta la base social que obstaculiza todo posible arraigo para una creatividad científica. El propio patriarcado, de fundamento agroexportador, poco interés tenía en la ciencia. Le bastaban limitadas "aplicaciones". Prácticas, no espíritu científico.

En realidad, el primer gran impacto de la conciencia "científica" moderna fue el positivismo en el último tercio del siglo XIX. Al "espiritualismo" le sucede el imperio de la "res extensa", que alcanzó gran difusión y se aplicó indiscriminadamente en todos los terrenos. La modalidad más fuerte del ciclo Positivista fue el evolucionismo, el impacto de la Revolución Científica al nivel de la biología. Aunque aquí debemos hacer una importantísima restricción: las ciencias biológicas estaban lejos aún de todo tratamiento matemático, cosa que recién sucede en estas últimas décadas. O sea que nuestro científicismo no manipulaba realmente las categorías de la cantidad. En realidad tuvo más predilección por "metafísicas materialistas" o por la "Religión de la Humanidad" Positivista, que por la ciencia positiva misma. Spencer fue la gran síntesis filosófica que deslumbró a nuestros patriarcados finiseculares. Comte le siguió de cerca. El positivismo y el evolucionismo, aplicados a todos los niveles de la realidad, fueron la ideología de vastos sectores de la burguesía industrial europea, en el apogeo finisecular del imperialismo, y tenía correspondencia con la necesidad de nuestros patriarcados para readaptar sectores de la realidad americana a nuevas técnicas. No hay duda que el positivismo, en su conjunto, a pesar de sus ambigüedades e incluso rasgos reaccionarios como el racismo, significó el primer envión para una "revolución cultural" latinoamericana, una preparación social para nuestra tímida emergencia industrial. Desde nuestro punto de

vista, el positivismo significaba también empujar en la dirección del hombre "unidimensional", pero no sólo es indispensable reconocer sus valores, sino sentir la necesidad insoslayable de rescatar sus exigencias, para promoverlas con mayor fuerza.

Es comprensible que uno de los rasgos prominentes del ciclo positivista haya sido su biologicismo, por cuanto nuestras sociedades tenían una estructura agropecuaria, nuestro ambiente social estaba más impregnado por el "bios" que por la manipulación directa con la "física". En ese sentido no se rompía con los presupuestos de la experiencia de la realidad que también habían impregnado a la antigua escolástica. No teníamos desarrollo industrial y la dinámica de la investigación científica físico-matemática requería de más en más condiciones sociales que no existían entre nosotros. Eso explica que América Latina haya ignorado pacíficamente las vicisitudes intelectuales que en Europa preparan y hacen irrumpir en los inicios del siglo XX el segundo gran salto de la Revolución Científica, con Planck y Einstein. Los grandes avances en las ciencias exactas de la cantidad (matemático-logística) así como la profunda crisis epistemológica que genera en este siglo una intensa meditación sobre los presupuestos del conocimiento científico positivo, la filosofía que las ciencias, nos fueron absolutamente ajenos. Sólo noticias, como buenos coloniales.

IV. SIGLO XX: FUNDACION DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

EN rigor, hasta el siglo XX no existió propiamente una filosofía latinoamericana, es decir, como tarea propia y no como mera imitación colonial. La Segunda Escolástica fue la filosofía de la primer metrópoli ibérica, en su momento más potente, cuando plasma las coordenadas originales de América Latina. La Ilustración y el Romanticismo nos dieron pálidas versiones de filosofías segundonas y eclécticas, posteriores a la "revolución cultural" anglofrancesa, pero sin su raigambre y dinámica epistemológicas relativas a la naturaleza y la ciencia positiva. El ciclo Positivista fue en este sentido ya más potente: comenzaba una modernización finisecular, aparecían clases medias, pero era todavía una pátina costera (en la realidad y en la inteligencia) que no alcanzaba to-

davía al conjunto de la sociedad y no pasó de acuñar principalmente más "cientistas" de literatura barata que ciencia propiamente dicha. Por lo común se desplazaron los "cientistas" como un "ismo" en polémica contra la Iglesia y las filosofías de la conciencia. De todos modos, fue la primera señal profunda de la necesidad de una revolución cultural latinoamericana, aunque nos alcanzara más lo peor que lo mejor del positivismo y el evolucionismo europeos. Pues en vez de sobriedad positivista, hubo ebriedad positivista.

El cultivo de la filosofía como tarea específica latinoamericana, casi imposible anteriormente por nuestras penurias, con una densidad cultural mayor y más compleja, fue abierta por la bien llamada "*generación de los fundadores*", o sea Vaz Ferreira, Alejandro Korn, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alejandro Deusta, Enrique Molina, Jackson de Figueredo. Todos ellos son, en distinto grado y forma, tributarios del gran impacto de Bergson en América Latina. Duración y espíritu versus espacialidad y materia. Se trata de un nuevo movimiento de péndulo entre la "res pensante" y la "res extensa", una reacción contra el positivismo, contra el "ciencismo", sus insuficiencias y extrapolaciones metafísicas, y así revierte esta "generación de fundadores" hacia una primacía ética del hombre y su libertad, contra todo determinismo, contra la primacía de la exterioridad. En el fondo, mantienen la división de la realidad: ciencia del espíritu y ciencia de la naturaleza sin mediación unificadora, pues están presididos por principios y categorías radicalmente heterogéneas, no comunes. En rigor, no son "filosofías del ser", por cuanto el ser se nos aparece quebrado, reducido a uno u otro polo de la antinomia o pacificado en el mero paralelismo. No hay englobante unificador de la realidad, que a la vez justifique sus diferencias. No hay "*identidad de la diferencia*" sobre cuya estructura dialéctica se constituye todo el pensar ontológico. Esto es lo que sabían muy bien Tomás de Aquino y Hegel, aunque sus resoluciones han sido tan distintas.

Pero esta vuelta "humanista" de la "generación de los fundadores" contra las alienaciones del determinismo positivista y materialista, fue a la vez incapaz de recoger seriamente las cuestiones decisivas de la constitución del saber de las ciencias de la naturaleza y de promover su expansión. Encerraba, subrepticamente, un cierto menosprecio "arielista" contra el "calibanismo" tecnológico y científico. Bajo nuevas modalidades, la "res pensante" desalojaba a la "res extensa", con lo que, en las condiciones latinoamericanas, esta nueva reacción "espiritualista"

no absorbía las legítimas exigencias del positivismo (aunque declarativamente se lo propusiera, de hecho le dio la espalda) y por ende desertaba de la "revolución cultural" latinoamericana, perdía potencia política. Si en la Europa Industrial la crítica al ciencismo tenía amplias justificaciones, en la preindustrial y precientífica América Latina no insistir a fondo en el despliegue de la epistemología-práctica de las ciencias de la naturaleza era recaer en los viejos modos del "humanismo". En la relación hombre-hombre, no mediaba la naturaleza. Una utopía, una abstracción, que por supuesto está ligada a las condiciones sociales del "statu quo" estancado y agroexportador. Se requería ante todo una crítica filosófica que asumiera la científicidad para promoverla y que no la dejara de lado. Aunque los "fundadores" reconocían el valor de la "cientificidad", no les interesó demasiado. A lo más para decir que ella no era todo. Lo que es cierto, pero a la vez muy poco.

Sobre los cauces abiertos por los fundadores y por nuevas oleadas de influencia provenientes de Europa, las generaciones posteriores se instalan de más en más en una Universidad asentada, se hacen profesionales de la filosofía. Sus rasgos se academizan, pero no existe diálogo en profundidad entre filosofía y ciencia positiva. Y esa incapacidad de fecundación mutua empuja siempre a que las renovaciones no vengan de "dentro" sino de "fuera", ecos coloniales de las vicisitudes del pensamiento en las naciones industriales. Colonialismo y eclecticismo también van de la mano, pues su rasgo es operar con "pensamientos pensados" y carecer de la potencia de un pensamiento organizador y unificador propio. Así, dentro de las rutas abiertas por el "humanismo" de los fundadores, se inserta naturalmente y casi sin ruptura esencial aquello que viene a sustituir al "bergsonismo" desde la década del 30; las nuevas corrientes "existenciales", primero con Ortega y Gasset y su Revista de Occidente, y luego, desde la postguerra del 45 los existencialismos desde Heidegger a Sartre. Es decir, se prosigue bajo nuevos modos al "espiritualismo" y su incidencia siempre está divorciada de la relación hombre-naturaleza y el impulso científico-tecnológico. En ese sentido, es sintomático que el "humanismo" de Sartre tenga un desinterés radical por la cuestión que aquí nos importa: es una filosofía de la conciencia y de la libertad a espaldas del proceso científico-tecnológico y de la naturaleza (que de suyo es estúpida). No hacía más que dar tonalidades izquierdistas a nuestro viejo conocido "arielista". Así, prosiguen desintegradas la "res pensante" y la "res extensa". Llegamos así a nuestros días.

V. NUEVAS PERSPECTIVAS PARA LA REVOLUCION CULTURAL LATINOAMERICANA

PARA tener una idea clara de nuestra contemporaneidad, conviene determinar tres hechos históricos, de muy distinta índole, pero que tienen especial significación para nosotros en esta última década del siglo XX. Uno se refiere a la Iglesia, otro a Marx y otro al Neopositivismo (o sus versiones pragmáticas).

1. La Iglesia.

Puede decirse que el siglo XX señala el mayor esfuerzo de la Iglesia para recuperar la "actualidad" histórica. Y por supuesto, uno de los nudos a desatar es la plena asimilación y ajuste con las categorías de la Revolución Científica. Y eso no se realiza con meros concordismos y yuxtaposiciones, sino con la capacidad de una filosofía racional integradora que incorpore las categorías básicas del saber científico y a la vez sea mediadora para una apertura a la fe. En este sentido deben anotarse dos movimientos distintos, sucesivos pero, a nuestro criterio, en última instancia convergentes.

En primer lugar, la revitalización de la tradición escolástica, el resurgir en términos modernos del pensar ontológico del "Doctor Común", Tomás de Aquino. Se trata de una resurgencia, en la primera mitad del siglo XX, de los realismos ontológicos contra las filosofías idealistas, y uno de sus aspectos es la renovación de lo que podría llamarse la "Tercera Escolástica". Por sus características racionales, la ontología tomista no es de suyo "católica" y pueden nombrarse algunos tomistas actuales no católicos, como el norteamericano Adler o el inglés Mascall. Y bien, desde nuestra perspectiva, debemos atender la vertiente representada por Maritain que tiene como una de sus preocupaciones fundamentales "*Los Grados del Saber*", es decir, el esfuerzo por cubrir la vacancia dejada por la Segunda Escolástica, el reabsorber el sentido de la Revolución Científica dentro de la unidad de las categorías ontológicas. Este intento de modernización desde dentro no es ajeno a la difusión de Maritain en América Latina desde la década del 30. Pero aquí corresponde una indispensable puntualización: la dirección

integradora de Maritain, parcialmente fracasada por su separación excesiva entre el saber "empiriológico" y el ontológico, tiene más el propósito de hacer que el primero no moleste al segundo, y los neotomistas latinoamericanos (Derisi, Sepich, Gonzalo Casas, Robles, Wagner de Reyna, etc.) lo tomaron más como tranquilización del problema que como tarea a ahondar. Pues ellos también estaban empeñados en su relación con las formas del "existencialismo" o de "personalismo", y perseveraban de hecho en una exclusividad humanista. Y esto no es ajeno tampoco a su desvalorización como filosofía en esta década del 60 latinoamericana. De tal modo, las tareas incumplidas por la Segunda Escolástica todavía esperan, en los latinoamericanos de la Tercera Escolástica, su auténtica asunción. La relación hombre-hombre y hombre-Dios sigue dejando en la bruma a la relación hombre naturaleza. Por supuesto, la totalización queda resquebrajada.

En segundo lugar, desde comienzos de la década del 60, se produce el impacto de Teilhard de Chardin, con su reajuste de la representación cosmológica. Con Teilhard termina la neurosis católica ante el evolucionismo, su desajuste con una de las categorías científicas más operantes en la explicación del proceso de la naturaleza desde mediados del siglo XIX. De ahí que Teilhard haya venido a llenar una necesidad de más en más creciente y su incitación ha sido como un fuego en paja seca. Pero justamente, *la fenomenología de Teilhard abre a la evolución por dentro al "sentido", a la interioridad*. Pero no plantea explícitamente una reordenación categorial epistemológica, no pone a la luz los presupuestos ontológicos-científicos, y por ende su horizonte de realidad específico. Lo que hace de su tentativa una mixtura tentadora y estimulante, pero que no puede conformar cabalmente ni a científicos ni a filósofos. Cuestión fronteriza, que no se atreve a discernir fronteras que separen y unifiquen, aunque quizá en eso resida su potencia y capacidad de fermento.

Pero, de todos modos, por dos rutas diferentes, el pensamiento cristiano tantea y converge para cicatrizar la división entre la "res extensa" y la "res pensante", la "ruptura epistemológica". Sin embargo, esta tarea insoslayable parece estar en estos momentos atrancada entre los cristianos. Pues en general puede afirmarse que los cristianos de hoy se desinteresan de la filosofía y renuncian a la tarea unificadora y totalizante de la razón. *Quieren componer directamente una actitud "fideísta" con una actitud puramente "científica positiva", sin los eslabones mediadores o que justifiquen su posibilidad*. Lo que para el problema que enfrentamos no

significa por cierto un avance sino un salto atrás. En relación a las implicaciones cada vez más potentes de la Revolución Científica, que ha realizado saltos como los de la Cibernética, las corrientes cristianas actuales en América Latina se han desentendido de un modo verdaderamente alarmante. Es un confort, pero se paga caro. Y esto hace prever nuevas formas de eclecticismos desvaídos, disimulados en euforias humanistas infecundas, donde se convoquen en cocktail mostrenco, biblicismo, marxismo, funcionalismo y cuanto "fragmento" circule por los aires. Pues un carácter del eclecticismo es no exigirse el remontar a los principios, a los fundamentos, y el pretender recoger con oportunismo ideológico, instrumentalmente, ideas "derivadas" y no primeras. *Sólo que instrumentos no examinados críticamente en sus justificaciones últimas, instrumentalizan a sus ingenuos instrumentalizadores. Los sincretismos son los micos irracionales y parasitarios de la exigencia racional de síntesis. Y cuando pierde la razón, pierde la fe; cuando se renuncia a llevar la propia razón a las exigencias últimas (que son las primeras), se cae mansamente en las razones del otro, y así la fe queda yuxtapuesta a cualquier cosa, expuesta a perder pie y ahogarse. Pues la fe supone la razón y no la ignora ni sustituye, y sólo si no la ignora puede "animarla" radicalmente.*

Tenemos una cuenta pendiente con la que estamos morosos desde el siglo XVIII y los intereses usurarios que nos ha cobrado la historia no son patentes y dolorosos. ¿Lo queremos olvidar o eludir? ¿Preferimos al respecto la política del avestruz satisfechos prematuramente con las efusiones de compromisos literarios? ¿O suponemos que con el mero abandono, sin sustitución, de la tradición tomista ya hemos resuelto los dilemas? ¿Matar el problema es resolver el problema? Dejemos la naturaleza y quedemos en el hombre, parece responderse. Pero ¿qué es el esfuerzo de reconocimiento del hombre por el hombre que no atraviese la naturaleza? Amorismo, no es amor, que es raíz y perfección de la inteligencia, del conocimiento de lo real, en las diferencias de su identidad. Por eso creemos que es necesario retomar la filosofía a fondo, en su relación con las ciencias de la naturaleza y, por ejemplo, proseguir, trascender o sustituir la dirección abierta por Maritain —de hecho esto ya ocurre dentro del propio tomismo europeo— pero no optar nunca por dejar de lado, o creer que no importa demasiado, la ingente problemática abierta por la Revolución Científica. Sería una capitulación como cristianos y como latinoamericanos.

2. El Marxismo.

¿Cuál es la experiencia fundamental que moviliza entre nosotros la influencia del marxismo? Señalamos la más notoria y constatable. Se trata de su incidencia en el ingreso definitivo de Rusia en la Revolución Industrial. En efecto, lo que significan Locke para Inglaterra y EE. UU., Descartes para Francia, Kant para Alemania, como revolución cultural que se conjuga con la revolución industrial, es lo que viene a significar Marx para la Rusia moderna. Rusia había permanecido en su conjunto anterior incluso a la emergencia racionalista de la Primera Escolástica. La Iglesia Ortodoxa es todavía "bizantina". La necesidad de iniciar la "revolución cultural" moderna, de abrirle paso a un pensamiento globalizador apto como para promover el dominio científico de la naturaleza, se hizo sentir desde Pedro el Grande con el impacto de la ilustración anglo-francesa. Distintas oleadas modernizadoras, relativamente periféricas, se producen a lo largo del siglo XIX, y de algún modo van preparando el gran salto de 1917. Desde entonces la filosofía de Marx ha significado la gran revolución cultural concomitante con la revolución industrial, pues este metafísico materialismo dialéctico tiene también un ímpetu radical de científicidad y es muy consciente de su valor. A este acontecimiento debe agregarse, en la misma dirección, el más reciente ingreso de China al mundo moderno e industrial, que también se realiza bajo la filosofía racionalista e integral de Marx, y ello desde un nivel precientífico por lo menos tan lejano como el de Rusia. Desde Lao Tse y Confucio, el mundo cultural chino se ha visto lanzado al gran salto hacia adelante de la "revolución cultural" y la revolución industrial. Una nueva ejemplaridad se proyecta entonces poderosa sobre América Latina.

El marxismo es una ontología dialéctica profundamente mezclada con la "cientificidad" positiva de la naturaleza. En cuanto "dialéctico" reivindica el pensar ontológico que tanto ha sufrido con el "pensar funcional", de la ciencia físico-matemática o del empirismo, y reacciona contra los cismas de ser y deber, cosa y valor, propias del pensamiento moderno. Pero el marxismo tiene como rasgo oscilar entre ciencia y filosofía, sin delimitar bien sus campos, y hasta se sirve de esta imprecisión constitutiva para criticar a las otras filosofías como poco científicas y el cientificismo como poco filosófico. A la vez los científicos ven al marxismo como incurablemente metafísico y ontológico, así como los filósofos lo detectan como una ontología incurablemente lastrada de cientismo.

Ciencia positiva y filosofía, unificadas por el

marxismo, desgarran a éste —a la vez que le proporcionan fuerza— en una bipolaridad no resuelta, y le hacen inclinar ora hacia un mecanicismo vulgar ora hacia un idealismo dialéctico. Filosofía “y” ciencismo recae en filosofía “o” ciencismo, en la inestabilidad de su confusión. De todos modos, esta filosofía se ha mostrado muy apta para impulsar la ciencia, la tecnología, la industria. Pero su ambigüedad constitutiva le ha provocado graves “baches” con la ciencia de la naturaleza, y son bien conocidos los conflictos con grandes innovaciones de las teorías físico-matemáticas. Pues si nosotros cristianos tuvimos “affaire” Galileo, los marxistas tuvieron, bajo otros modos, “affaire” Einstein, para poner un solo ejemplo. Queda en pie, sin embargo, lo principal, y es la vocación unificadora, no separadora, en el marxismo, en cuanto a la relación hombre-naturaleza-hombre, en su dimensión ontológica y científico-positiva. Claro que el marxismo no se agota en este aspecto de filosofía-ciencia de la naturaleza, pero no es nuestro asunto aquí abordar directamente su dimensión política.

En América Latina, en el terreno filosófico, el marxismo sólo comienza a tener influencia a partir de la década del 50. Los acontecimientos de Octubre del 17 tuvieron repercusión política e ideológica, pero se refractaron en el ámbito latinoamericano en las coordenadas positivistas finiseculares y en un materialismo vulgar, mecanicista. Por los años 30 un escritor patriota podía escribir: “Los marxistas son hoy todos positivistas”. Es lógico, no teníamos en nuestra tradición ni a Hegel ni al idealismo alemán. Es así entonces que el marxismo nos alcanza filosóficamente a través de las preocupaciones y repercusiones del “existencialismo”; un argentino como Carlos Astrada o el grupo intelectual brasilero del ISEB, simbolizan ese itinerario tan común, esa transición entre el existente auténtico y el hombre “alienado” por el capital. Este ciclo puede dividirse en dos momentos: el uno, al que hicimos referencia, podría definirse como “humanista” y ontológico, bajo la influencia del joven Marx y Hegel (cuya presencia sólo ahora penetra en América Latina); el otro, más actual, es más “científico”, asoma su rostro con Althusser y el “estructuralismo” y se conecta con el nuevo impacto de lo que podríamos llamar el “Segundo Ciclo del Positivismo” en América Latina, que es uno de los hechos salientes de la década del 60. Estamos, bajo nuevas formas históricas, en el mismo problema originario con que iniciamos nuestra ponencia, y si se quiere agravado. La “ruptura epistemológica” entre ciencia positiva y filosofía no se resuelve aún unitariamente, y un marxismo bizco mira con un ojo a la ontología y

con otro a la ciencia positiva, sin asumir críticamente sus relaciones, corroído por la “ruptura epistemológica” entre ciencia y filosofía que ha interiorizado sin resolver. Pero no ha expulsado, como es común, una de las dos partes. Mantiene valerosamente las dos puntas de la cuestión, sin encontrar sus conexiones interiores.

3. El Segundo Ciclo Positivista.

Pero nuestro panorama contemporáneo no está aún agotado. Hace también una década ha tomado fuerza en América Latina lo que podría denominarse el “Segundo Ciclo Positivista”, es decir, el impacto cada vez mayor de la filosofía neopositivista o pragmatista, operacionalista, de la ciencia positiva. A diferencia del positivismo decimonónico, tan ligado entre nosotros a la biología, el contemporáneo se relaciona más íntimamente a la logística, a las formalizaciones matemáticas, al “pensar funcional” como contrapuesto y excluyente del “pensar predicativo”, del logos apofántico (o sea, el pensar atributivo que dice algo inherente al sujeto, es desplazado y arrumbado por un pensar puramente relacional, sin sujetos dotados por sí mismos de propiedades o cualificaciones). Sin duda este avance de las lógicas calculatorias se liga a los crecientes problemas del incremento de la industrialización en América Latina, que desde la Segunda Guerra Mundial ha ido tomando cada vez mayor importancia. Por tanto las nuevas modalidades de positivismo o pragmatismo operacionalista no son como antes de índole biológica-agraria, sino físico-matemática, ligados a la creciente racionalidad de la empresa industrial. Así, el empirismo lógico, el funcionalismo, la sociometría, psicometría y econometría, los modelos estructuralistas y sus formalizaciones matemáticas se extienden en nuestra sociedad y en nuestra comprensión de la sociedad misma. Y todo esto vuelve a plantear con urgencia el antiguo dilema de la unidad y diferencia de las categorías básicas del saber, de la unidad y diferencia de las diferentes regiones del ser, de la realidad, pues ahora los métodos de las ciencias de la naturaleza se trasladan al mundo social humano. Los métodos de las ciencias positivas de la naturaleza se transforman en instrumentos sociales, con propósitos sociales. Pero estas extrapolaciones no son sólo extrapolaciones sin más ni más, sino que encierran decisiones políticas muy concretas así como decisiones filosóficas no menos concretas aunque esto no se confiese abiertamente y se cubra con la presunción mítica de la “neutralidad” científica.

Nos parece de extrema fecundidad el asumir

a fondo la problemática de la filosofía de las ciencias empiriológica y pragmatista, actitud sin la cual recaeríamos en posiciones anacrónicas y finalmente impotentes. Nos parece de extrema importancia penetrar hasta el fin en los presupuestos filosóficos de esas posiciones así como el recoger sus legítimas exigencias. En realidad se trata de una *modernización de la tradición empirista, oriunda de Locke y Hume, que se concilia ahora con la racionalidad matemática* (en sus orígenes ligada al ontologismo de los Descartes, Maledranche, Leibnitz, Espinoza). Por eso, esta corriente se vincula a la expansión formidable de la Industria y la Ciencia de Estados Unidos, que es el “*foco dominante*” de la economía-política latinoamericana. Este “Segundo Ciclo Positivista” es de cuño norteamericano, así como el primero fue predominantemente anglo-francés, aunque tienen por rasgo común la invasión homogeneizadora de las ciencias de la naturaleza sobre las humanas. En este aspecto, vale recordar que desde su constitución, la sociología ha estado imantada por el rigor del modelo científico físico-matemático, por lo que desde entonces sus problemas teóricos básicos están radicalmente imbricados con la filosofía y ciencia de la naturaleza.

Nadie puede ignorar la creciente influencia del pensamiento “funcionalista” o “conductista” al nivel sociológico y económico latinoamericanos. Pero basta hojear un librito como el de Rex “*Problemas fundamentales de la Teoría Sociológica*” (3) para apreciar el tembladeral filosófico en que se encuentra la sociología. Se impone aquí una tarea impostergable de claridad, pues las cuestiones metodológicas están impregnadas de filosofía, quierase o no. Y bien sabemos que rehusar la filosofía es adoptar las filosofías más ingenuas o acriticas, ponerse a disposición de las creencias vigentes (o recibidas colonialmente) en una sociedad dada. En tal sentido es útil traer a colación a Marcuse y su apunte crítico sobre el “*Pensamiento Unidimensional*” (4). Se trata de un aspecto muy importante de su juicio a la sociedad capitalista opulenta norteamericana, que tiene especial interés para nosotros los latinoamericanos, y que creemos nuestro compañero Lassègue no señaló en sus penetrantes reflexiones de *Víspera 9*.

En efecto, Marcuse percibe las insuficiencias de la racionalidad tecnológica y la relación de las filosofías analíticas, del pragmatismo u operacionalismo, del funcionalismo, con el sistema de dominación capitalista. Denota que el rasgo de la “cientificidad positiva”, tanto al nivel de la naturaleza como al nivel humano, es la radical separación entre cosa y valor, operación eficiente y fines, *su reducción de lo real a puro*

“aparecer”, quebrando la relación ontológica dialéctica y crítica del antagonismo dinámico de “esencia-apariencia”, que es propio tanto de la tradición tomista como de la hegeliana y marxista. Así, la reducción de las preferencias de valor a la pura subjetividad, que realiza la epistemología científica de la naturaleza, al ser simplemente extrapolada a la realidad humana, convierte al positivismo operacionalista en filosofía social del “statu quo”, en lógica de la dominación. Y es aquí donde Marcuse ve el insustituible valor fundante y crítico del pensar ontológico, la dialéctica “subversiva”, contra lo meramente “dado”, del pensar predicativo; *la dialéctica soterrada en el “logos apofántico”, que unifica radicalmente ser y deber, y por ello se puede erigir en negación de lo “dado”, de la realización establecida.* La razón científica y tecnológica, trasvasada de la naturaleza a la sociedad, se hace neutra ante el valor: “*Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia, permanecen como asunto de preferencia, ningún resucitamiento de algún tipo de filosofía aristotélica o tomista puede salvar la situación, porque es refutada a priori por la razón científica. El carácter “acientífico” de estas ideas debilita fatalmente la operación a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros “ideales” y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica*” (5). Pero Marcuse sabe muy bien que la racionalidad positivista, funcional y conductista, no sólo esgrime tal descalificación respecto del tomismo, sino también de la ontología dialéctica del marxismo, en especial contra su teoría del “valor”. Los vástagos de Locke y Hume son enemigos por igual de los vástagos de Tomás y Marx.

Como se ve, la lucha intelectual en América Latina se despliega fundamentalmente en *tres frentes*, que se interpenetran recíprocamente y dan lugar a las más curiosas mixturas. Pero estamos expuestos, más que nunca, a la presión del pensamiento “unidimensional” (el bidimensional es el ontológico) que contamina a la Iglesia y al marxismo (¿a través de Althusser?). Y nos muestra las oscilaciones ambiguas en que tiene que desplegarse nuestra “revolución cultural”, nuestra revolución científica y nuestra revolución industrial. Debemos ser muy conscientes de tal situación.

VI. ALGUNAS CONCLUSIONES

NOS parece que del itinerario recorrido pueden desprenderse algunas observaciones provechosas:

1) El conjunto de la sociedad latinoamericana no ha efectuado la "revolución cultural" moderna y esto guarda estrecha relación con su subdesarrollo industrial y su colonialismo cultural. Si la "revolución cultural" se la hacen otros, es decir, desde otra sociedad y por ende desde otra política, ello estará también en conexión con que la industrialización se la hagan otros, según la política de otros. Y esto es lo que significa para nosotros el "Segundo Ciclo Positivista".

Los latinoamericanos necesitan desplegar una política de la cultura, y una política de la cultura que ponga un acento decisivo en la organización de las ciencias naturales y la investigación de la naturaleza, así como sus implicaciones filosóficas y su posición respecto al pensar crítico de la sociedad. Esta política de la cultura, para no caer en un eclecticismo invertebrado, sin potencia interior ordenadora, requiere una perspectiva global, una filosofía que anime tal dinámica. Por tanto una filosofía íntimamente ligada a la problemática fundamental de las ciencias de la naturaleza. Sin inteligencia productora, no hay economía productora. Pero la unidimensionalidad productiva es condición del hombre libre, pero no constituyente de suyo del hombre libre. La "alienación" carece de sentido para el empirismo y sólo es válida desde un pensar ontológico que aprehenda la realidad concreta.

2) En cierto sentido, el atraso latinoamericano se funda en la deficiencia de acción del hombre con la naturaleza. Esto tiene raíces y proyecciones políticas. Las filosofías de la conciencia, del espíritu, las variadas formas del humanismo latinoamericano, en la medida que no enraizan en la problemática radical de la naturaleza, están reflejando la posición de los sectores sociales más involucrados con el atraso agroexportador de nuestros países. Pues la política se concreta a través de la economía política. Filosofías del hombre que lo despeguen del quehacer esencial con la naturaleza, significan políticas descarnadas, y por ende encarnadas en el mantenimiento de la realidad social establecida, a la que sólo pueden formular críticas moralistas sin dinámica histórica concretas. Se mueven por ideales despegados del ser. Aunque debemos de reconocer que el "humanismo" latinoamericano tiene una función crítica no deleznable, es insuficiente. Nuestra crítica al "humanismo" y nuestro interés por la "naturaleza" es, valga la paradoja, por razones humanistas.

3) En tal sentido, creemos que la dimensión

política de la caridad, del amor al prójimo, pasa en América Latina de hoy a través de la creación de las bases dinámicas de la industria. *El amor al prójimo políticamente concreto pasa para nosotros por la formación de la Industria Pesada.* Y esto, en el orden filosófico y educacional, requiere la mayor atención posible para la formación de un nuevo espíritu científico, para preparar nuestra capacidad para transformar la naturaleza, y poner su energía a disposición de nuestra sociedad. En América Latina hemos tenido un ejemplo extraordinario de esa dimensión política y económica del amor al prójimo, a la altura de su tiempo histórico: son las *Misiones Jesuitas del Paraguay*. Pues allí los misioneros no se contentaron con la "denuncia" del encomendero, ni con el auxilio al indio desvalido, sino que lo pusieron en condiciones de valerse, le incorporaron la tecnología de la época y lo organizaron socialmente. El Evangelio exigió transfigurar las condiciones sociales del indígena, para que el Evangelio pudiera predicarse. Pero la transfiguración misma de la naturaleza y de la sociedad indígena fue un fruto del Evangelio. Aquí, dada la enorme distancia histórica a cubrir, la dialéctica fraterna entre el misionero y el indio, se hizo dialéctica padre-hijo, sustituyendo la de amo-esclavo de los encomenderos.

Hoy, para nosotros, cristianos, "repetir" las Misiones Jesuitas significa en uno de sus aspectos capitales impulsar las ciencias y técnicas de la naturaleza, promover nuestra revolución cultural, y levantar la Industria Pesada. Otra actitud sería una esterilidad moralizante pero no concretamente ética, y ausente de raigambre histórica. Sin Industria no hay desarrollo, ni independencia nacional, ni nivel de vida aceptable, ni posibilidad de justicia social y libertades políticas democráticas. No proponerse tal camino dejaría a los valores religiosos y éticos flotantes por encima de la historia, o sea, jugando un papel reaccionario.

4) Hay un cierto parentesco de los problemas latinoamericanos ante la modernidad, con los problemas de la Iglesia en el mundo moderno. Decimos parentesco, no identidad, pues originariamente América Latina tuvo el "lastre" en cuanto a su actualidad histórica de unificar sociedades como la indígena y la ibérica que estaban a una inmensa distancia cultural y técnica. Lo que hacía muy difícil una dinámica inmediatamente "moderna". Todavía hoy ese desarrollo desigual de tiempos históricos que conviven simultáneamente es un inmenso obstáculo a superar.

Así, de distinto modo, pero con indudables

conexiones, la Iglesia y América Latina como complejo cultural, se relacionan problemáticamente con el saber científico positivo de la naturaleza. Para los cristianos es una cuestión fundamental para el despliegue de su misión en el mundo moderno. Pues nuestros modos de relación con Dios y el hombre no son ajenos a nuestra relación con la naturaleza. Desde la crisis de la Segunda Escolástica, el pensamiento cristiano no ha dejado de renguear en su relación con la naturaleza, y la ontología clásica al no reconsiderar a fondo su relación con la constitución de las ciencias positivas, se convirtió de hecho en antropología y teología, dejando en un pantano su dimensión cosmológica. Es decir: la ontología por no justificar y justificarse adecuadamente la epistemología científica, resultó a su vez injustificada ante la ciencia positiva. Si no justifico al otro, lógico es que el otro menosprecie mi capacidad de verdad. Perder pie en la naturaleza, es dejar en la anemia a la antropología y a la teología.

La triple polaridad hombre-naturaleza-Dios, se interpenetra en nuestra vida social, y una tentación permanente del cristiano moderno es reducirse a la relación de amor del hombre con el hombre, sin mediación de la naturaleza. Es decir, sin crítica socio-económica profunda. Y esto es deslizarse políticamente en un humanismo abstracto. Y este me parece un peligro mayor de la renovación bíblica contemporánea: incluso la vuelta a las fuentes de la Revelación actual está generando un "neofundamentalismo" *biblicista que quiere aplicarse directamente a la relación política actual, sin el pasaje mediador de la naturaleza, es decir, sin la reflexión adecuada del rol de la ciencia positiva y la técnica en la relación actual del hombre con el hombre. Este "neofundamentalismo" deja intacto radicalmente el problema de la "naturaleza" y por ende el de la "historia" misma, y es fácil percibir su arbitrariedad intelectual en sus traslaciones a nuestra actualidad, su imaginaria metafórica (que nada tiene que ver con el rigor de un pensar analógico, dialéctico).* Y esto acaece ligado a un pernicioso menosprecio que hoy campea entre los cristianos por la mediación totalizadora de la filosofía. Se contentan con pensamientos penúltimos, tributarios de otros. Nadie saltea impunemente la fundación ontológica, y quienes quieren economizar problemas a la fe (so pretexto de hacerla "más libre", más etérea, más inalcanzable para los que la atacan) terminan haciendo de la fe algo inservible para ellos mismos. Así, movidos por una fe a la que vacían de conocimiento y reducen a "confianza", corren hacia la historia, pero es obvio luego encuentran que esa fe nada les sirve en la historia concreta, y deben apelar a categorías que

le son totalmente extrañas. Es que ya la habían "extrañado" desde el principio. De tal modo, el neofundamentalismo bíblico contemporáneo recae en un nuevo "espiritualismo", en una colocación religiosa del tradicional humanismo latinoamericano, incapaz de atravesar las ascéticas disciplinas intelectuales modernas sin perder sus mediaciones con la teología creyente. Buenos sentimientos es lo que queda, pues no se puede dividir impunemente en compartimentos estancos las distintas ciencias del hombre, la naturaleza y Dios, sin justificar a la vez sus pasajes y diferencias mutuas. Y esto sólo lo puede realizar la filosofía.

A nuestro criterio, entonces, la formación filosófica y su relación profunda con la epistemología y las ciencias de la naturaleza (y el juicio de su pretensión de hacerse ciencias del hombre y la sociedad homogéneamente) es una dimensión esencial para una verdadera política de la cultura en América Latina. En este aspecto, las Universidades Católicas latinoamericanas tienen una responsabilidad inmensa. Pues no se trata de yuxtaponer una "materia" más a todas las carreras, sino que el conjunto mismo de su enseñanza esté impregnada, animada, por tal problemática. De lo contrario, nos exponemos a los estragos del "pensar unidimensional" y de modo totalmente acrítico. Lo que involucra nefastas consecuencias políticas, culturales y religiosas: se seguiría empujando así a las nuevas generaciones a una visión de la realidad invertida, dividida, fácil presa del lugar común, y poco eficaz para las necesidades reales de América Latina y de la propia Iglesia. Sería una educación para el oportunismo. *Por fortuna, dentro de las líneas del tomismo contemporáneo, sin ruido, con pensadores como De Koninck, Ysaye, Stalinas Breton, Rahner, Ambacher, D'Armagnac, el mismo Dubarle, etc., se abren rumbos decisivos y fecundos en este aspecto de la relación entre filosofía y ciencia positiva y sus engarces epistemológicos y ontológicos. Todo parece indicar un hecho fundamental: estamos al término del gran cisma originado por la Revolución Científica desde el siglo XVII y el saber ontológico se apresta a asumir radicalmente al saber positivo de la naturaleza. La reintegración del saber, la cura de la ruptura epistemológica, está a la vista.* Tal nuestra convicción, que esperamos explicar más detalladamente en otra oportunidad. Largo y terrible ha sido el camino recorrido, sus tanteos y sus fracasos. Y lo curioso es que hoy la mayor parte de los cristianos todavía no percibe tan enorme acontecimiento, y por no percibirlo ni aquilatar la importancia de la cuestión de modo consciente, han renunciado a la filosofía y a las exigencias de la razón natural, de puro decep-

cionados. Se han resignado a la componenda y han perdido su vocación de unificación intelectual. Pero a esta altura del siglo XX no nos falta ya material para trabajar con seriedad. Hay material concreto para elaborar, en esta dimensión vital de la cultura universitaria que prepare auténticos discernimientos y vacune contra la marca informe de la novelaría. Ya podemos pasar hacia una moderna organización de los contenidos abierta y sin complejos, crítica, que no se detenga exclusivamente en los asuntos del cogobierno universitario o en deseos de "cambio". ¿Qué cambios? ¿En qué sentido? ¿Cómo superar lo meramente declarativo? He aquí una

pista. Hay que tomarla con decisión, rapidez y profundidad.

Cultivemos lo que más nos falta: disciplina y rigor intelectuales. Ahogemos de una vez la payada subdesarrollada de la que todos somos víctimas. La filosofía, las ciencias de la naturaleza, la Industria, exigen el ascetismo crítico de la razón. Hoy, más que nunca, los latinoamericanos debemos asumir esa exigencia, radicalmente ligada a la unidad analógica de la verdad y a la liberación de América Latina.

Pues como señala Bonhoeffer: "*Nadie experimenta el misterio de la libertad, si no es por la disciplina*".

(1) Alfred North Whitehead, *La Ciencia y el Mundo moderno*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1949, pág. 14.

(2) *Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine*, publicado en "*Recherches de Philosophie*", VI; Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui", Desclée de Brouwer, 1963, pág. 150.

(3) Rex: *Problemas fundamentales de la Teoría Sociológica*, Ediciones Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

(4) Herbert Marcuse: *El Hombre Unidimensional*, Biblioteca Breve, Ediciones Seix-Barial, Barcelona, 1969.

La Universidad según Darcy Ribeiro

LA reflexión continua dentro de una acción permanente caracteriza desde hace más de una década el itinerario de Darcy Ribeiro. Ella da a sus escritos un giro provocativo que no solamente invita al lector a reaccionar, sino que lo empuja a superar sin cesar las proposiciones que le son presentadas. La última versión de sus tesis sobre la Universidad Latinoamericana formulada en su libro. *"La Universidad Latinoamericana"*, Editorial Universitaria, Montevideo, 1968, (en adelante ULA), debe, por lo tanto, ser comprendida en función de este pensamiento en constante progreso que exige, como el mismo autor lo propone *"explorar hasta sus límites extremos la conciencia posible de la generación actual de profesores y estudiantes sobre la nación y la universidad"* (ULA, p. 83). Dejaremos por consiguiente a otros, más informados y competentes, el cuidado de juzgar, entre otras cosas, si es legítimo hablar en singular de la Universidad Latinoamericana; si es objetivo y útil guardar un silencio total sobre el problema de las universidades católicas; si el análisis de los movimientos estudiantiles es suficiente. Preferimos entrar en el seno mismo del dinamismo de este pensamiento utópico y preguntarnos si *"la universidad necesaria"* que Darcy Ribeiro nos propone responde efectivamente a su crítica prospectiva de la *"universidad real"* actual.

REFORMA UNIVERSITARIA Y DESCOLONIZACION

LA tesis fundamental de Darcy Ribeiro me parece a la vez evidente y legítima. La reforma universitaria, o mejor, la reforma de la enseñanza superior en América Latina, sólo

tendrá sentido si se define en función de un proyecto global de descolonización del continente. Si las naciones sudamericanas quieren comprometerse en un proceso irreversible de desarrollo que no sea ni el producto de una *"modernización refleja"* ni el resultado de la aceptación pasiva de una posición cómoda de condición periférica, ello supone una superación total de los lazos de dependencia, en particular sobre el plano cultural. El desarrollo de universidades auténticas se inscribirá en el cuadro de un desarrollo cultural o no tendrá lugar jamás.

Tomar como cuadro de referencia el *desarrollo cultural* significa situarse en el interior de un esfuerzo concertado, sistemático y planificado que busca modificar las relaciones de tipo simbólico entre los individuos y su mundo, modificación valorada por un sujeto social y definidas según ciertos rasgos del desarrollo nacional de la economía, de la sociedad y de la personalidad humanas. Significa, de modo más preciso, admitir la importancia crucial de la comunicación social en el proceso de desarrollo. Lo que implica:

a. que el conjunto de las poblaciones deben participar en ese esfuerzo sin que ninguna de ellas pueda gozar, a priori, de ciertos privilegios, lo que no excluye la posibilidad de proponer prioridades de intervención en la ejecución.

b. que la acción cultural no puede limitarse a las instituciones que se designa comúnmente como *"el sistema educativo"* o *"sistema escolar"* sino que debe abarcar un conjunto muy diversificado de operaciones, de formación y de *"recyclage"*, de animación y de creación que utilizarán en la medida de lo posible todas las *instituciones sociales existentes*.

c. que el objetivo final es *la intensificación de la productividad cultural de la nación*, es decir, de su creatividad, lo que supone, como lo ha visto bien otro brasileño, Paulo Freire, un aprendizaje cultural que sea una "práctica de la libertad" gracias a una pedagogía de la libertad, y, quizás, de una pedagogía libertaria.

d. que no podrá en ningún caso tratarse de difundir masivamente una subcultura, por esclarecida, crítica u original que sea, sino de establecer *un modo de comunicación entre la cultura más elaborada de la sociedad nacional e internacional y la cultura tal como es vivida* por las diferentes clases de la nación.

Estas tareas del desarrollo cultural indican, me parece, claramente, que se encuentra en él una dimensión *específica* del desarrollo. No es posible por lo tanto imaginar un desarrollo cultural que sólo sea la consecuencia automática o la extrapolación de los resultados del desarrollo económico, social y político. Para que haya desarrollo cultural, es necesaria una acción cultural *específica* que cuente con sus propios instrumentos, sus técnicas y sus métodos, a más de recursos adecuados. Pero, ¿hace falta además agregarle, como lo hace Darcy Ribeiro, el carácter de *autonomía*? No estamos persuadidos de ello, máxime cuando el querer insistir demasiado en la *autonomía* cultural en lugar del desarrollo cultural, podría fácilmente hacernos caer en el error del regionalismo, que reduce peligrosamente las dimensiones del intercambio, del diálogo, de la comunicación propias de las actividades culturales. La autonomía cultural no es una condición de la creatividad, sino la *consecuencia* de su originalidad y de su valor.

¿AUTONOMIA O PLANIFICACION?

LO que es verdadero para el desarrollo cultural lo es a fortiori para la enseñanza superior. Sin duda es perfectamente comprensible que, por razones *tácticas*, sea hoy particularmente oportuno, en un momento histórico caracterizado por las represiones manu militari y la contrarrevolución teledirigida desde el exterior, insistir sobre la *autonomía política* de las universidades. En numerosas situaciones, la lucha por esta autonomía política es la forma más simple y cabal, pero *también la más simbólica*, de reivindicar otros derechos, que son día a día pisoteados. Pero como Darcy Ribeiro se ha colocado, en su reflexión, al nivel de un modelo continental, dentro de un alcance utópico, es

decir, a la vez crítico y prospectivo, debemos reflexionar *estratégicamente*. En este plano, me parece que la reivindicación de la autonomía no significa otra cosa que el mantenimiento de un *privilegio* (y bastante simbólico a menudo) *que obstaculiza la implantación de una estrategia de desarrollo cultural*. E incluso esta reivindicación no hace más que favorecer a minorías que son justamente las principales responsables del impasse actual. La autonomía de la universidad, como la autonomía en el dominio cultural, no es un *derecho*, y menos aún un principio, sino el resultado posible y precario de una constante tensión entre las presiones que ejerce la sociedad sobre toda institución cultural, para que ésta la sirva, y las aspiraciones a la libertad de expresión, de investigación y de crítica que parecen indispensables a los intelectuales para el avance de los conocimientos. La autonomía es siempre un resultado, nunca una condición de desarrollo.

Con todo, Darcy Ribeiro ha tenido conciencia de esa dificultad, pues afirma que "*para crear una universidad orgánicamente estructurada, que responda a las necesidades del medio, se debe perseguir, no un desarrollo reflejo... , sino un desarrollo que parta de la formulación de proyectos específicos que correspondan a las aspiraciones de autosuperación y progreso autónomo de estos países*" (ULA, p. 25). Sólo entonces la Universidad podrá poner orden en su constitución, al subordinar su estructura a la de un proyecto que, en última instancia, no puede definir ella sola. Para "ordenarse" (ULA, p. 419), la universidad deberá exigir que se defina una política de la juventud, una política cultural, una política de formación y utilización de recursos humanos. Serán éstas ni más ni menos que las determinaciones, por parte del poder político y para un cierto período, del desarrollo cultural previsto *para* la nación, y en el caso de un régimen democrático, *por* la nación. Sólo dentro de tal óptica, otras exigencias de Darcy Ribeiro podrán realmente ser ejecutadas. Así: "*las naciones latinoamericanas en función de su desarrollo, deben exigir de sus universidades otros aportes mínimos como...*" (ULA p. 183); que ciertas funciones podrán ser plenamente cumplidas como por ejemplo: "*preparar una fuerza de trabajo nacional con la amplitud y el grado de calificación indispensable al progreso autónomo del país*" (ULA p. 183).

Por el contrario, si se admite con Darcy Ribeiro que "*la autonomía universitaria debe ser entendida como el derecho de autogobernarse, ejercido democráticamente por los cuerpos académicos, sin imposiciones externas de los poderes gubernamentales, ni interferencias de ninguna institución extranjera*" (ULA p. 170), en-

tonces creemos que no se impedirá a las universidades continuar, esta vez con buena conciencia y suficiencia, *"defendiendo sus empleos, preservando sus áreas de poder y de prestigio, o intereses corporativos que no desean ver aumentar sus cuadros"* (ULA p. 112). Lo que, como lo muestra Darcy Ribeiro, las ha conducido ya a no ser otra cosa que *"residuos históricos"* (ULA p. 189), es decir, instituciones esencialmente caracterizadas *"por su capacidad de autoperpetuarse"* (ULA p. 42).

LA UNIVERSIDAD COMO CENTRO DE COMUNICACION

SI se admite:

—por un lado, que los proyectos de reforma universitaria deben *insertarse en un conjunto*, que hemos designado como el desarrollo cultural nacional, y

—por otro, que ello va a originar forzosamente una *revisión indispensable aun cuando dolorosa*, del *"principio"* de la autonomía política de las universidades,

creo que estaremos entonces en situación de definir más claramente las nuevas tareas que el proceso de desarrollo propone a la enseñanza y en particular a su nivel superior. Tratando de ser breves, para respetar los límites impuestos por la redacción de VISPERA, creemos sin embargo útil esbozar las principales.

En la perspectiva del desarrollo cultural, no hay actividades humanas que escapen a la acción informativa y formativa de los agentes culturales. Ello es debido tanto a la multiplicación de los "bienes culturales" (reproducción fotográfica de las imágenes, generalización del libro barato, multiplicación mecánica del sonido, etc.), como a la acción cada vez más concertada de la publicidad y la propaganda y a la extraordinaria expansión de los medios modernos de comunicación colectiva (TV sobre todo), sin olvidar la amplitud creciente de las operaciones culturales que son englobadas normalmente en el término apenas aproximativo de "educación de adultos". El adulto, como el niño, pero sobre todo el joven, forma cada vez más, hoy día, parte de una "sociedad del aprendizaje" (learning society) en la que el acceso, el consumo y la interpretación de los contenidos de la comunica-

ción y de sus formas son esenciales. Sin embargo, el sistema escolar, e incluso la enseñanza superior no sólo no influyen sino en grado mínimo esa acción global, sino que además detentan métodos y técnicas inoperantes para resolver los nuevos problemas que plantea esa nueva situación cultural.

Frente a esta situación, que es particularmente dramática en América Latina (ULA p. 120), es a la vez ilusorio y discutible creer que basta introducir la acción de una *"universidad de la difusión"* (ULA p. 180). Proponer que la universidad tenga su propio sistema de difusión (¿para qué público?), y que los universitarios dispongan de un control sobre la cultura nacional, es adoptar de hecho una actitud *paternalista*. Bajo el pretexto de que las universidades son los *"depósitos"* (ULA p. 52) de los valores nacionales, ello no significa otra cosa que confirmar el monopolio tradicional de minorías muy escogidas sobre los citados valores nacionales. Difundir, por lo tanto, esos valores (*"extensión universitaria"*) es querer el bien de los otros, es decir, lo que esas mismas minorías suponen en los otros. En el límite, podemos caer en la *cariidad cultural*, porque haría falta que *"las universidades manifiesten un mínimo de dedicación (sic) a sus pueblos"* (ULA p. 94).

Creemos por el contrario que debemos más bien pensar en un modelo totalmente diferente, en el cual la universidad no sea un agente de difusión de una cultura prefabricada, sino un *centro de comunicaciones sociales*, un lugar de encuentro entre las diferentes subculturas dominantes y, de ser posible, una ocasión de enfrentamiento y de diálogo. Se trata de hacer de la universidad el lugar privilegiado de una *reflexión* (en todos los sentidos de la palabra) a la vez crítica y creadora del desarrollo nacional. De ahí que las relaciones entre la vida académica y la sociedad que la rodea no podrán más ser confiadas a órganos "complementarios" (ULA p. 190-192), a apéndices, a prolongamientos, etc. Por el contrario, esas relaciones deben estar en el centro de la vida académica. Igualmente el cuadro de referencia deberá ser cuidadosamente delimitado. Es probable que en numerosos casos la universidad deba articularse dentro de una planificación *regional* (ver por ejemplo la experiencia de la Universidad de Oriente en Venezuela) a un área específica de acción global.

Esta reflexión sólo será posible si existen mecanismos de feedback, es decir, un sistema de revisión constante que permita a la universidad reajustarse a las demandas del contexto del que forma parte. Y nadie se verá más implicado en ese proceso que el egresado, el profesional com-

prometido en la lucha del desarrollo. En lugar de insistir en los cursos de *postgrado* (que sólo interesan a la universidad) será necesario prever un sistema complejo de "*recyclage*" tanto para los profesionales que *vuelvan a la universidad* como para los universitarios que *vuelvan a la práctica cotidiana*.

LA UNIVERSIDAD Y EL SISTEMA EDUCACIONAL

ESTE sistema de intercambio no solamente sitúa a la universidad con relación al desarrollo global y cultural de un área determinada, sino que supone también la organización de la comunicación en el seno de los sistemas escolares de los que ella forma parte. Mientras la universidad se concibe como una unidad independiente y no como un elemento dentro de una enseñanza que la engloba, cierto número de problemas candentes no encontrarán solución. Por ejemplo el problema del *acceso a la enseñanza superior*.

Darcy Ribeiro, aunque insiste a menudo que no se puede pensar en un libre acceso a la universidad, no obstante propone que la enseñanza de tercer grado sea impartida a todos los jóvenes (ULA p. 178) ¿Cómo comprender esa evidente contradicción? El derecho de los jóvenes a una educación superior no es posible más que si se la concibe como una formación *postsecundaria*, altamente diversificada, tanto en sus métodos como en su organización. Es decir, en otros términos, sólo si se *reduce* la universidad actual a un rol *específico y limitado* dentro de un conjunto muy vasto que la sobrepasa tanto horizontal como verticalmente. Ello supone una *red compleja de medios de formación*, que comprenderán a la vez los cursos por correspondencia, la televisión y la radio educativas (que podrán ser tanto privadas como nacionales), una infraestructura que favorezca el uso positivo y cultural del tiempo libre y, en fin y sobre todo, una organización adecuada del lugar y horario y del mundo del trabajo. Sin duda, en el corazón de este conjunto, probablemente planificado y organizado en un contexto regional y/o local, una institución de tipo universitario podrá fácilmente encontrar su lugar como elemento impulsor, dinámico, animador. Justamente como centro de comunicaciones de los responsables de la formación *continua* de la juventud en ge-

neral. Pero para que tal red exista, será necesario, entre otras cosas, precisar lo que entendemos por *la juventud*. Y es muy probable que debamos conocer antes *las juventudes* de las diferentes poblaciones de una zona de desarrollo, es decir, tener los elementos fundamentales de una *política de juventudes*.

El problema del acceso a la enseñanza superior no puede resolverse sólo en la perspectiva de una política de la juventud: es necesario también considerarlo como el resultado de todo un sistema. En ese sentido, *pero sólo en ese sentido*, se puede decir que la universidad *actual* es la cumbre de la pirámide escolar. Es por ello que una transformación esencial de la universidad no es posible más que si se realiza en pleno acuerdo con una redefinición global de la contribución y del rol de todo el sistema educativo en el desarrollo cultural. No se puede eludir este problema diciendo que se trata de un problema complejo (ULA p. 149) o liquidándolo en forma sumaria con algunas notas, bastante incompletas, sobre las soluciones que se ha dado en algunos países a la articulación de la secundaria con la universidad (ULA p. 132 y ss.). Habría sido necesario discutir el problema, ¡cuánto más importante!, del lugar exacto de la planificación de la enseñanza superior *en el seno* de una planificación de la enseñanza y del desarrollo cultural de los recursos humanos de un país.

Sin duda, Darcy Ribeiro atribuye a la Facultad de Educación de su "universidad necesaria" un rol importante en la renovación continua, en el entrenamiento permanente y, por supuesto, en la formación de los cuerpos docentes de todo el sistema educacional. Pero, como su maestro Anísio Teixeira, parece reducir el problema de la *innovación* a la difusión de la ejemplaridad. Su Facultad de Educación (ULA p. 226 y ss.), se transforma en una especie de minisistema en el seno de la universidad, modelo monstruoso en el que se disciernen mal los modos de *acción real* sobre las instituciones escolares actuales. Para Darcy Ribeiro, bastaría proponer modelos a imitar (ULA p. 187) para que todo el problema de la innovación, tan difícil, tan urgente, sea resuelto. Para nosotros, y en la perspectiva del desarrollo cultural, se trataría por el contrario de crear toda una *estrategia de renovación y de innovación continuas*, cuya primera condición es la abolición de esas facultades inútiles que son las Facultades de Educación.

LA UNIVERSIDAD Y LA EDUCACION PERMANENTE

SI la enseñanza superior debe acelerar el desarrollo cultural que permitirá un desarrollo creador, y no reflejo, de América Latina (ULA p. 44), esto supone no solamente una solución a los problemas de organización, sino también la obligación, en la práctica pedagógica, de someterse a las exigencias de una *educación permanente*. Esta, recordémoslo, implica:

a. que el fin de toda educación es la creación y la constitución para cada hombre de una autodidaxia continua, es decir, de una *autoformación permanente*;

b. que, para alcanzar esa meta, la escolaridad debe ser interrumpida lo antes posible, de manera de hacer del individuo el *responsable de su formación*, es decir, de su gestión (*principio de la autogestión*);

c. que el individuo tenga la conciencia crítica de sus necesidades, es decir, que sea capaz de una constante *autoevaluación*.

De allí que la *práctica de la enseñanza* tal como, es vivida por los estudiantes deba no solamente prever una "cogestión" sino además considerar realmente al estudiante como un adulto, esto es, un individuo ya responsable en el plano cultural. Esta orientación implica, de hecho, una reconsideración radical de la mayor parte de las

prácticas actuales. ¿Es cierto (por ejemplo) que su formación en el seno de un "ghetto cultural" ("campus") es la más apropiada a esa tarea? ¿No hace falta acaso prever un esfuerzo especial no sólo para canalizar la acción de los estudiantes radicales, sino para remover constantemente la apatía, la indiferencia de la gran mayoría, de los que constituyen lo que se ha llamado "los especialistas imbéciles" (*Fachsidioten*)? Más aún, ¿no sería necesario llegar a concebir *títulos universitarios temporarios*, que obliguen a una permanente revisión de la carrera intelectual? Por consiguiente, resulta evidente que la universidad no puede más ser la cima (ULA p. 133) o el coronamiento de los estudios, sino *al contrario, el comienzo de un desarrollo personal*.

Así, pasando de un tema a otro, y a partir de las hipótesis mismas de Darcy Ribeiro, nos encontramos ante la imposibilidad de aceptar su modelo, que se sitúa todavía, y a pesar de las apariencias, en el seno de una concepción *tradicional* de la universidad. De hecho, Darcy Ribeiro no ha sacado todas las consecuencias de sus posiciones, lo que lo hubiera llevado a reconocer que lo que se denomina corrientemente "crisis de la universidad" no es más, en realidad, que los primeros síntomas de la desaparición de una institución completamente inadecuada al desarrollo cultural de una sociedad moderna. Estamos por lo tanto obligados a preparar y construir otra cosa; pero, para ello, haría falta tomar como cuadro de referencia otra cosa que esa institución cuyo único mérito hoy día es ser suficientemente hábil para autopertenerse.

Caracas, Setiembre 1969.

ALBERTO BAYLEY GUTIERREZ

el golpe más duro

Ministro de Información y Cultura del actual gobierno boliviano, Alberto Bayley Gutiérrez, anteriormente muy influyente columnista del diario "Presencia", católico, desde tiempo atrás, asintió gentilmente a este reportaje que le planteó nuestro compañero Gonzalo Escobari Cardozo en La Paz. Problemas inevitables de correo hicieron que —como lo anunciáramos en el número anterior—, el reportaje llegara retrasado a Vispera 13/14. De todos modos creemos que conserva actualidad substancial.

—Este cambio de Gobierno no fue una sorpresa. Era esperado. Lo que sorprendió a la opinión pública es la composición del gabinete. El golpe, ¿fue planeado hace mucho tiempo o fue precipitado por las circunstancias?

—Lo circunstancial del golpe del 26 de Setiembre está marcado por la existencia de un gobierno sin poder, sin sustentación, sin meta y sin autoridad. Se producía así una paralización gubernamental muy peligrosa y un encaramamiento de la derecha que estaba apoderándose de la economía del país.

La razón de fondo para que las Fuerzas Armadas hubieran planeado la toma del poder está en la necesidad que teníamos de iniciar el proceso de liberación nacional, proceder a un profundo cambio de estructuras y dar paso a un verdadero desarrollo en justicia social y en dignidad, es decir un desarrollo que resuelva los problemas del pueblo.

—Antes del viernes 26 de Setiembre, día del derrocamiento de Siles Salinas, ¿existía un programa de gobierno preparado para su aplicación?

—Las Fuerzas Armadas habían preparado, en detenido análisis, un Mandato de 18 puntos que marca las grandes metas de este Gobierno.

—¿Qué opina Ud. de la composición del gabinete de ministros?

—El Gabinete pone de manifiesto un hecho completamente nuevo: una alianza entre las Fuerzas Armadas y la nueva generación política del país.

—¿Qué interpretación le da Ud. a la confederación ideológica con el Perú planteada por el General Ovando?

—Existen tendencias comunes, algunas situaciones similares y un nuevo concepto, común a los Gobiernos del Perú y Bolivia, sobre el papel que deben jugar en nuestro país las Fuerzas Armadas. Estos hechos pueden dar lugar a la confederación ideológica planteada, la cual deberá ser objeto de un detallado estudio, si es que el Gobierno del Perú desea trasladar a este plano la vieja y fecunda unión que ha tenido con Bolivia.

—¿Cree Ud. que son aplicables en Bolivia medidas similares a la nacionalización de la IPC y la probable nacionalización de la banca?

—La nacionalización de la Bolivian Gulf es el golpe más duro y más profundo que se ha dado al imperialismo. La nacionalización de las minas llega cuando estas se hallan semi-agotadas y afecta a los intereses de tres compañías bolivianas. La nacionalización de la Gulf llega cuando las reservas están casi intocadas y afecta a un super estado que se había constituido en el país, el cual no sólo llevaba el 77% del total bruto producido, sino que además ejercía un enorme poder económico en el país, estaba dividiendo a los bolivianos y pretendía convertirse en árbitro de la política nacional.

No era posible hablar de un desarrollo regional en Santa Cruz ni de un desarrollo nacional, dentro de la dependencia y el coloniaje.

El 95% de las reservas de gas estaban en ma-

nos de la Gulf. Ello quiere decir que si YPFB utilizaba en algunos programas de energía el 5% restante, en poco tiempo el principal recurso energético del país habría quedado íntegramente en manos de la empresa imperialista. Nuestro desarrollo industrial y siderúrgico habría necesitado del permiso de la Gulf.

—¿Comparte Ud. la opinión del Ministro Marcelo Quiroga Santa Cruz en el sentido de que a esta revolución le falta el apoyo del pueblo?

—Hemos hecho una revolución vertical y sabemos que no puede haber verdadera revolución sin participación popular. Por eso estamos dando paso a esa participación y buscaremos nuevas fórmulas para lograrla auténticamente.

Hay ya signos evidentes de una movilización popular en apoyo de la revolución: sindicatos, federaciones, central obrera, universitarios, campesinos, mineros.

—Generalmente, se entiende por revolución el reemplazo de un sistema económico-político-cultural por otro diferente. ¿Cuál sería el sistema que se piensa implantar?

—De un desarrollismo capitalista y explotador, realizado dentro del más aborrecible sometimiento nacional y dentro de la entrega de nuestras riquezas al imperialismo, queremos pasar a un esquema adecuado al modelo de desarrollo económico revolucionario nacional, con profundas modificaciones institucionales que liquiden la dependencia y el privilegio y coloquen al pueblo en su verdadero papel de protagonista y centro de la vida nacional. En esa sociedad deben coexistir la propiedad estatal, la propiedad comunitaria y la propiedad privada de los medios de producción.

—¿Cómo compararía Ud. a la Revolución Nacional de 1952 con el actual proceso?

—1952 marca un importantísimo paso en la lucha por la liberación nacional. Ese proceso es abandonado muy pronto y el país vuelve a entregarse. La revolución del 26 de Setiembre retoma y profundiza ese proceso.

—¿Cuáles son, en su criterio, los fenómenos imperialistas típicos en nuestro país, y qué profundas merecerían?

—El imperialismo es un hecho total, busca el mantenimiento de las estructuras coloniales, impone al país la condición de exportador de materias primas, enajena culturalmente a los países subdesarrollados, les impone modelos de desarrollismo ajenos a la realidad nacional, pone a nacionales en servicio de sus intereses y en contra del pueblo y determina la vida política de los sometidos. Por eso la lucha contra el imperialismo tiene que ser total si es que se ha de dar una verdadera revolución.

—¿Por qué consideraría Ud. auténticamente revolucionarias a las medidas que se han tomado hasta el momento?

—Son medidas revolucionarias, para el estado de la sociedad boliviana: la imposición de una absoluta libertad sindical; la adopción de una

política internacional de dignidad y soberanía; la nacionalización de la Bolivian Gulf Oil; la derogatoria de la ley represiva de Seguridad del Estado; la imposición a los exportadores de minerales de entregar el 100% de sus divisas al Estado; el retiro de las tropas de las minas; las limitaciones impuestas a los grandes ingenios azucareros, para entregar a los productores la totalidad de los cupos de producción; la profunda reforma administrativa que se está estudiando para tener un aparato gubernamental apto para los fines de la revolución; la ley de moralización pública; el impulso a los hornos de fundición (hemos iniciado ya el de Bismuto en Telamayo), etc.

—¿Qué papel daría Ud. a las Fuerzas Armadas en el actual proceso político?

—Las Fuerzas Armadas revolucionarias son básicas en este proceso en el que pretendemos hacer desaparecer las diferencias artificiales entre hombres de uniforme y hombres sin uniforme, porque lo que realmente cuenta son las actitudes de los hombres en favor del pueblo, no importa qué especialización tengan.

—¿No cree Ud. que una política nacionalista, de parte del Supremo Gobierno, va en contra del actual proceso de integración latinoamericano?

—Una política nacionalista es indispensable para que pueda darse una integración latinoamericana auténtica. De lo contrario estaríamos integrando colonias y semi colonias. Una política revolucionaria es también indispensable para que la integración no se convierta en una multiplicación del privilegio convirtiendo en más pobres a los más pobres y en más ricos a los ricos.

—¿Considera necesaria la presencia de inversiones extranjeras en el país? ¿Por qué? ¿En qué condiciones?

—Son necesarias las inversiones extranjeras si ellas son capaces de movilizar recursos en favor del pueblo, si consultan los intereses del Estado y si proceden de cualquier país del mundo para evitar la presión imperialista.

—¿Qué opinión tiene de la Revolución Cubana? ¿La relacionaría Ud. con el proceso que vive Bolivia?

—Cada país busca su liberación dentro de sus propias características y sus circunstancias históricas. La revolución cubana tiene realizaciones y méritos de extraordinario valor para América Latina. No creo que su modelo social sea el ideal y el patrón para los demás países. Cuba vive, sin duda, de espaldas a la realidad de nuestros países. No la conoce ni la entiende. En todo caso somos partidarios de modificar el actual estado de relaciones entre Cuba y los demás países de América Latina porque no resulta ni justo ni conveniente que una experiencia tan importante de liberación y de revolución siga bloqueada dentro de América Latina.

—¿Encuentra Ud. algún paralelo entre la posición del Presidente Oando y el socialismo de Nasser en la RAU?

—La RAU y Bolivia son dos mundos y dos cir-

cunstancias históricas completamente diferentes, de modo que los paralelismos resultan muy analógicos.

—¿Considera Ud. a la Iglesia Católica Boliviana en una posición de avanzada?

—Considero que hay en Bolivia una Iglesia Católica de avanzada con realizaciones y actitudes muy alentadoras. Hay también una Iglesia de privilegio, de apogeo al sistema capitalista y de evasión de las realidades sociales y políticas así como también de una suerte de pernicioso enajenación pastoral. Muchos grupos que forman lo que comúnmente se llama "la Iglesia oficial" pertenecen a esta segunda categoría, ajena a las angustias de las masas y ajena a la lucha por la auténtica liberación del hombre. Si hemos de lograr la creación de un hombre nuevo y de una mentalidad nueva en América Latina, es indispensable pensar en la necesidad de que desaparezca esta segunda categoría de Iglesia que practica y predica un cristianismo sui generis, ajeno al Evangelio y punta de lanza de los intereses colonialistas y opresores.

—En vista de la crisis por la que atraviesan los partidos políticos, ¿sería positiva su reorganización en el futuro?

—La reorganización de los partidos políticos es indispensable en un mundo político atomizado y desorientado. Pero éste es un proceso que toca a los partidos. La revolución tiene la virtud de clarificar posiciones dentro de los partidos bolivianos y de romper las fronteras de las siglas políticas. Sin duda una nueva generación política nacionalista y de izquierda que está presente en muchos partidos ha de surgir y ha de modificar el actual esquema político nacional.

—¿No cree Ud. que es contraproducente la expulsión de Juan Lechín Oquendo en circunstancias en que el Gobierno propugna la libertad sindical?

—Una nueva promoción sindical está abriéndose campo, desplazando a los viejos dirigentes que habían hecho, en medio de muchas luchas positivas, verdaderos feudos de las dirigencias sindicales. En ese sentido la medida tomada con Juan Lechín O. por importantes razones políticas de defensa del Estado Revolucionario, no ha resultado contraproducente en el mundo sindical.

La Paz, 26 de Noviembre de 1969.

JORGE ABELARDO RAMOS

la hora de los hornos

Jorge Abelardo Ramos es un profundo conocedor de la realidad boliviana. Secretario del Partido Socialista de la Izquierda Nacional (PSIN) en la Argentina, tiene ya una intensa trayectoria política e intelectual. Fue una de las pocas voces de izquierda que apoyaron al gobierno nacionalista de Villarroel y al MNR que culminara en la Revolución del 52. Más notorio fue su decidido "apoyo crítico" al movimiento peronista argentino, tanto en las jornadas de Octubre de 1945 como en su oposición al golpe reaccionario de 1955. Un solitario en relación a toda la "izquierda" rioplatense, de la que se convirtió en el más acerbado crítico por su "alienación", diferenció así la "izquierda nacional" de la "izquierda cipaya", sumergida en aplicaciones teóricas mecánicas o conducciones exteriores a nuestra realidad latinoamericana.

La influencia ideológica de Ramos es muy extendida en la Bolivia actual, y por ello nos pareció oportuno procurar este breve encuentro, corto y urgido, con un "pie en el estribo", pero que

—junto con el que publicáramos en nuestro último número, con Siles Suazo— sirve ya de anticipo al informe que Vispera se propone realizar este año sobre Bolivia. Es que Perú y Bolivia están ahora en el centro de la atención nacional latinoamericana.

—Para comprender el movimiento encabezado por el General Ovando el 26 de Setiembre de 1969, convendría remitirse a la etapa anterior, aquella que comienza el 4 de Noviembre de 1964, que derriba a Víctor Paz Estenssoro y abre el camino del poder al general Barrientos. ¿Cuál es en su concepto el significado del golpe de 1964 que pone fin a 12 años del régimen nacionalista revolucionario?

—A poco más de una década de ejercicio del poder, el MNR estaba en 1964 completamente agotado. La conspiración que concluyó con el gobierno de Paz Estenssoro nació como resultado de esa descomposición y fue dirigida por dos

civiles y dos militares del mismo MNR; un ex Presidente de Bolivia, un ex Vicepresidente, un Vicepresidente en ejercicio y un Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas: Siles Suazo, Le. chin, Barrientos y Ovando. La lucha contra Paz Estenssoro permitió presenciar la más inaudita alianza entre los dirigentes del MNR unidos contra su antiguo jefe con los más tenebrosos enemigos del MNR y de la Revolución de 1952, de izquierda y de derecha. Tal contubernio podía derrocar a Paz Estenssoro, pero en modo alguno por la izquierda, como pretendían cándidamente algunos de los conspiradores, sino por la derecha. El Vicepresidente de la República, Barrientos, (elegido por otra parte para ese cargo por el propio Paz) resultó ser, de todos los movimientistas, el más próximo al imperialismo. Así, se convirtió rápidamente en su agente y desde el gobierno deportó a sus antiguos aliados, menos a Ovando, que conservaba su cargo e influencia en el ejército.

— ¿Quiere decir que Ovando controlaba el ejército? En ese caso, ¿cuál fue la base de poder de Barrientos?

— El ejército de la Rosca fue destruido por la Insurrección popular del 9 de Abril de 1952. El nuevo ejército fue reconstruido en Bolivia por Paz Estenssoro bajo la presión de Estados Unidos y como reaseguro del propio Paz ante las milicias obreras y campesinas. Pero este Ejército se reclutó entre los nacionalistas fieles al partido de gobierno. Ovando era uno de esos oficiales. Sobre sus nuevos cuadros influyeron las alternativas de la revolución nacionalista, tanto las ideas patrióticas como la corrupción estimulada por las misiones militares norteamericanas. En tal ejército se restableció así la clásica "dualidad" de las fuerzas armadas en los países coloniales y semicoloniales. El antagonismo entre Ovando y Barrientos, que se reveló públicamente desde los primeros pasos del golpe del 4 de Noviembre, encontraría en esa dualidad su fundamento impersonal. Pero la influencia respectiva en las Fuerzas Armadas estaba distribuida de tal modo que ninguno de los mencionados generales podía desplazar al otro. El antagonismo perduró en tanto se mantuvo con vida Barrientos.

— ¿Qué elementos autorizan a darle a ese antagonismo una significación concreta?

— Creo que el más importante es la creación de los hornos de fundición de estaño, el verdadero pilar de la soberanía boliviana. Fueron creados durante el gobierno de Barrientos bajo la inspiración directa del general Ovando y la conducción del general Méndez y con la oposición abierta o encubierta de Barrientos.

— ¿Es que no había antes hornos de fundición en Bolivia? ¿El MNR no se había planteado la creación de tales refinerías? En ese caso, ¿qué significado tuvo la nacionalización de las minas en 1952?

— El tema es mal conocido fuera de Bolivia y olvidado con frecuencia en Bolivia misma. En efecto, la nacionalización de las minas en 1952 constituyó una gran conquista del MNR; pero su negativa reiterada a industrializar el mineral

extraído esterilizó la nacionalización: los Patiño continuaron estrujando a Bolivia desde sus hornos de Inglaterra, quedándose con la parte del león en la comercialización e industrialización del estaño y restantes minerales. La revolución del MNR se frustró justamente por su puro carácter agrarista y librecambista. Entregó la tierra a los campesinos, secularmente sometidos a la condición servil del "pongo", (prestación obligatoria de servicio gratuito que suponía que cuatro millones de indios en el campo boliviano debían trabajar para el terrateniente cuatro días por semana y un mes por año) y facilitó a este campesino el acceso a la civilización. Este es un título imperecedero que el MNR tiene para el reconocimiento de la historia, pero ese agrarismo tuvo su contramedalla: el libre cambismo, o sea la típica indiferencia de los agraristas hacia el desarrollo industrial.

— A propósito, la llamada "minería mediana" ¿no sería una forma de burguesía nacional, o sea de capital boliviano en oposición al gran capital minero que luego fue nacionalizado?

— La "minería mediana" es una máscara del capital imperialista. Actualmente más del 60% de la producción de ese grupo está en manos de la Grace norteamericana y el resto de las empresas "bolivianas" siguen la política de la Grace. En esta etapa de su historia Bolivia ya no puede tolerar que por las vías privadas escapen de manos de su estado recursos provenientes de su subsuelo. Cuando el MNR nacionalizó los tres grupos mineros gigantes (Hoschild, Aramayo y Patiño), la administración estatal de la COMIBOL llegó, en el curso de los años posteriores, a ser una demostración de incompetencia y corrupción manifiestas. Los técnicos bolivianos y extranjeros ganaban (y ganan todavía) de 1.000 a 3.000 dólares mensuales mientras la producción disminuía sistemáticamente y los obreros eran responsabilizados del caos en tanto dejaban sus pulmones en las galerías por 40 dólares mensuales. Además los capitales extranjeros soslayaban la nacionalización y explotaban paralelamente minas que iban adquiriendo paulatinamente. De mantenerse hoy esa tendencia, la "minería mediana" en manos del capital extranjero llegará a superar en producción a la propia COMIBOL que administra las minas nacionalizadas. Por eso, después de nacionalizarse las minas y crearse la COMIBOL, se impone ahora "renacionalizar" la COMIBOL.

— Volvamos a los hornos. ¿Cuál es el significado que posee en la industrialización la construcción de los hornos de fundición?

— Es esencial. Supone en primer lugar la aptitud de Bolivia para buscar el mercado que mejor le convenga y vender en él un mineral transformado y listo para su empleo. En segundo lugar, permite a Bolivia sustituir la clásica exportación del mineral en bruto por un producto al que se le añade valor. No sólo supone la incorporación de un proletariado al tratamiento industrial del mineral extraído, sino que fuera de los salarios, réditos y capital circulante que implica el establecimiento de los hornos en Bolivia, permite emplear técnicos, ingenieros y empleados bolivianos a la industria. En un sentido más general, y aunque parezca obvio, es conveniente recordar que los hornos de fundición son

el primer paso hacia el establecimiento de la industria pesada en Bolivia, y no hay soberanía política real, según se sabe, sin industria pesada. Esa es la razón por la cual he dicho que Ovando representaba, aún antes del 26 de Setiembre, una corriente nacional dentro del Ejército. En una desfavorable relación de fuerzas, Ovando, como se demostró luego, logró afirmar paradójicamente una gran conquista para Bolivia, como fueron los hornos de fundición, mientras debía ceder terreno en otras esferas, como la política barrientista de desnacionalizar las minas o entregar a la expoliación extranjera la Mina Matilde. La muerte de Barrientos permitió a Ovando recuperar fuerzas; que su política nacional en relación a los hornos no era un hecho aislado lo demostraría con la nacionalización de la Gulf. Esta última medida es más importante que la nacionalización del petróleo en el Perú, puesto que el poder político de la Gulf en un estado semicolonial tan débil como Bolivia era mucho mayor que el ejercido por la International Petroleum en suelo peruano.

—¿Cuál es la situación política interna boliviana?

—La crisis de los viejos partidos es total. Con la revolución de 1952 entraron en decadencia los partidos de la Rosca minera terrateniente, al nacionalizarse la gran minería y distribuirse la tierra. Aquellas organizaciones políticas vinculadas al antiguo régimen hoy pasean por el Prado a venerables espectros togados. En cuando al MNR, después de Noviembre del 69, amenaza con entrar al reino de las sombras del brazo del embajador norteamericano Siracusa, a cuyos besamanos acuden puntualmente algunos dirigentes movimientistas. El movimiento que hizo la revolución agraria ha renunciado a la revolución que hoy encabeza un antiguo movimientista y, por esa razón, Ovando integra su gabinete con una síntesis provisoria de ministros de los más variados orígenes. Pienso que el actual gobierno deberá crear un nuevo partido nacionalista y que los marxistas revolucionarios de Bolivia, a su vez, deberán crear un nuevo Partido Socialista de la Izquierda Nacional que, comprensivo de las tareas nacionales de la revolución boliviana, sea al mismo tiempo independiente del gobierno y "marxista bolivariano". En otras palabras, que entiendan que Bolivia sola no puede emanciparse (como no podría hacerlo ningún estado latinoamericano) y que su camino es el Perú, hacia la Confederación peruano-boliviana, o hacia primero hacia la Confederación de Estados de América Latina. A este respecto, en Bolivia ha comenzado a reivindicarse la memoria de Sergio Almaraz, prematuramente desaparecido y precursor de los ideales socialistas latinoamericanos de la nueva generación.

—Nos interesa saber también cuáles son las posiciones actuales de la Iglesia boliviana ante el régimen de Ovando.

—La opinión católica está muy dividida. En el gabinete figuran algunos ex miembros de la Democracia Cristiana, o católicos independientes, como Alberto Bayley, Ministro de Cultura, y José Luis Roca, Ministro de Agricultura. Por otro lado, la juventud demócrata cristiana ha roto con el partido del mismo nombre y se propone radicalizar su programa, y encontrar un nuevo camino. Este último sector dirige el movimiento universitario, y aunque aún no se ha definido claramente en relación con el régimen del general Ovando, no manifiesta la hostilidad perceptible en otros sectores de la izquierda estudiantil "cipaya". También hay algunos núcleos de sacerdotes que hasta el 26 de Setiembre podían considerarse como "progresistas" y que han quedado perplejos frente a los actos del gobierno de Ovando. Esto es tan común en América Latina, que no haremos comentarios, pues serían demasiado extensos. Algunos voceros de la jerarquía católica, por otra parte, como Monseñor Pratta y el diario "Presencia", no ocultan sus actitudes antinacionales y su aversión al gobierno. Para estos dignatarios Pablo VI aún no ha hablado. Y el episodio latinoamericano en Medellín, denunciando el neocolonialismo "interno" y "externo" parece no ser reasumido en las situaciones concretas, específicas.

—Una última pregunta: ¿Podrá el ejército boliviano, dada la precariedad económica de Bolivia, sostener sin desmayo una política nacionalista?

—Es difícil responder categóricamente a esta pregunta. La historia la hacen los hombres, dice Marx, aunque en condiciones que les son legadas. Quizás porque Bolivia es muy pobre engendre coraje y resolución en sus oficiales, como ocurrió en Egipto hace 20 años. Del nacionalismo al socialismo, en nuestra época y en los países atrasados, no hay mucha distancia. Pienso que sólo el socialismo puede garantizar el crecimiento económico en América Latina y al mismo tiempo asegurar la dignidad nacional. Pero a condición de que ese socialismo se inspire tanto en Bolívar como en Marx, y comprenda que el retorno a la unidad latinoamericana no es una exangüe retórica sino la clave para una emancipación verdadera. Si los oficiales de Bolivia emprenden esa ruta, deberán ser apoyados sin reticencias. Al fin y al cabo el poder inventivo de la historia ya ha dado en nuestro tiempo sorpresas mayores.

américa latina

abriendo la década

150 mil millones de dólares creció el producto bruto interno de los países industrializados en 1969 y sólo 6 mil millones se destinaron a la ayuda del Tercer Mundo (otros cálculos atinados reducen esta cifra a 635 exiguos millones). Estos datos eran el punto de partida de una angustiosa reflexión del ex-premier de Canadá, Lester Pearson, un hombre con estructura ideológica de conservador, adherido a los esquemas de la Guerra Fría, y capaz de estremecimientos ante cualquier forma de socialismo.

En dos artículos bajo su firma, recientemente difundidos por la Agencia IPS, Lester Pearson, que ha sabido adquirir cierto prestigio de progresista por su informe sobre la ayuda al Tercer Mundo (para el Banco Mundial), lanza agorero el vaticinio de una catástrofe planetaria inevitable si no se corrige con rapidez la miseria creciente que desarticula a los dos tercios de la Humanidad. Pero su preocupación esencial radica en los "peligros" que situación tan explosiva engendra para la estabilidad occidental, con la consiguiente amenaza de una eclosión de "socialismo nacionalista" mucho más grave que la acción política de Moscú.

Los "futurólogos", curiosos frutos de una cibernética ramplona, han bajado a la liza para completar los pronósticos del ex-premier, anunciando que para la primera centuria de los años 2.000 la Tierra albergará entre doce y trece mil millones de hombres, y han reclamado por el "control de natalidad", masivo y sistemático, como única forma de provocar una parálisis en la historia que asegure la idílica perpetuación del statu-quo vigente.

Todo este ruido indica una sola cosa: la "década del desarrollo" ha terminado en un entierro de lujo, con coro de plañideras por añadidura. En tanto que el Banco Mundial apuntalado por la diplomacia de los EE.UU. encara el procedimiento menos oneroso del genocidio masivo presionando para la imposición de anticonceptivos y la esterilización ahí donde es posible.

En todo el planteamiento de Occidente, desde los lejanos acuerdos de Bretton Woods, no cabe el Tercer Mundo; más aún, el reflotamiento nipón-europeo fué minuciosamente programado en función del aporte involuntario de las áreas subdesarrolladas. Se evitaron así, en la segunda post-guerra, los efectos inflacionarios y las respuestas de nacionalismo autárquico como en la década del 20, pero el mecanismo funcionó sólo mediante la extracción ilimitada de los recursos de los países proletarios del mundo. Se evitó así el "nacionalismo" de las "segundas potencias" pero seguramente se abre —más a largo plazo— la explosión nacionalista de las naciones proletarias, las del "tercer escalón", y no las del "segundo" como lo entendía antes Mussolini.

Así, con bastante anticipación al informe de Nelson Rockefeller, su hermano David, hablando a los industriales de un congreso en San Francisco, señalaba que algo irreparable iba a ocurrir si se persistía en la política de agotar a las naciones subdesarrolladas. Estados Unidos, decía, deberá enfrentarse en breve lapso

con la explosión de un "nuevo nacionalismo" de tal expansión y magnitud que no será posible corregir ni por el uso de las armas y el país entero deberá vivir confinado en sus propias fronteras...

Desde la perspectiva latinoamericana, Perú y Bolivia parecen empezar a confirmar tal juicio. En verdad que Lester Pearson y David Rockefeller no tuvieron que hacer un desmesurado esfuerzo de imaginación para anunciar algo que ya la historia comenzaba a mostrar. Antes que los augures hablasen, el nuevo nacionalismo hacía su curioso ingreso en la política latinoamericana empujado por los ejércitos, en los que la izquierda tradicional se había esmerado en ver sólo guardias pretorianas del Imperio.

Lo que nos importa ahora destacar es que el nacionalismo pragmático que puso en marcha un grupo de oficiales ilustrados del ejército peruano se insinúa por primera vez en la historia del siglo XX —después de los frustrados intentos de Perón— como la fuerza capaz de crear un nuevo esquema geopolítico que sirva de anticipo al sueño postergado y necesario de la Patria Grande. La proclamada federación ideológica de Bolivia y Perú, al día siguiente del golpe de estado en La Paz, confirmada por la oferta de barcos petroleros al gobierno de Ovando para remediar los efectos del conflicto con la Gulf, fue el primer indicio de que la historia de aislamiento y confinación a los que fueron condenados los regímenes de Perón y Paz Estensoro en el pasado ya no habría de repetirse. Todo parece indicar que la era de los "aislamientos" impuestos, como el último de Cuba, ya no será posible. La decisión argentina de proporcionar los recursos necesarios para la construcción del gasoducto de Santa Cruz a Yacuiba ha demostrado, por vía de los hechos, no siempre bien interpretados, la presencia de una implícita "asociación latinoamericana" desde el Pacífico hasta el Atlántico, a pesar de la diversidad de regímenes, que se manifiesta desde la CECLA hasta la curiosa seducción del gobierno uruguayo, cuando reivindicó los límites marítimos de 200 millas (tesis sostenida sólo por los gobiernos del Pacífico y Argentina).

La posibilidad de este embrionario proceso de unidad continental, por cierto muy distinto a la clásica retórica "intercontinental", está condicionada substancialmente por las presiones mundiales, por las nuevas estrategias globales de las superpotencias, así como por la decisión y arraigo nacional de las fuerzas interiores de nuestras "patrias".

Desde el parto de la montaña que constituyó el Informe Rockefeller, las esperanzas de un desarrollo capitalista subsidiado parecen definitivamente postergadas. Los ensueños de una industrialización nacional estimulada por la inversión y el socorro extranjero han sido desplazados por la real atrofia de la burguesía autóctona. Ahí donde la imagen de ese desarrollo ha encarnado en alguna medida (Brasil, Argentina y México), los sectores nacionales han pasado a depender del inversor extranjero, que con un aporte mínimo de capital (no más del 6 %) han logrado la conducción empresarial. Así, nuestras burguesías atrofiadas, asfixiadas por la carencia de crédito, se enfrentan en este momento al crítico agotamiento de sus mercados internos, ellos también raquíticos por la balcanización del ciclo agrominero-exportador y la imposibilidad de concurrir con su producción demasiado costosa al ámbito mundial. Incluso en el gran mercado potencial de Brasil, constreñido por la estructura agroexportadora, la Volkswagen brasileña, abrumada por los stocks sin colocar, pedía prórroga a sus acreedores y respondía a los propósitos de exportación de automotores planeada por el gobierno con la aseveración que una política económica de tal naturaleza no se podía considerar sin prever una reestructuración de la industria, o en su lugar, la protección del subsidio estatal.

Por añadidura, en el instante de que la crisis del Tercer Mundo hace vaticinar a los técnicos de la UN la inevitabilidad de una moratoria de las naciones pobres si se mantiene el déficit acumulativo de las balanzas de pagos, el Imperio norteamericano, otrora incontrastable, dispensador de planes Marshall, enfrenta los primeros síntomas inequívocos de declinación. Milton Eisenhower, hermano del expresidente, que encabezó la comisión de trece notables que estudió las causas y las soluciones de la violencia en EE.UU., concluía su informe en un alarmante "decaencia de Roma", y en un minucioso repaso de la historia recordaba a sus la inversión de 200 mil millones de dólares en diez años para "evitar una nueva decaencia de Roma", y en un minucioso repaso de la historia recordaba a sus conciudadanos el proceso de auge y caída de las grandes potencias que, según su opinión, amenaza con cumplirse plenamente en la sociedad norteamericana.

Esta nación opulenta y atenaceada por sus contradicciones, con una tasa inflacionaria igual a la de Argentina, con un déficit en su balanza de pagos de 8.000 millones de dólares, con la necesidad de inversiones cuantiosas dentro de

sus propias fronteras, no es la potencia capaz de acudir con el subsidio a promover el desarrollo latinoamericano. Las indicaciones en materia de política tarifaria evidencian que, por el contrario, América Latina es el reservorio de recursos imprescindible para sostener sin mayor deterioro su propio "statu quo" actual.

Así, la consecuencia de lo expuesto surge nítida: o América Latina se vertebrará por la acción de un nacionalismo enérgico, que ha de asumir un rostro socialista (única forma de apelar al capital disponible de entusiasmo y energía y sacrificio popular) o se cumplirá un destino de postración al estilo de la India, donde la miseria y la represión quebraron implacablemente la capacidad de rebelión nacional.

La magnitud de la empresa se puede medir con un vistazo somero a las nuevas estrategias de las superpotencias. La URSS, obsesionada por su enfrentamiento con China popular, se recuesta sobre los países occidentales de Europa, en un intento de fortalecer su retaguardia. Los gigantes gasoductos que llevan gas natural soviético hacia los centros industriales de Alemania Occidental e Italia (en construcción), son hechos mucho más elocuentes que las comentadas negociaciones de Moscú con el gobierno socialdemócrata de Bonn. Por su parte, EE.UU., en una política de marchas y contramarchas bajo la presión popular y de sus grandes problemas internos, indica una y otra vez su decisión de abandonar el sudeste asiático en beneficio de un aumento de influencia de la URSS en la zona. Lentamente se insinúa una más estricta división de las esferas de influencia, con el corolario lógico de que el Hemisferio Occidental será el coto reservado de los hombres de Washington.

Esta perspectiva da una dimensión precisa de la inmensidad de los obstáculos que enfrentará la América Latina en la década que comienza, pero tiene la virtud de que no deja resquicio a ningún tipo de esperanza escurridiza acerca de cualquier tipo de salida que no implique un nacionalismo de militantes férreos, disciplinados, decididos. Pues pareciera se juega la chance en esta década de la nación latinoamericana, sin la cual ningún país nuestro será nada.

El despotismo ilustrado de los oficiales peruanos, los violentos sacudones ideológicos de los gobernantes bolivianos, tal vez no sean del gusto de los estereotipos de la izquierda y menos de los "cipayos de la revolución", como decía recientemente el Ministro de Minas Marcelo Quiroga Santa Cruz, pero constituyen aquí el indicador de un proceso atípico, tan imaginativo como sólo puede serlo la historia, y que puede concluir con la alianza inusitada de los movimientos guerrilleros y los sectores nacionalistas de los ejércitos, que retoman el lugar que dejara vacante hace ahora justamente un siglo, el mariscal paraguayo Solano López. Pero eso sí, también se requiere la visión de Bolívar, a la altura de nuestro tiempo.

Luis H. Vignolo

Ernesto Cardenal
SALMOS

Buenos Aires / 1969
Editorial Carlos Lohlé

Libro de imprecaciones como el viejo salterio israelita, los "Salmos" de Cardenal alcanzan un raro nivel literario: el de que las palabras sean "cosas", por su valor alusivo y gracias a una mezcla de furia y de ternura que las aglutina. Desde luego, es imprecatorio porque los vocablos se lanzan al rostro de una vieja hipocresía constantemente renovada. No es preciso retroceder a las injusticias sufridas por el viejo pueblo israelita por parte de Faraones y Emperadores babilonios; basta atender al presente, al zarandeo de los pueblos pequeños y pobres bajo el imperialismo multiforme y multicápite. Ahora, ocurre que Ernesto Cardenal es hijo de uno de esos sectores humillados y ofendidos en la vasta América "colonizada". Nativo de Nicaragua estudió filosofía en la universidad americana de Columbia, militó en la resistencia de su pueblo, ingresó —sin perder su brío— en la vida monástica y hoy, ya presbítero católico, hace vida de ermitaño con antenas sensibles al violento gestarse político de nuestro Tercer Mundo. De forma original, lo interioriza en la meditación, lo expresa en la poesía y, de esa forma, lo atestigua, cumple su tarea militante desde su nuevo puesto. No ha renunciado a nada.

Incorporada a su conciencia cristiana, la poesía le lleva a denunciar al que es de verdad ateo: **"el que se juega a la sola carta de mantener el privilegio, el que colabora y capitula con los poderes existentes, el que entrega las víctimas del orden establecido a los poderes reaccionarios..."** como lo expresa la noticia en la solapa del tomo. No es el viejo ateo clásico, negador de un mito religioso, de una formulación teológica; o el indiferente a determinada imagen que se le ha comunicado (a menudo engañosa) desde la Revelación Bíblica. Es el otro o los otros:

**Ellos celebran fiestas todas las noches
y nosotros miramos las luces de sus fiestas
Ellos están en sus banquetes
y nosotros miramos las luces de sus fiestas
Ellos están en sus banquetes
y nosotros estamos en prisión**

**Para ellos Dios es una palabra abstracta
la JUSTICIA es un slogan**
(Salmo 9, p. 18)

Desde luego que éstos, como en los tiempos bíblicos, se confabulan con el poder y los poderosos: los que tienen los medios represivos. Como en el salmista, también en él la imprecación alcanza un rítmico movimiento de repulsa, un grito para ser liberado:

**Por todas partes están sus armamentos
Nos rodean sus ametralladoras y sus tanques**
(Salmo 11, p. 21)

Uno se siente tentado de añadir: sus cascos, sus cachiporras, sus camionetas celulares... Pero basta recordar que no es sólo la fuerza desembozada la que soportan los pueblos oprimidos; es también la delación, la vigilancia, el mercado de informes "confidenciales", la explotación financiera, el segregacionismo clasista:

**Los espías rondan mi casa
los policías secretos me vigilan de noche**
**Arrebátame de las garras de los Bancos
con tu mano Señor librame del hombre de negocios
y del socio de los clubs exclusivos**
(Salmo 16, p. 26)

Con esas expresiones claras, referidas a todo lo que encierra al hombre hoy, al cercarlo con un anillo de injusticia, Cardenal compone sus poemas. Poesía "primitiva", no porque "imite" los salmos sino porque entra en la médula de las experiencias cotidianas y emplea las palabras correspondientes a las cosas que están en juego. Más, cada vocablo es una "cosa". En el Salmo 30, que intitula "Me libraste de la mafia de los gangsters", habla de un ámbito familiar deshecho, en riesgo de acabarse:

**lloramos en la noche
en la casa saqueada
Estamos de luto en la mesa de comer
con el puesto vacío
pálidos y callados
esperando que llamen a la puerta.**

Bastan estos ejemplos para convalidar lo dicho. La repetición de ciertos temas son la garantía de su actualidad en el contenido, de un tiempo en que el hombre se va tornando objeto de manejos pseudo-legales:

**Delante de mi están los Investigadores
presentándome la confesión de conspiración
y la confesión de espionaje y la de sabotaje**
(Salmo 34, p. 37)

El ritmo sálmico pone un paralelismo, de preferencia sinomímico, desarrolla una lenta agonía a la que se quiere sujetar a nuestros pueblos. Por otro lado, el Dios que atiende a este suplicante, no es un ser que sobrevuela idílicamente las batallas humanas, ni alguien indiferente, pero tampoco un "todopoderoso". Está allí, junto al hombre oprimido. Tampoco es un Dios silencioso o un Dios escondido en el sentido de quien se refugia en la intimidad sacral del hombre. El término usado por Cardenal cuando alude a la circunstancia de su (nuestro) Dios se inscribe así:

Y tú eres ahora un Dios clandestino
(Salmo 43, p. 43)

Sobra todo comentario. Es el ocultamiento del que actúa y cuya acción, como la de muchos hombres clandestinos a través de la historia humana, porta un imprevisible fermento de libertad.

DU

Indalecio Liévano Aguirre

BOLIVARISMO Y MONROISMO

Ed. Populibro N° 25
Bogotá / 1969

"Los Estados Unidos parecen destinados por la providencia para plagar a América Latina de miserias en nombre de la libertad". El presagio de Bolívar a propósito de la Doctrina Monroe se vio confirmado por primera vez a nivel latinoamericano con el fracaso del Congreso de Plenipotenciarios de Panamá ideado desde 1822, convocado el 7 de Diciembre de 1824 y reunido el 22 de Julio de 1826 en la misma ciudad.

Sobre las bases de reunir a toda costa los pueblos latinoamericanos por medio de una Liga de Naciones que se constituiría como un gobierno supranacional, y de contrarrestar todos los influjos heredados de virreinos y capitanías inductores de provincialismos, desde 1822 (mucho antes de la Declaración de Monroe), Bolívar asentaba los presupuestos fundamentales para el éxito del Congreso, a saber: 1) No invitación a los EE. UU. para poder dotar a la América Indo-Española de una sólida organización política contra el dinamismo expansivo de la república continental norteamericana; 2) exclusión también del Imperio del Brasil por la no desvinculación del Emperador Pedro I de la política de la Santa Alianza y 3) Creación de una Liga Americana como contrapartida de la Santa Alianza europea.

Por medio de delegados que llevaban la misión de celebrar tratados previos de unión y aceptación de la Liga, se dispuso a hacer la preparación del mismo. Un interés marcado por parte de Perú que necesitaba entonces de la ayuda militar de Colombia; una sorda resistencia a la creación de la Liga

por parte de Chile; una franca hostilidad del gobierno de Don Bernardino Rivadavia y una abierta y sincera acogida por parte de Don Lucas Alamán en México, fueron los resultados de las delegaciones.

Después de Ayacucho y consolidada ya la independencia de América, Bolívar firmaba la Circular convocatoria de la Gran Asamblea de Plenipotenciarios del Istmo, el 7 de Diciembre de 1824. Grandiosa realización si los intereses norteamericanos e ingleses, actuantes directos en la disolución e indirectos a través de vendidos "doctores" criollos como Santander, no la hubieran hecho fracasar. **"Esta mitad del globo pertenece a quien Dios hizo nacer en su suelo"** había sentenciado Bolívar desde 1815 cuando la gesta de la independencia por las armas apenas estaba en sus comienzos.

La convocatoria a la Asamblea significó el enfrentamiento a la política de la Doctrina Monroe, proclamada en Diciembre de 1823 y nacida más por maquinaciones inglesas que por iniciativa de Washington. Fue el mismo Canning que, temeroso de la invasión francesa de "los cien mil hijos de San Luis" a España para restablecer el absolutismo de Fernando VII, quiso obtener de los EE.UU. una declaración pública de abstenerse de adquirir cualquier parte de la posesión de América, más que una manifestación de hostilidad contra la Santa Alianza cuyos ímpetus podían ser neutralizados por la diplomacia británica, como en efecto ocurrió por medio del Memorandum Canning-Polignac que desligaba a Francia de la Alianza y se comprometía a renunciar a toda pretensión sobre el nuevo mundo.

Contra esta Doctrina Monroe sospechada por Bolívar desde 1815 era sobre lo que se tenía que encargar toda la Asamblea, ya que de ella sólo quedaba visible que los EE.UU. no se comprometían a defender de las agresiones europeas más que a los territorios que pensaban después incorporarse (Cuba, Puerto Rico, California, Texas, Oregón y Panamá) y la negativa a declarar conjuntamente con Inglaterra la abstención a la apropiación de cualquiera porción de estas colonias.

La Liga Hispanoamericana que Bolívar pensaba obtener como resultado de las deliberaciones de la Asamblea de Plenipotenciarios no significaba como bien la anota el autor **"un vacío internacionalismo"**, sino que esas bases de colaboración **"eran la respuesta al problema concreto que trataba de resolver: la asociación eficaz y oportuna de las repúblicas que antes fueron colonias españolas"**. **"Sólo cuando se hace caso omiso de esta circunstancia esencial, se puede afirmar que Bolívar fue el ideólogo del amorfo y perjudicial panamericanismo de nuestra época. Nada estuvo más distante de su pensamiento y de sus propósitos"**. No era la unión o mejor, la yuxtaposición de "naciones separadas" y distintas como por malicia las conciben hoy los gobernantes de la época y el imperialismo, sino la unión de las partes que pertenecían desde sus orígenes a una comunidad de lenguas, costumbres, raza y religión.

Fue por esto por lo que Bolívar previó que la unión tenía que ser exclusivamente de las que **"antes fueron colonias españolas"**, que esa asociación tenía que ser perpetua, que tendría que disponer de órganos supranacionales de institución permanente; que tenía que haber una ciudadanía hispanoamericana, un régimen de comercio preferencial, un poder militar propio y un consentimiento unánime de las partes a efectos de establecer tratados con otras potencias ajenas a la liga.

La hostilidad ya mencionada de Chile y Argentina a la política hispanoamericana del libertador; la desconfianza malintencionada que habían introducido en el Consejo de Gobierno peruano a quien Bolívar dejó en libertad de fijar la política internacional; pero sobre todo la política desencadenada contra el libertador por parte de EE.UU., que empeñados en impedir la unión regaron la conseja de las pretensiones personalistas de Bolívar y de sus ambiciones monárquicas e instigaron en Méjico al presidente Victoria y al Vicepresidente Santander en Colombia para que desistieran de la idea de armar un ejército para libertar a Cuba, hicieron fracasar el Congreso.

Por otra parte, la astucia política inglesa de buscar a toda costa la invitación del imperio del Brasil y la repugnante conducta de Santander de proceder a la invitación a la misma Inglaterra y a los EE.UU., fueron otros puntos, los más importantes, que coadyuvaron al desastre.

En este ambiente de unidad viciada por las miras del imperio y los intereses personalistas y mezquinos de algunos patricios criollos, y con la sola asistencia de Perú, la Gran Colombia, México, la representación centroamericana (estos dos últimos los más favorables), observadores de Gran Bretaña y Países Bajos, y con la expectativa de la llegada de los delegados de EE.UU., que felizmente no alcanzaron a concurrir por la tardanza en su nombramiento por parte del congreso de los EE.UU., aunque no era necesario si la trama estaba ya urdida, se reunió el congreso que no pasó de crear una asamblea representativa que resolviera litigios y diera consejos a las partes en caso de desaveniencias, sin ninguna unidad vital y perdurable.

El entierro definitivo de la Asamblea creada por la reunión de Panamá vino con la imposibilidad de México, escogida como país sede para las reuniones que se realizarían cada dos años, de asumir esa responsabilidad. En vista del fracaso e intentando una vez más salvar la unidad americana, Bolívar propuso la creación de la Confederación de los Andes, que una vez más despertó los recelos y trajo como consecuencia otra frustración.

Así se hundían definitivamente las ideas bolivarianas de comunión latinoamericana que él concebía como indispensables en la supervivencia de nuestra nacionalidad. Que Bolívar no fue hispanoamericanista por simple idealismo sino por comprender que los problemas básicos de las sociedades que antes fueron colonias españolas no podían solucionarse dentro de los marcos del estrecho regionalismo que tantas ventajas y atractivos tenía para quienes fueron sus adversarios, nos dice su autor.

Martí citado por Liévano, decía que **"Lo que Bolívar no hizo está todavía por hacer en América"** y eso parece una verdad innegable en la idea de formar una nación latinoamericana.

Indalecio Liévano A. es un historiador colombiano, autor de **"Los Grandes Conflictos Sociales y Económicos de Nuestra Historia"**, el mejor libro sobre el período independentista escrito en Colombia y profundo admirador de Bolívar sobre todo en sus ideas latinoamericanas; colabora sin embargo con el partido liberal colombiano, de cuya dirección forma parte.

CHU

Robert Nisbet

LA FORMACION DEL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO

Amorrortu Editores
México / 1969

El objeto de esta espléndida obra es la "tradición sociológica" (ese es su título original inglés), que si puede interpretarse como la etapa de la "formación" de la sociología, es mucho más que ese germen original. En efecto, Nisbet se propone elucidar **"lo que tiene de fundamental y distintivo, en lo conceptual e histórico, respectivamente, la tradición sociológica"**. Quiere visualizar el "centro" mismo de esa tradición intelectual. ¿Por qué **"hay un núcleo de ideas que le da continuidad a través de las generaciones y la identifica entre todas las otras disciplinas que componen el estudio humanístico y científico del hombre"**?

Esta caracterización de su propósito, nos señala que Nisbet se esforzará por mostrar concretamente cuáles son las notas que definen a la sociología misma. La sociología parece así confundirse con el núcleo de esa tradición. ¿Qué significa esa tradición? ¿Cuál es su génesis histórica y su razón histórica? ¿Cuál su acervo conceptual fundamental? ¿Qué significado histórico tiene ese acervo conceptual que la ha constituido y diferenciado de otros modos de conocimiento del hombre?

Lo que Nisbet nos plantea es gravísimo para la sociología como ciencia. Pues nos lleva al problema de su caducidad histórica radical, en la misma medida que esa "tradición" esté ligada indisolublemente a un momento histórico especial, a una "época", y que la liquidación de esa época signifique, por tanto, también la liquidación de la tradición sociológica. La historia dió nacimiento a la sociología en un momento muy preciso, la historia puede ser también la enterradora de esa misma sociología, al variar radicalmente la índole de su problemática. La historia disuelve el sentido y el valor científico de esa tradición sociológica, justificándola y a la vez derogándola.

La obra de Nisbet, en su esencia, es el requiem que un sociólogo entona por la sociología. Veamos por qué.

II

¿Cuáles son los conceptos básicos que configuran, en su relación funcional recíproca, el núcleo de la tradición sociológica? Según Nisbet, hay cinco ideas constitutivas de la sociología: "comunidad", "autoridad", "status", "lo sagrado" y "alienación". **"Ellas dan a la tradición sociológica la continuidad y coherencia que tiene desde hace más de un siglo. Para cambiar de metáfora, podemos comparlas, en su asociación, a un alambique que destilara una esencia sociológica a partir de nociones más vastas y generales, comunes a "todas" las ciencias sociales: estructura, cultura, individualidad, proceso, desarrollo, función, etc."** Y ¿cuándo na-

ce esa constelación de ideas específicas?: "En el gran período formativo que va de 1830 a 1900, la concurrencia de estas cinco ideas fue lo que señaló el surgimiento, cada vez más distintivo, de la sociología, desprendiéndose de la matriz de la filosofía moral que albergara otrora los elementos de todas las ciencias sociales modernas".

Las cinco ideas exhiben las tensiones de valor y perspectiva que se destacan como elementos constitutivos de las ideologías de las dos últimas centurias, se fundan en esas tensiones mismas. "Hoy resulta evidente que los conflictos ideológicos fundamentales del último siglo y medio se han planteado entre dos conjuntos de valores: por una parte, los de la comunidad, autoridad moral, la jerarquía y lo sagrado y por la otra, los de individualismo, la igualdad, la liberación moral y las técnicas racionalistas de la organización y del poderio". "Lo que ha hecho la sociología en sus aspectos mejores y más creativos es extraer estos conflictos del torbellino de controversias ideológicas en que aparecieron durante las revoluciones industrial y democrática y elevarlos —por muchos caminos teóricos, empíricos y metodológicos— a la categoría de problemas y conceptos... en la medida que estos conflictos continúan, la tradición sociológica seguirá siendo tan incitante y significativa como lo ha sido durante más de un siglo". Ese conflicto es el de la "sociedad tradicional" y el de la "sociedad capitalista", aún en curso, según Nisbet, en el Tercer Mundo. Ese es el marco contextual de la sociología. Y bien, el hecho es que hoy, dice Nisbet, irresistiblemente "somos urbanos, democráticos, industriales, burocráticos, racionalizados, seres que viven en "gran escala", formales, seculares y tecnológicos... Se vuelve, pues, cada vez más dificultoso extraer el zumo creador de las clásicas antítesis que durante cien años dieron estructura teórica a la sociología. Las antinomias comunidad-sociedad, autoridad-poder, status-clase y sacro-secular conservan su vitalidad mientras sus equivalentes sustantivos posean realidad y relevancia. Ocurre aquí algo análogo a lo que sucede con la distinción entre estado y sociedad, o entre lo rural y lo urbano: es útil mientras sus referentes sustantivos existen y resultan imperativos en su realidad, pero su significación disminuye y se torna ilusoria una vez que estos últimos han desaparecido... Cada vez se vuelve más arduo extraer una nueva esencia, una nueva hipótesis, una nueva conclusión de ellas. Las distinciones se tornan más tenues, los ejemplos más reiterativos, las cuestiones vitales más esquivas... La cuantificación de los resultados y la multiplicación de los casos no son más vitalizadores en la ciencia que en las artes".

Nisbet avizora así el ocaso de la sociología. Espera que, quizá, un nuevo modo de abordaje, una nueva constitución científica, esté por nacer. Quizá "algún Weber o Durkheim hasta ahora mudo y sin gloria sintetiza hipótesis dispersas y observaciones casuales en un nuevo sistema de ideas sociológicas, un sistema tan diferente del que heredamos de los titanes del período 1830-1900, como éste lo era respecto del Iluminismo". En rigor, ese sistema sólo nominalmente podrá llamarse "sociológico", en el sentido de Nisbet. Pues la nueva "revolución copernicana" social tendrá que acuñar nuevas categorías básicas, distintas a las que constituyen hasta hoy a la sociología. ¿Por dónde vendrá la aurora? No de las metodologías, ni de las computadoras, ni de la adopción de asepticos diseños

de investigación, sino consecuencia más bien "de procesos intelectuales comunes al hombre de ciencia y al artista: imaginación iconística, intuición audaz, disciplinadas ambas por la razón y enraizadas en la realidad." Así, Nisbet termina con una cita del matemático Marston Morse: "El hombre de ciencia creador vive en la selva de la lógica, donde la razón es criada y no el amo. Huyo de todos los monumentos fríamente legibles; prefiero ese mundo donde las imágenes vuelven su rostro en todas direcciones, como las máscaras de Picasso. En la hora que precede a la aurora, la ciencia se revuelve en el útero y mientras espero su llegada, deploro que entre nosotros no haya otros signos y lenguaje que los que reflejan, cual espejos, la necesidad. Me siento agradecido hacia los poetas que sospechan la existencia de la zona crepuscular... Creo que sólo como artista el hombre llega a conocer la realidad. La realidad es lo que ama y si pierde lo que ama, grande es su dolor".

III

¿Cuál es el origen de la "tradición sociológica", según Nisbet?. Es en el colapso del "viejo orden" de Europa, por la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Este colapso genera una potente marea intelectual, crítica ante los nuevos acontecimientos, en reacción contra la Ilustración y que toma el modelo de la Edad Media, idealizado, como punto de partida para su visualización de los rasgos de la nueva sociedad emergente. Es la corriente de lo que Nisbet llama el pensamiento "conservador", en contraposición al "liberal", proveniente de la Ilustración y del "radical", que es la herencia de la Ilustración, pero vuelta críticamente contra ella desde el ángulo de la nueva clase social, el proletariado. Para Nisbet, la sociología es creación de la tradición conservadora que arranca en Burke, De Bonald, Chateaubriand, etc. La línea esencial de esa tradición constituyente de la sociología la ve en Tocqueville, Comte, Durkheim, Simmel, Tönnies y Max Weber, y estos son los autores en que se detendrá para iluminar sus concepciones centrales. La pertenencia a esta tradición conservadora no significa que los autores hayan sido formalmente "conservadores", sino que la axiología ordenadora retoma, bajo otras formas, la misma temática y presupuestos análogos. Esta tradición ha decantado las polaridades dominantes de la sociología actual, que pueden ejemplarizarse en la célebre de "comunidad y sociedad" de Tönnies, a la que sólo se le han introducido refinamientos y precisiones.

Según Nisbet, la sociología en su tradición ha sido como un "campo magnético" con dos polos que podrían simbolizarse en Tocqueville y Marx. Pero entiende que es la línea de Tocqueville (o sea la que incluye a Comte, Durkheim, Tönnies, Simmel y Weber) la que se ha impuesto sobre la de Marx. Es de observar que Nisbet tiene una enorme dificultad en caracterizar la situación de Marx, pues por un lado le pone como símbolo de la línea "radical" y por otro, muestra sus concordancias con la tradición conservadora en la crítica al liberalismo; por otro, la franca "positividad" con que ve la emergencia del mundo burgués liberal sobre el tradicional; por otro, —siempre según Nisbet— la inferioridad de su apreciación real de la dinámica de ese mismo mundo, mejor aprehendido por la tradición "conservadora". Es que el mismo Nisbet, como la mayor parte de la sociología norteamericana actual, es tributario de esa tradición "conservado-

ra" de la sociología. Pero con una singularidad: la sociología actual, tributaria de la conservadora, invierte en la esencia su "axiología" directriz y, manteniendo la misma descripción de los términos opuestos —"sociedad" y "comunidad"—, proclama la superioridad de la sociedad sobre la comunidad. De tal modo, asume la tradición conservadora, poniéndola "cabeza abajo". ¿Y esto qué significa?: que retoma preeminencia la tradición de la Ilustración, que simplemente se apropia de la tradición conservadora de la sociología, contentándose con invertir su signo. De tal modo, el pensamiento burgués liberal que había en su conjunto abandonado a lo "social", para hacerse fundamentalmente "económico" (recordemos que Lukacs señala como una característica del pensamiento no marxista del siglo pasado su bifurcación en una "ciencia económica" y en una "ciencia social", cuando la originalidad de Marx sería el haber realizado su "identificación", el no haber aceptado como legítima esa dualidad), reencuentra lo social, la "sociedad" se adecúa a su ciencia económica y el socialismo queda simplemente como un "capitalismo sin propiedad priva-

da". Tal, nos parece, la dirección que está implícita en el libro de Nisbet y en la mayor parte de la sociología norteamericana actual. La "sociedad" se ha devorado la "comunidad", queda a solas, estéril de antinomias válidas; y eso suscita la angustia y perplejidad final de Nisbet.

Demás está decir que tanto la tesis de Nisbet como su desarrollo y justificación, suscitan borbotones de preguntas y disentimientos. Pero no hay duda que Nisbet se planta en la médula de las más importantes cuestiones actuales de la sociología y su destino. En un sentido, podríamos suscribir casi todo lo que dice y en otro rechazarlo absolutamente. Hacer esto nos llevaría mucho más lejos que una recensión. Sólo nos interesa ahora indicar la importancia y fecundidad de los planteos e inquietudes de Nisbet, la riqueza que encierra incluso visualizar bien sus paradojas y sus omisiones. Una obra imprescindible, incluso para dejarla de lado. Dejarla de lado, no es lo mismo que pasar frívolamente por sus caminos.

AMF

índice

Mc Kinney

TIFOLOGIA CONSTRUCTIVA Y TEORIA SOCIAL

Rex

PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA TEORIA SOCIOLOGICA

Ed. Amorrortu Bs. As. 1969

Estas dos obras se inscriben dentro de las coordenadas de la "tradición sociológica", en el sentido de Nisbet. En rigor, la suponen y se mueven dentro de ella, intentando remozarla, el uno, Mc Kinney, especialmente a través de un afinamiento de la "tipología polar" de comunidad y sociedad; el otro, Rex, acentuando "la teoría del conflicto y los cambios sociales", y sometiendo a crítica la grosería del empirismo sociológico, así como el estatismo del pensamiento "funcionalista".

A pesar del esfuerzo de rigor de ambos autores, de su aplicación y claridad, esta incursión a las ideas básicas del análisis sociológico, no deja de impresionar a la vez por su exceso de generalidad, su alcanzar conceptos de extrema pobreza en su elementalidad así como una gran vaguedad en la reflexión sobre los fundamentos. Rex y McKinney buscan la precisión y nos dejan en la imprecisión; quieren acercarnos al estatuto "científico" de la sociología y quedamos ayunos de "ciencia". De ahí el interés de su lectura conjunta: nos llevan de la mano, bien guiados, a las "aporías" científicas de la sociología de procedencia anglosajona, hoy dominante en la vida académica y difundida en América Latina.

McKinney y Rex, en su solvencia, nos muestran hasta qué punto la sociología está amenazada por la "jerga" por los escolasticismos de la decadencia. Y nos remiten inexorablemente, a la problemática más profunda, por más consciente de sus dimensiones, de un Nisbet.

AMF

Paulo R. Schilling

HELDER CAMARA

Biblioteca de Marcha / Montevideo / 1969

También los grandes tienen historia, y en buena hora viene a recordárnoslo aquí Paulo Schilling a propósito de Dom Hélder cuando el obispo brasileiro, en la cúspide de su fama, es objeto de indiscriminadas aplogías y diatribas. "El 'camino de Damasco' político de monseñor Hélder Cámara es bastante largo y sinuoso," memoriza Schilling. Integralista en la época de los 30, adepto de Lebrez cuando era obispo auxiliar de Río, Dom Hélder acusó el doble impacto del Vaticano II y del golpe militar del 64, que liquidó al estado paternalista en el Brasil. Su instalación, muy poco después del golpe, en la diócesis de Olinda y Recife, "debe de haber influido enormemente en su evolución ideológica y en su actuación político-social. Inteligente y honesto como es, debe de haberse dado cuenta de que los métodos asistencialistas que caracterizaban su actuación en Río eran totalmente ineficaces en el Nordeste. Allí los males son mucho más profundos. Y para otros males, otros remedios".

El estudio de Schilling —que prolonga una excelente selección de textos de Dom Helder— se completa con un análisis de la renovación del catolicismo así como del primer enfrentamiento del obispo con el poder militar del nordeste, en Julio del 66, y de su liderazgo internacional, puesto en evidencia con el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo (Agosto del 67). "La revolución interna que vive hoy la iglesia católica es uno de los capítulos más apasionantes de la revolución de nuestra época", dice el autor, un no creyente.

HB



informe

argentina

pueblo, iglesia, poder

ignacio palacios videla

abogado, periodista, ex-columnista religioso de "Confirmado" y "Panorama", ex-Secretario Parlamentario del bloque de diputados nacionales de la Democracia Cristiana Argentina.

norberto habegger

periodista, autor de "Camilo Torres, el cura guerrillero".

lucio gera

doctor en Teología, graduado en Bonn, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina desde 1965 a 1969, experto en reuniones del CELAM, (Buenos Aires, Medellín), perito en ambos sínodos, miembro de la Comisión Teológica Internacional, miembro del Consejo de Redacción de VISPERA.

guillermo rodríguez melgarejo

seminarista, miembro del Consejo de Redacción de VISPERA.

"revolución argentina" y crisis de la democracia

ignacio palacios videla

CUANDO el ex presidente Arturo Illia, en la madrugada del 28 de Junio de 1966, fue desalojado descomedidamente de la Casa de Gobierno de Buenos Aires por un batallón de policía, nadie movió un dedo para defenderlo. El sistema que él y su gobierno encarnaban, el de la llamada "*democracia representativa*", había tocado fondo en Argentina. El gobierno radical del Pueblo, elegido el 7 de Julio de 1963 con el voto del 22 % de los argentinos, e instaurado en el poder el 12 de Octubre de ese mismo año, constituyó la *última etapa* de una larga historia política que había comenzado más de cien años antes. Con el derrocamiento de Illia, se clausuraba la vigencia de la *democracia formal*, un sistema adoptado a partir de 1860 por los organizadores *liberales* de la Nación (de Bartolomé Mitre en adelante), en el cual el gobierno popular electivo, la división de poderes, el parlamentarismo y el federalismo proclamados por la Constitución, y los partidos políticos, fueron casi invariablemente una fachada, una apariencia, una caricatura de la *democracia real* que pretendían expresar esos principios. Salvo los interregnos muy precisos de los gobiernos de Hipólito Yrigoyen (1916-1922 / 1928-1930) y de Juan Domingo Perón (1946-1955) —verdaderos cortes históricos excepcionales en aquel proceso centenario— elegidos por la voluntad mayoritaria del pueblo argentino, la *democracia formal* funcionó permanentemente como el instrumento idóneo para tergiversar, torcer y neutralizar las aspiraciones y los objetivos nacionales de las mayorías populares. El *proyecto liberal* de la oligarquía se desarrolló así en Argentina por los cauces de una seudolegalidad democrática, formalmente republicana

y representativa. La *dependencia económica* (de Inglaterra, primero; de Estados Unidos, más tarde); la colonización cultural (de Francia y luego de los Estados Unidos), la consolidación del *centralismo porteño* (hegemonía de Buenos Aires sobre el resto del país, el *asalto y la conservación del poder político, social y económico por una minoría oligárquica liberal*, se construyeron y se desarrollaron bajo los auspicios y los moldes de la *democracia representativa*, de la pomposamente llamada también *normalidad constitucional*. Fue un elemento más en la dialéctica sarmientina de *civilización* (todo lo extranjero) contra *barbarie*, representada por lo criollo y autóctono. Sólo en contados "casos límite", en que la oligarquía confrontó una amenaza real de que el poder se le escapara de las manos, el liberalismo aceptó como *solución transitoria* que la salvación llegara por la vía de gobiernos de fuerza, "no democráticos". Eso sucedió, precisamente, con los golpes militares que derrocaron al presidente Yrigoyen (1930) y al presidente Perón (1955).

Sin demorarnos un poco en estos antecedentes, no se entendería cabalmente la originalidad del proceso político argentino, inclusive el de los últimos años. Especialmente a los lectores de algunos países latinoamericanos, en los que la antinomia fue históricamente gobierno popular civil vs. dictadura militar; o a los de aquellos otros países hermanos (muy pocos, a decir verdad) que tienen la experiencia de una larga tradición de democracia real y auténtica, les costaría entender estos aspectos paradójales y contradictorios de la política argentina, que todavía están presentes hoy, e invalidan cualquier

simplificación esquemática, intelectual o racionalista que se pretenda ensayar para juzgar esa política.

I LA HISTORIA DEL FRAUDE

EL mantenimiento de la *legalidad democrática* y las *formas institucionales*, su utilización como *cauce normal*, y preferido, para realizar el proyecto liberal oligárquico, exigió a las minorías "dueñas del poder" un permanente esfuerzo de imaginación e inventiva para superar la *contradicción básica* entre los *principios* que ellos afirmaban respetar, al menos en apariencia (democracia, muy a su pesar, no podía ser sino "el gobierno de la mayoría", o según aquella otra definición clásica: "el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo"), y la *necesidad de conservar el poder*, sin violentar las formas liberales. Y hay que reconocer que la imaginación del liberalismo fue fecunda y creadora para inventar mecanismos y procedimientos que le permitieran anular la voluntad popular y marginar a las mayorías de las decisiones.

De ahí que uno de los capítulos más importantes de la historia argentina de los últimos cien años, se identifica con la *historia del fraude político*. Al principio fueron los sistemas electorales indirectos y de lista completa, los acuerdos de notables, las sucesiones convenidas y digitadas, los comicios prefabricados, que tapiaron las puertas y ventanas del régimen contra cualquier riesgo de oposición. La clase gobernante asegura así su continuidad, sin mayores contratiempos, entre 1860 y 1916. Más de medio siglo durante el cual levanta y consolida en su exclusivo beneficio, la estructura económica agroexportadora y colonial, tributaria y dependiente de Gran Bretaña. Después de más de 20 años de lucha y abstención revolucionaria, el radicalismo le "arranca" al régimen, por mediación de un presidente lúcido (Roque Sáenz Peña se da cuenta de que es preferible transar antes que perder todo el poder), la ley de *sfragio universal secreto y obligatorio*. En 1916 se realizan por primera vez elecciones libres en Argentina y, con Yrigoyen, accede al poder el radicalismo, movimiento que canaliza a las mayorías nacionales y populares en ese momento histórico. El régimen "soporta" el primer gobierno popular de Yrigoyen y, amparado en la prohibición de la reelección consecutiva, consigue que la inexorable nueva presidencia radical, no fraudulenta, sea protagonizada por el claudicante y complaciente Marcelo T. Alvear. (1922-1928).

II EL "FRAUDE PATRIOTICO"

PERO cuando las mayorías argentinas vuelven a consagrar presidente a Yrigoyen, en 1928, la oligarquía juzga que el peligro es grave. La amenaza justifica una solución extrema: el golpe militar del 6 de Setiembre de 1930 cierra los primeros 14 años de sufragio libre en Argentina. Las veleidades corporativistas del jefe revolucionario, general Uriburu, naufragan a manos de los alquimistas liberales y en 1932 es electo presidente de la Nación el general Agustín P. Justo, nuevamente bajo los auspicios de la democracia representativa y el orden constitucional. Por supuesto, han sido necesarios también los oportunos auspicios del fraude, aunque bajo formas más evolucionadas, y más cínicas, que las tradicionales. Como la ley Sáenz Peña (de voto universal, secreto y obligatorio) ha pasado a formar parte de la legalidad democrática, la oligarquía no se anima a derogarla, ni a prohibir la participación política y electoral de la oposición. Más fácil y práctico resulta inventar nuevos métodos y mecanismos para ponerle trampas a la ley y a la voluntad popular. Con el apoyo del aparato estatal y de la policía, el engaño se realizará ahora en las propias mesas comiciales: robo de libretas electorales, votos de "muertos", vuelco de padrones, notificación a los opositores de que "ya votaron", son sólo algunas de las técnicas, desde las más burdas hasta las más sutiles, que la "democracia representativa" utiliza durante esta etapa para asegurar su continuidad. El método es elevado a categoría moral y a principio político: el régimen acuña la expresión "*fraude patriótico*", con la cual intenta explicar que la estafa persigue el alto objetivo ético de permitir que la Patria siga gobernada por la *minoría ilustrada*, destinada desde siempre por Dios para conducirla, y no vuelva a caer en manos de la "chusma radical" desclasada, que ya debió desgraciadamente soportar. El "fraude patriótico" inaugura lo que José Luis Torres, un implacable e insobornable crítico de esa etapa, llamó la "*década infame*": son diez años a través de los cuales la oligarquía gobernante consume la estructura conservadora y dependiente de Argentina, en todos los órdenes y niveles de la vida nacional.

El golpe militar del 4 de Junio de 1943 impide que se concrete una nueva sucesión presidencial fraudulenta (la tercera desde 1932). Tras diversas vacilaciones y enfrentamientos internos en las fuerzas armadas, el gobierno de facto convoca a elecciones. Del régimen sospechado y acusado de nazi-fascista surge la figura de Juan Domingo Perón. Tras el apoyo de las masas que recibe en las calles el 17 de Octubre de 1945, Perón es elegido presidente en la se-

gunda instancia histórica en que se realizan comicios libres, sin fraude. El 26 de Febrero de 1946 derrota a toda la oposición liberal, aglutinada en la *Unión Democrática*, cuyas filas integran desde el conservadurismo hasta el Partido Comunista y también la ya desubicada Unión Cívica Radical. Con el peronismo, las mayorías argentinas, formadas ahora por la clase trabajadora y grandes sectores de la clase media, regresan al poder. Por segunda vez, en lo que va del siglo, han fallado los mecanismos de protección y seguridad de la "democracia representativa". Un nuevo interregno de gobierno popular, representativo de la voluntad de la mayoría y expresión en este sentido de una democracia real, se prolongará hasta 1955.

III LAS PROSCRIPCIONES

EN 1955 se repite la historia de 1930. Errores objetivamente reales del régimen gobernante (entre ellos, básicamente, la absurda e insensata persecución a la Iglesia Católica), son hábilmente transformados por la oligarquía liberal en "pretextos" y "excusas" para justificar el derrocamiento. Precisamente cuando al peronismo no le quedaba más salida que profundizar el proceso revolucionario que había iniciado, el golpe militar del 16 de Setiembre de 1955 lo desalojó del poder. La vanguardia "nacionalista católica" del movimiento revolucionario (que encabezaba el general Eduardo Lonardi, con su generoso lema: "ni vencedores ni vencidos"), fue a su vez desplazada, el 13 de Noviembre de aquel mismo año, por los elencos políticos de los partidos tradicionales. El general Lonardi fue reemplazado por el general Pedro Eugenio Aramburu (vicepresidente: el contralmirante Isaac Rojas). La política de conciliación se transforma en política de revanchismo. Ayudados por la represión del gobierno militar (incluidos fusilamientos), los viejos dirigentes partidocráticos se aplican pacientemente a construir la *restauración liberal* y a inventar nuevos instrumentos de seguridad para su soñada "democracia representativa", a la que se obstinan en volver.

Nace así la legislación llamada de *Defensa de la Democracia*, cuya filosofía básica expresa: las sociedades y regímenes "democráticos" tienen derecho a defenderse de los *virus totalitarios* que pululan en su seno, expulsándolos de sí mismas, marginándolos de su vida orgánica. El movimiento peronista, en cuanto partido de la "dictadura" depuesta por la "revolución libertadora" de 1955, es un peligro permanente contra "la democracia". Ergo: debe ser suprimido de la vida política nacional. No importa que repre-

sente a más del 50 % de los argentinos. Este es, en todo caso, un detalle *cuantitativo* que para nada conmueve los principios conceptuales que fundamentan la "defensa de la democracia".

A partir de 1955, y durante una década, el nuevo método de *fraude político* ideado por la sempiterna *democracia representativa*, asumirá la forma de *proscripciones*, personales y masivas, y de la sucia consecuencia de ellas: los *frentes electorales*. Imposibilitado de elegir a sus propios representantes, y de actuar legalmente en política, el peronismo queda marginado del organismo social formal y su fuerza convertida en mercancía electoral que se disputan diversos "lobos" del régimen, disfrazados de corderos. Bajo el sistema de las proscripciones políticas, menos del 50 % del país decidió derogar, en 1956, la Constitución de 1949, y restableció la vetusta de 1853. Varios millones de peronistas, en 1958, se vieron obligados a optar, sin posibilidades de variantes, entre apoyar a Arturo Frondizi (que había llegado a un acuerdo con Perón), o votar en blanco. En 1962 Frondizi, que creía ingenuamente haber "desperonizado" el país, permitió participar al peronismo en elecciones provinciales. El triunfo de los candidatos peronistas en cinco provincias obligó al presidente a anular las elecciones. Pero su tardío acto de contrición no lo libró de ser depuesto, a manos de las fuerzas armadas. En 1963, un frente político-electoral con mesurada participación peronista (candidato presidencial no peronista), primero fomentado desde el gobierno, fue finalmente proscripto ante la evidencia anticipada de su fracaso. También fue proscripto el doctor Raúl Mera, un candidato peronista neto que era postulado para la presidencia por un acuerdo con la Democracia Cristiana... Y todo en nombre de la democracia, de las instituciones republicanas y del orden constitucional.

VI EL CANTO DEL CISNE

COMO resultado de las proscripciones, el 7 de Julio de 1963 ganó las elecciones nacionales la Unión Cívica Radical del Pueblo y el 12 de Octubre el doctor Arturo Illia se instaló en la Casa Rosada de Buenos Aires como nuevo presidente constitucional. Su base de sustentación popular, su representatividad política, no eran envidiables. De cada cien argentinos, 22 lo apoyaban y 78 estaban en su contra.

El Radicalismo del Pueblo, que no había especulado con el apoyo peronista para llegar al gobierno (aunque, de hecho, era el usufructuario indirecto de la proscripción), no realizó una gestión especialmente criticable. A pesar de su

lentitud y su falta de audacia (los humoristas políticos representaban al presidente Illia como una tortuga), fue un gobierno con mediana sensibilidad social y un mínimo sentido de la dignidad nacional. Su política económica e internacional no podría ser tachada de entreguista ni de responder a intereses extranacionales, aunque tampoco cabría calificarla de nacionalista. De todos los gobiernos que tuvo el país desde 1955, quizás haya sido el menos antinacional y antipopular.

Sin embargo, y quizás a pesar suyo, el gobierno de Illia *representó*, independientemente de haberlo querido o no, la última etapa (por lo menos hasta el momento) de una farsa de cien años llamada democracia representativa. Su acceso al poder tenía un pecado original, porque ese gobierno era usufructuario del fraude, aunque no hubiera estado directamente complicado en él. Illia era presidente porque el peronismo había sido proscripto. En tales condiciones, el gobierno radical nació herido de muerte. La voluntad popular mayoritaria no le pertenecía. Militaba en la vereda de enfrente.

Probablemente el gobierno radical de Illia hubiera podido salvarse —o al menos podría haberlo intentado— transformándose de gobierno de partido, minoritario, de sector, en gobierno de las mayorías. Ello hubiera exigido que buscara ampliar sus bases de sustentación, mediante una generosa convocatoria a la participación en la conducción del país, alrededor de un programa de objetivos nacionales. Por supuesto que eso significaba supeditar el partido político a un movimiento popular. Pero el radicalismo tenía —y tiene— limitaciones intrínsecas insalvables para ensayar una apertura de ese tipo. Sin contar con la heterogeneidad ideológica de sus cuadros (donde hay desde conservadores hasta socialistas), una inevitable *mentalidad liberal* paraliza sus mejores intenciones. Es la mentalidad que le ha impedido siempre al radicalismo comprender y asumir el proceso peronista y lograr un acercamiento al movimiento popular, aún cuando los respectivos programas, en los papeles, no estuvieron nunca demasiado alejados. Es la mentalidad que inspira cierta constante de intransigencia y sectarismo. Es la actitud que, en definitiva, llevó al gobierno de Illia a convencerse a sí mismo de que la *legalidad formal* que representaba era lo mismo que la *legitimidad* de su poder. Se trataba, en el fondo, de una creencia básica, ingenua, romántica, en que la *democracia representativa* del 22 % valía, no obstante su precariedad, por sus *formas políticas* y su *filosofía*: el parlamento, el respeto a la libertad, la división de poderes, hasta la posibilidad de sancionar con la no reelección a los mandatarios periódicos del pueblo.

Seguramente para Illia, no había otra forma política posible que la de la democracia representativa para cumplir el contradictorio programa de “*la revolución del orden*” que propuso como desiderátum de su gobierno. El gobierno radical de Illia era irremediablemente liberal. Quizás el único gobierno liberal sincero de los últimos tiempos en Argentina. Estaba incapacitado para distinguir entre democracia real y democracia formal. Entre país real y país formal. Curiosamente, sin ser un gobierno oligárquico, llevó con fidelidad el último tramo de vigencia de la forma política inventada y preferida por la oligarquía en el país, y por eso cayó en su ley.

V EL GOLPE MILITAR DEL 28 DE JUNIO DE 1966

LO hasta acá expresado explica por qué nadie salió a jugarse por el presidente constitucional cuando los militares lo derrocaron, el 28 de Junio de 1966. El sistema político que él simbolizaba, a nadie conmovía ya, a casi nadie conformaba, y a muy pocos representaba. El agónico deterioro de la democracia formal, corporizado en un gobierno mediocre, admitía por otra parte interpretaciones y actitudes en un doble sentido, de “doble filo”.

Para la oligarquía, el “sistema” había perdido eficacia y escapaba vertiginosamente de su área de control. El gobierno radical, de por sí, no era demasiado permeable a las presiones oligárquicas. Pero, además, estaba jaqueado por un parlamento agresivo donde no dominaba la situación; por una C.G.T. que advertida de la debilidad gubernamental se había lanzado a la lucha activa llegando a la ocupación de fábricas; por una universidad que era semillero de propaganda y agitación marxista; por una prensa implacable y vociferante. Pocos meses más tarde, por otra parte, a principios de 1967, se volvería a plantear el problema de los comicios provinciales: el oficialismo había prometido libertad electoral al peronismo y no había motivos para dudar de que cumpliría su palabra. El liberalismo oligárquico juzgaba *este* cuadro de situación como muy cercano al caos y la anarquía. La democracia formal ya no funcionaba adecuadamente para canalizar la política de la oligarquía liberal. Se trataba para ella nuevamente de un *caso límite*, similar a los que habían justificado los derrocamientos de Yrigoyen y de Perón. En esas condiciones, era necesario dar un *golpe preventivo*, antes de que fuera demasiado tarde.

Pero el gobierno tampoco interpretaba a las

mayorías nacionales y populares. Su sectarismo, que en parte era soberbia, impedía el diálogo. La política oficial del "más o menos" (el masomenismo) radical, la bautizó un político), frustraba todo a mitad de camino. El gobierno no era oligárquico, pero tampoco impulsaba un proceso de real transformación y cambio. Temía las definiciones, desconfiaba de las mayorías populares. Estaba atrapado en las redes de un liberalismo sustancial, que paralizaba todo ensayo político que algo tuviera que ver con la grandeza y la audacia. Evidentemente, ese no era el gobierno de las fuerzas nacionales y populares, sino un mal abogado del régimen establecido. Ya nada podía ni debía esperarse de tal gobierno, que proponía la "revolución del orden" a un pueblo que clamaba por cambios rápidos y profundos de estructuras y por la liberación nacional. Cualquier cosa era preferible como alternativa, incluso la aventura del golpe militar.

De este modo, oligarquía liberal y fuerzas nacionales coincidían en que el formalismo institucional democrático había fracasado como instrumento apto para alcanzar sus respectivos objetivos políticos. De la coincidencia teórica en el juicio no tardó en derivarse una alianza táctica circunstancial, tácita o expresa, en los hechos.

En este contexto, el golpe del 28 de Junio fue la obra de sectores militares, políticos, gremiales... *heterogéneos*, que quizás no coincidían más que en un punto: la necesidad de recomenzar desde cero, con nuevas reglas de juego. El movimiento tuvo el apoyo, o la voluntad complaciente, de grupos liberales, desarrollistas y nacionales. En la conspiración castrense, junto al entonces comandante en jefe, general Pascual Pistarini, un devoto del desarrollismo, actuó en primera fila el general Julio Alsogaray, "brazo armado" de las ideas neoliberales de su hermano Alvaro, y un grupo de oficiales del Ejército y la Aeronáutica confesadamente "nacionalistas". Desde afuera, el golpe recibió la misma gama de apoyo de los sectores civiles: buena parte del peronismo, el frondicismo en pleno, casi todos los matices del "nacionalismo", el liberalismo oligárquico más recalcitrante y ortodoxo.

VI EL PRESIDENTE ONGANÍA

LOS heterogéneos y diversificados jefes castrenses que produjeron el golpe del 28 de Junio coincidieron en designar al general Juan Carlos Onganía presidente de la Nación, primer magistrado del gobierno surgido del movimiento militar, que en el manifiesto liminar firmado por los comandantes en jefe del Ejército, la Marina y la Aeronáutica, se bautizó a sí mismo "*Revolución Argentina*".

La coincidencia en el nombre de Onganía era lógica, y además estaba prevista desde mucho tiempo atrás. Se trataba del único "caudillo militar" existente, del único jefe castrense suficientemente prestigioso y respetado como para garantizar la unidad de un movimiento tan heterogéneo. Onganía había sido quien, en Setiembre de 1962 y Abril de 1963, restituyó la disciplina y la verticalidad institucional a las Fuerzas Armadas, tras los cruentos enfrentamientos que sostuvieron "colorados" (golpistas) y "azules" (legalistas), durante el gobierno provisional del doctor Guido que siguió al derrocamiento de Frondizi. En esas emergencias, actuando como jefe de los "azules", Onganía demostró condiciones de firmeza y decisión militar que lo convirtieron en el hombre fuerte del Ejército y lo empujaron al cargo de comandante en jefe de la fuerza terrestre. Desde ese cargo, Onganía restauró el orden jerárquico de los mandos y terminó con la *deliberación interna*, una actividad disociadora que las instituciones armadas practicaban desde 1955. El haberlo logrado rodeó a Onganía de un halo de prestigio y poder, y muchos comenzaron a ver en él, detrás del "*salvador*" de la unidad militar, al "*mesías*" que el país esperaba. Ya en 1963, se le propuso la candidatura presidencial del frente electoral (con menguada participación peronista), instrumentado desde el gobierno. Onganía rechazó el ofrecimiento: su hora no había llegado todavía.

Como comandante en jefe del Ejército, el ya entonces teniente general Onganía (grado máximo en el ejército argentino), protagonizó dos hechos significativos, durante el gobierno del presidente Illia. Huésped en Brasil, proclamó pública y enfáticamente el principio de las "*fronteras ideológicas*", una nueva fórmula de colaboración y solidaridad entre los países americanos (o más bien entre sus Fuerzas Armadas), por encima de los límites geográficos y las soberanías territoriales, para enfrentar al "*enemigo común*": la subversión revolucionaria castrocomunista. Y en una conferencia pronunciada en la Academia Militar de los Estados Unidos, definió la llamada "*doctrina West Point*": las fuerzas armadas argentinas deben ser guardianas y defensoras de la legalidad, mientras no se produzca la *situación límite* en la cual el libre juego de la legalidad constitucional pueda amenazar las instituciones básicas y fundamentales de la Nación y su estilo de vida tradicional (esta última expresión es un eufemismo para mentar el llamado "*estilo de vida occidental y cristiano*", fórmula que también es muy utilizada en los documentos militares y gubernamentales argentinos). La doctrina "*West Point*" constituyó la justificación teórica del golpe militar del 28 de

Junio y el "argumento de legitimidad" para el gobierno resultante.

Estas definiciones del comandante en jefe Onganía tenían lugar en los meses posteriores a la invasión de Santo Domingo por los "marines" estadounidenses. Era la época en que el Pentágono, en las reuniones militares interamericanas, y el gobierno de los Estados Unidos en las conferencias de la O.E.A., porfiaban por arrancar de los países latinoamericanos la decisión de crear una "Fuerza Interamericana de Paz" (FIP), con carácter de policía militar internacional, para intervenir multilateralmente en cualquier país americano que la propia O.E.A. pudiera calificar como agredido o amenazado de agresión "extremista", externa o interna. Las sucesivas derrotas de la iniciativa "pro-FIP", no impidieron que ella recibiera el invariable apoyo del ejército argentino, y más tarde del gobierno militar, aún a riesgo de quedarse solo en la defensa del proyecto cuando ya los propios Estados Unidos y el Brasil, sus más férreos promotores iniciales, lo habían desechado por falta de factibilidad diplomática. Eso sucedió en Buenos Aires, cuando la Conferencia de Ministros de la O.E.A. trató por última vez la creación de la FIP (o de instrumentos militares semejantes a la FIP) y la rechazó por abrumadora mayoría. La insistencia en el proyecto había sido de la Argentina, pero los Estados Unidos se abstuvieron en la respectiva votación.

Tales eran los antecedentes militares e ideológicos de Onganía cuando asumió el gobierno en 1966: campeón de la "legalidad restringida" en 1962/63, vehemente anticomunista y "antisubversivo" (en este contexto mental *subversión* equivale a todo cambio revolucionario, profundo y rápido de las estructuras vigentes), abogado del principio intervencionista multilateral del Pentágono, encarnado en la idea de la FIP. A ello hay que agregar sus íntimas, arraigadas y sin duda sinceras convicciones "cristianas". El entrecomillado no es peyorativo: sólo trata de expresar que se trata de un tipo y estilo especial de cristianismo. El tradicional, que absolutiza lo institucional, tiende a identificar y confundir valores específicos y originariamente religiosos con los de "la civilización y el estilo de vida occidentales", asume principalmente formas de un cierto moralismo puritano y extrae de la fe una concepción cerradamente jerárquica y *ordenicista* (valga el neologismo) de la comunidad política. A esta especie de "cosmovisión cristiana" va ligada generalmente (y a nuestro juicio también en el caso que analizamos), una conciencia de paternalismo mesiánico que corresponde, como misión encomendada por Dios para salvar "a los demás", a los integrantes de la "clase dirigente o gobernante" (sea

militar, aristocrática, intelectual ilustrada, tecnócrata...).

Este "cristianismo" de Onganía estaba además reforzado, en las vísperas del golpe del 28 de Junio, por un peculiar elemento "místico", fruto de su paso por los *Cursillos de Cristianidad*. Los *Cursillos*, introducidos en la Argentina hace años por el padre Raúl Grasset (un sacerdote francés admirador de Charles Maurras y simpatizante de la O.A.S.), son un método de "conversión personal", "renovación espiritual" y "revisión de vida", en algún sentido (pero sólo en algún sentido), comparables con los Ejércitos Espirituales de San Ignacio de Loyola. Como el sistema del gran santo vasco, los *Cursillos* utilizan la reflexión espiritual profunda, estímulos místicos y mecanismos psicológicos, para promover en los catecúmenos un *cambio espiritual*, la *práctica religiosa* y una *conducta individual moral*. Pero el método *cursillista* agrega otros elementos, ausentes de los Ejércitos de San Ignacio: un "*espíritu de moderna Cruzada*" y una "*conciencia de ghetto*" entre sus adeptos, que permiten caracterizar al *cursillismo* como una especie de *masonería católica*, de *logia religiosa* destinada a adueñarse de los poderes temporales y transformar desde ellos el mundo a su imagen y semejanza. Una imagen que corresponde, por supuesto, a la visión vieja, tradicional, anacrónica, del cristianismo y de la Iglesia, sepultada por el Concilio Vaticano II, y algunas de cuyas connotaciones mentales e ideológicas hemos procurado describir más arriba.

VII EL GOBIERNO: TIERRA DE NADIE

ESTE era el hombre que los ideológicamente diversificados jefes de las fuerzas armadas sentaron en el sillón presidencial, el 28 de Junio de 1966. De hecho, el movimiento revolucionario y el nuevo gobierno militar fue recibido con una *actitud benevolente*, con una *expectativa esperanzada*, por la gran mayoría del pueblo argentino. Aunque tan sólo fuese por la negativa, por lo que destruía y reemplazaba, venía a rubricar el fracaso de la tramposa *democracia representativa*, un sistema político agotado que, más tarde o más temprano, estaba condenado a terminar en suicidio. El movimiento del 28 de Junio constituía, *por lo menos*, un acto de sinceramiento.

Pero la "Revolución Argentina", y el gobierno, eran de todos y aún no eran de nadie. Así puede entenderse que el día de la jura de los nuevos gobernantes, compartieran el acto en la Casa Rosada (Presidencial) dirigentes empresa-

rios de las conservadoras Unión Industrial Argentina y Sociedad Rural Argentina y de la más progresista Confederación General Económica (de origen peronista), con líderes gremiales de las más diversas extracciones ideológicas (entre ellos muchos peronistas); políticos de diversa laya y matices, con la única excepción de los derrocados radicales del Pueblo y, claro está, de los comunistas, antigolpistas y antimilitaristas por definición y, por otra parte, enemigos principales del nuevo gobierno por decisión de este último. También había jefes y oficiales militares de diversos y opuestos sectores de pensamiento: liberales, desarrollistas, nacionalistas...

Tres grupos principales aspiraban a conducir el proceso que el movimiento militar había inaugurado: 1) los *liberales*, liderados por Alvaro Alsogaray (ex funcionario y/o ministro de los gobiernos de Perón, Aramburu, Frondizi y Guido) y con apoyo militar en Julio Alsogaray, uno de los generales decisivos en la consumación del golpe. Alvaro Alsogaray no sólo había intervenido en la actividad conspirativa previa: era además el inspirador de algunas definiciones de doctrina y política económica anexas al Estatuto revolucionario, de clara orientación liberal, privatista y libreempresista (él la llama "*Economía Social de Mercado*"), el pensamiento económico de Ludwig Erhard, también llamado "neoliberal", del cual Alsogaray es introductor y entusiasta divulgador en Argentina); 2) los *nacionalistas católicos*: representados principalmente por jefes del Ejército y la Aeronáutica, que contaban con el *catolicismo* y el *antiliberalismo* de Onganía para aspirar a manejar el proceso iniciado, con miras a *institucionalizarlo*, a largo plazo, en nuevas estructuras de signo "comunitario" o corporativista, aunque sin ideas demasiado claras acerca de las formas concretas del modelo deseado; 3) los *desarrollistas*: discípulos políticos de Frondizi y económicos de Rogelio Frigerio (*tesis*: desarrollo urgente y acelerado de la infraestructura económica y de la industria de base, con colaboración masiva de capital extranjero de cualquier clase). Fue el sector civil que más hizo por el golpe, sobre todo a través de la sistemática y cruel campaña de desprestigio que desde sus resortes de poder económico (que son muchos) y especialmente desde sus órganos periodísticos (que son poderosos), condujeron implacablemente contra el gobierno del presidente Illia. Con algunas cabezas de puente en los cuadros de las Fuerzas Armadas, la estrategia de este sector se trazó desde el principio un objetivo inmediato y pragmático: acceder a la conducción de la política económica del nuevo gobierno, sin importarle demasiado fijarle plazos o desemboques político-institucionales a la "Revolución Argentina".

Desde el frente gremial, por último, *algunos dirigentes peronistas* se mantenían expectantes o presionaban a través de contactos para arribar a una estrategia: "participar" en la "Revolución", negociar con el gobierno o volcar la fuerza sindical a la oposición.

Las expectativas, esperanzas y deseos que cada uno de estos sectores, y algunos otros, exteriorizaron durante las primeras semanas de gobierno pudieron apreciarse claramente en algunos significativos dichos y hechos que produjeron por aquellos días. El ultraliberal director de "La Prensa", de Buenos Aires, Dr. Alberto Gainza Paz, declaraba en Lima que el gobierno de Onganía significaba para el país la concreta posibilidad de "*remover las estructuras estatistas*" creadas por la "nefasta dictadura" de Juan Perón y mantenidas, según él, por todos los gobiernos que le siguieron. Mientras tanto, el embajador argentino en Gran Bretaña, Eduardo Mac Loughlin, afirmaba en Londres que el marco y el espíritu de la "Revolución Argentina" eran aptos para volver a los *buenos y viejos tiempos* en que el país estaba reducido a granero y frigorífico de Inglaterra. Y mientras esto pasaba en Lima y en Londres, Onganía era recibido en Tucumán (durante los festejos del sesquicentenario de la Independencia, el 9 de Julio de 1966), por una multitud que lo ovacionó (por primera y última vez en su gobierno), como al líder de una revolución popular... Y Perón, sabía y prudentemente, aconsejaba desde Madrid a sus partidarios: "hay que desensillar hasta que aclare".

VIII 28 DE JUNIO - 7 DE NOVIEMBRE

EN realidad, Onganía no había satisfecho integralmente ninguna de las *expectativas sectoriales*. Formó un elenco ministerial de *apolíticos*, la mayoría de procedencia *cursillista*, y distribuyó el resto del gabinete y de los cuadros directivos gubernamentales, equitativamente entre *nacionalistas católicos* y *liberales o filoliberales*. La mayoría de aquéllos, y algunos de éstos, fueron reclutados en el cursillismo. Otros colaboradores provinieron del *Opus Dei*, especie de "secta" o "logia" cristiana de origen español, que también funciona en Argentina (no es asimilable a los Cursillos de Cristiandad, aunque hay muchos casos de militancia simultánea en ambas organizaciones).

En el reparto de los cargos, el "desarrollismo" quedó marginado. Alvaro Alsogaray, que esperaba para él o para alguno de sus hombres el Ministerio de Economía, debió conformarse con otro destino, aunque de importancia clave

en función de sus planes: la embajada en los Estados Unidos. El nombramiento de Néstor Salimei (un cursillista y empresario católico, sin antecedentes políticos), como ministro de Economía, expresaba de algún modo la voluntad presidencial de cubrir un área estratégica del gobierno sin connotaciones *político-económicas* definidas. Los equipos se fueron integrando más por cartabones y valoraciones de tipo "moral", que por cualquier otra razón (la militancia católica, el cursillismo, la paternidad prolífica, en cierto sentido la austeridad, eran en esa etapa condiciones indispensables, o por lo menos muy fundamentales, para acceder a los cargos directivos del gobierno de Onganía).

Fue precisamente este sistema de reclutamiento, con sus inevitables consecuencias de incongruencia política, el que trajo los primeros enfrentamientos internos dentro del gobierno. Se produjeron en la conducción económica, especialmente vulnerable a este tipo de contradicciones. Por la vía de las recomendaciones y los avales "morales", personales, el ministro Salimei nombró presidente del Banco Central al doctor Felipe Tami, un joven y talentoso economista vinculado política e ideológicamente con los sectores más avanzados del socialcristianismo argentino. Desde el Banco Central, Tami y su equipo de jóvenes expertos, elaboraron y propusieron a Salimei un *plan económico* que distaba años luz de las propuestas de Alvaro Alsogaray, quien se continuaba proclamando mentor económico de la "Revolución Argentina". La política económica aconsejada por Tami podría calificarse de *nacionalista, planificadora y relativamente estatizante*: frente a las medidas drásticamente estabilizadoras, libreempresistas e indiscriminadamente favorables al capital extranjero y al Fondo Monetario Internacional, sostenidas como *panacea* por Alvaro Alsogaray, Tami aconsejaba aceptar un cierto margen de inflación como condición del desarrollo, promover éste sobre la base principal del esfuerzo, el ahorro y las inversiones nacionales (el capital extranjero podía jugar un cierto papel, pero minoritario y secundario), mantener el control de cambios (vigente durante el gobierno de Illia) y otros resortes del control estatal de la economía, no reabrir negociaciones con el Fondo Monetario Internacional, planificar el crecimiento desde el Estado, con participación del pueblo, y asegurar el logro de los aspectos sociales del desarrollo, de la justicia social, en forma indisoluble con las metas y objetivos específicamente económicos.

Como es fácil advertir, resultaba inevitable que las políticas económicas de Alsogaray y Tami terminaran por chocar violentamente. El embajador en los Estados Unidos insistía una

y otra vez en que la línea económica de la "Revolución Argentina" ya estaba definida: era neoliberal y había que buscarla en el Anexo 3 del Estatuto revolucionario. Mientras tanto, el equipo Tami influía sobre Salimei y lograba por lo menos que los primeros discursos definitivos del presidente Onganía fueran una extraña mezcla híbrida de ambas concepciones.

Los liberales, molestos, lanzaron sus ataques concentrados contra Tami. El general Julio Alsogaray, con argumentos e instrucciones precisas que su hermano le enviaba desde Washington, urgía al ministro Salimei para que adoptara la cartilla económica neoliberal. Las presiones sobre el ministro y sobre Onganía para que se desplazara al *equipo Tami* eran crecientes. Cuando habían llegado a su punto más alto, Alvaro Alsogaray abandonó su sede diplomática en los Estados Unidos (sin renunciar a ella) y regresó a la Argentina para librar la batalla definitiva. Con el entonces poderoso apoyo militar de su hermano Julio, volvió a sostener que el programa de Tami tergiversaba los principios escritos en los documentos revolucionarios liminares. A fines de Octubre, Tami, sin apoyo castrense equivalente al de su adversario, planteó al ministro Salimei y al presidente Onganía la alternativa entre la adopción de su política económica o su retiro del Banco Central. Onganía optó por la renuncia. Tami y su equipo dejaron el gobierno y su alejamiento marcó la hora de lo que la "Revolución Argentina" no fue. Una revista que simpatizaba con el economista dio a conocer su plan económico, al que tituló "El programa nacional y popular que la Revolución no quiso". Con el alejamiento de Tami se clausuró *la posibilidad*, la primera y última, a nuestro juicio, de que el gobierno presidido por Onganía tuviera un rumbo *no liberal*.

El 7 de Noviembre de 1966, el ministro Salimei anunció la devaluación del dólar (a m\$N 350), la liberación del mercado de cambios, la congelación por dos años de precios y salarios, y otra serie de medidas "estabilizadoras" y "desestatizantes". Ese día, los exportadores de productos agropecuarios obtuvieron, gracias a la nueva política, un ingreso adicional de varios miles de millones de pesos. Los obreros supieron que hasta 1969 no tendrían renovación de convenios colectivos. Alvaro Alsogaray, o mejor dicho, su política económica crudamente liberal, habían triunfado. Ese 7 de Noviembre de 1966 quedó echada la suerte de la "Revolución Argentina".

Mientras tanto, casi sin resistencia (salvo en Córdoba), el gobierno había arrasado con mentalidad de topadora a las universidades "marxistas-liberales" del antiguo régimen, intervi-

niéndolas sin haber pensado en nada, ni mejor ni peor, con qué reemplazarlas. Ya se había producido, también, el primer enfrentamiento con las fuerzas sindicales, con motivo del cambio unilateral e inconsulto del reglamento de trabajo de los obreros del Puerto.

IX LA DESNACIONALIZACION PROGRESIVA

A FINES de 1966, Salimei, que ha demostrado su ineffectividad como ejecutor de la política liberal adoptada, es reemplazado por el Dr. Adalberto Krieger Vasena, un hábil economista que se había destacado como negociador internacional bajo diversos gobiernos anteriores. El nuevo ministro enuncia su política económica el 13 de Marzo de 1967. No es un ortodoxo dogmático como Alsogaray. Si bien ambos coinciden en las líneas generales de su devoción capitalista liberal, Krieger Vasena sabe servir este sistema con flexibilidad, inteligencia, sutilezas. Se trata de un experto básicamente pragmático. Propone una política de "estabilización", pero evitando violencias drásticas que conducirían a una "depresión" de la actividad económica. Como agente de los intereses económicos extranjeros dominantes en Argentina, y del gran empresariado nativo, resultó ser el ministro más lúcido y dúctil de los últimos gobiernos.

Con el nuevo ministro se inicia, en esta etapa del gobierno de Onganía, y generalmente en nombre de la eficiencia, o simplemente de la libertad económica, el proceso de desnacionalización de la economía nacional más amplio y acelerado que haya vivido Argentina en los últimos quince años. Casi todas las fábricas de cigarrillos, la mayoría de los Bancos, muchas otras industrias y empresas agropecuarias, de capital argentino, son compradas y transferidas a capitales y manejo extranjeros. Inversores norteamericanos, alemanes, ingleses, italianos y de otros países europeos, compiten por obtener la tajada mayor en este paraíso de la estabilidad y la entrega.

X EL COMUNITARISMO FRUSTRADO

MIENTRAS el área económica del gobierno de Onganía era ocupada (en el sentido espacial, y también en la acepción "militar" del término), por los liberales, que se aplican pacientemente a consolidar la estructura dependiente y neocolonial del país, los personeros del *nacionalismo católico* se dedicaban a elucubrar novedosas fórmulas para *institucionalizar*

la "Revolución Argentina", desde su baluarte del Ministerio del Interior, el organismo natural de conducción política del gobierno. El Ministro Martínez Paz, primero, su sucesor el ministro Guillermo Borda, luego, y con ambos el Secretario de Gobierno, doctor Mario Díaz Colodrero, meditaron muchos días y semanas, llenaron muchas carillas, con diferentes alternativas de estructuras "comunitarias" y sistemas de "representación orgánica" o funcional de las fuerzas sociales. Vinieron a dar conferencias al país politicólogos españoles y franceses, que predicaron el dogma de "la muerte de las ideologías" y la supremacía contemporánea de la técnica, apta según ellos para resolver a la perfección todas las cuestiones que hasta ahora integraban la problemática de una actividad humanísima: la decisión y conducción política. Ya no se trata del viejo corporativismo italiano, ni siquiera del modelo del franquismo español, sino de un novísimo "superfascismo tecnocrático", que hará de la comunidad humana un progresista rebaño, cuando las computadoras reemplacen a los políticos.

Las fantasías de los profesores europeos, sin embargo, no excedieron el ámbito académico. Antes que nadie tuviera tiempo de elaborar un programa de reforma institucional con esas exquisiteces, los siempre atentos y listos liberales pusieron el grito en el cielo, advirtieron contra los ocultos planes "corporativistas" y "fascistas", presionaron debidamente en todos los niveles adecuados y obligaron sucesivamente a Martínez Paz, a Borda, a Díaz Colodrero y al propio Onganía, a prometer una y otra vez que el país, una vez cumplidos los objetivos de la "Revolución Argentina" (?), sería reconducido a las sagradas formas de la "democracia representativa".

El prematuro naufragio del "comunitarismo", como modelo de estructura política factible para el futuro en Argentina, obligó a los "nacionalistas" del Ministerio del Interior a tratar de rescatar, por lo menos, un aspecto parcial del tema: se puso entonces el acento en la "participación", objetivo que el gobierno había proclamado desde un principio consustancial a ella misma.

En una reunión de gobernadores realizada a principios de 1969, el presidente Onganía dispuso un ensayo general de "participación", a nivel provincial y municipal. Es claro que esta participación, tal como ha sido teóricamente definida por el gobierno y tal como funciona en los mecanismos que la implementan, poco tiene que ver con una corresponsabilidad y un compromiso real de representantes populares en las medidas y decisiones de gobierno. Al margen

de la objeción de principio de que los Consejos Asesores creados son por fuerza el espejo de las estructuras vigentes, del "orden establecido", estos organismos se integran por nombramiento de los funcionarios oficiales y su función es meramente asesora y consultiva, en los niveles iniciales de la elaboración de proyectos y medidas. Se trata, en suma, de una *participación controlada y subordinada*, la única compatible, por otra parte, con cierto *paternalismo castrense* que ha llevado a los altos mandos de las Fuerzas Armadas a subrogarse a la voluntad popular como sede de la soberanía y a sancionar, por sí y ante sí, una serie de leyes fundamentales, casi podría decirse constitucionales (Defensa Nacional, Desarrollo, Seguridad, etc.), que conciben al país como un gran cuartel, y al pueblo como un gran ejército, supeditados a una *ideología militar*, es decir, la ideología de sólo *un sector* de la comunidad (no se impugna aquí la necesidad, eventualmente universal, de este tipo de leyes, sino el *procedimiento ilegítimo* de su sanción y los *valores ideológicos* a los cuales sirven).

XI ONGANÍA Y LAS FUERZAS ARMADAS

FIEL a la "doctrina *West Point*", Onganía reclamó desde un principio, de las fuerzas armadas, el respeto a la "legalidad de su gobierno" y a la independencia y autonomía de su gestión política. Según la concepción un tanto monárquica del presidente, la actividad de su gobierno no podía estar sujeta ni a las presiones ni al juicio de las fuerzas armadas, mientras dicha actividad no comprometiera "valores e instituciones esenciales de la comunidad".

Pero, para muchos jefes, esa interpretación, válida para definir las relaciones entre las fuerzas armadas y un poder civil constitucional, no sirve en cambio para delimitarlas entre las fuerzas armadas autoras de un acto revolucionario y el presidente militar del gobierno surgido de ese acto. En esta segunda interpretación, aparentemente más sólida y realista, el presidente es ni más ni menos que un "mandatario" de las fuerzas armadas, representante y ejecutor de la voluntad de aquéllas, responsable ante las mismas, y con mandato "revocable" en caso de desviación con respecto a dicha voluntad castrense.

Sea lo que fuere de sutilezas hermenéuticas, no parece dudoso que, en los hechos, la identificación entre Fuerzas Armadas y gobierno "revolucionario" surge inevitable. Lo que el gobierno haga o deje de hacer, de bueno o de

malo, será proyectado y transferido, con su signo positivo o negativo, a las Fuerzas Armadas que lo engendraron y lo sostienen. Los militares argentinos poseen una conciencia muy viva de esta realidad, y porque se saben comprometidos con el éxito o el fracaso del gobierno, atados a su suerte, han oscilado entre las presiones y los planteos, el apoyo incondicional, la conspiración para "relevar" al mandatario o la disconformidad impotente.

De todos modos, las relaciones entre el presidente Onganía y los comandantes en jefe, especialmente el del Ejército, tuvieron desde los comienzos un signo dialéctico. A fines de 1966, las discrepancias del presidente con el entonces comandante en jefe del Ejército, general Pascual Pistarini, sobre los ascensos en la plana mayor de la fuerza terrestre, concluyeron con el retiro de Pistarini, quien reclamaba como derecho inherente a su cargo (y no competencia de Onganía), disponer acerca de esos ascensos. Curiosamente, por una postura similar frente al presidente Illia había pedido su retiro como comandante en jefe del Ejército el ahora presidente Onganía.

Alejado de la escena el general Pistarini, accedió al cargo de comandante en jefe, por riguroso escalafón militar, el general Julio Alsogaray. Los roces, discrepancias y enfrentamientos entre el jefe del Estado y el jefe del Ejército, se sucedieron ininterrumpidamente. Ya a esa altura (segunda mitad de 1968), Alvaro Alsogaray habíadejado de ser embajador en los Estados Unidos, por sus divergencias con el ministro de Economía, Krieger Vasena, a quien acusaba de "heterodoxo" de la doctrina liberal insita en los documentos "revolucionarios". Frente a las declaraciones y proyectos "comunitaristas" del equipo político de Onganía, el general Alsogaray, por su parte, no perdía oportunidad de proclamar los valores de "la democracia y la libertad" y el futuro retorno a la "normalidad constitucional", como objetivos históricos de la "Revolución Argentina".

Hacia fines de 1968, el enfrentamiento se agudizó, y Onganía, en una evidente muestra de poder militar, relevó al comandante en jefe. Ni el frustrado amague de Alsogaray de resistir la medida, ni la detonante declaración "anticomunitarista" del jefe militar, lograron conmovir las bases de apoyo castrense del presidente, cuya figura continuaba siendo, a esa altura, la única garantía de la disciplina y unidad militar.

Hubo quienes creyeron —o desearon—, ver en el relevo de Alsogaray un golpe decisivo del ala "nacionalista" del gobierno y del Ejército, contra el sector liberal. Sin embargo, ningún

cambio notorio se produjo en la política económica ni en área alguna del gobierno. Sólo había sido un triunfo "político-militar" de Onganía, sin otras consecuencias que el cambio de hombres. Por otro lado, el nuevo comandante en jefe, Alejandro Lanusse, era también un liberal, con una sola diferencia con Alsogaray y un solo parecido con Onganía: se trata también de un hombre profundamente católico y, como el presidente, pasó por el catecumenado cursillista.

Con Lanusse —tercer comandante en jefe del Ejército desde el golpe militar—, el presidente no varió su acostumbrada estrategia: autoubicado por encima, y por afuera, de los sectores en pugna de la "Revolución", administró equilibrio y ofició de árbitro cada vez que fue necesario. Pero, sobre todo, se siguió reservando para sí las decisiones definitivas y la última palabra sobre todas las cosas. A fines de 1968 Onganía continuaba siendo, a nivel militar, el *hombre fuerte de la Revolución*. De ahí que tampoco hayan logrado conmoverlo los movimientos políticos de algunos militares "nacionalistas" o "populistas" retirados, como el general Alfredo Cándido López, quien después de haberse detenido en los umbrales de un golpe, mientras estaba en actividad, intentó sin éxito, ya desde el llano, promover un amplio movimiento intersectorial y "exigió" al gobierno que convocara a un plebiscito para legitimarse; o el general Carlos Caro (el único jefe legalista durante el golpe del 28 de Junio), que ensayó, y ensaya todavía, sin mayor eco, la formación de un nucleamiento nacionalista; o el general Carlos Jorge Rosas, talentoso jefe simpatizante del radicalismo del Pueblo y bien visto por los grupos de la izquierda liberal tradicional (incluido el comunismo), que desde la presidencia del *Movimiento de Defensa del Patrimonio Nacional* (MODEPANA), fustigó duramente, hasta su reciente fallecimiento, la política económica liberal y entreguista del gobierno, sin encontrar tampoco mucha resonancia.

XII LOS SINDICATOS

Non, tampoco los políticos tradicionales o los militares metidos a políticos fracasaron la vía para una oposición eficaz contra el poder de Onganía. Su desprestigio personal y el de sus viejos partidos era tanto, que les fue imposible borrarlo rápidamente de la memoria popular. Casi todas las agrupaciones perdieron vigencia o vitalidad, o se dividieron internamente frente al gobierno, entre "expectantes" y "opositores" (alguna de estas alternativas soportaron el conservadorismo, la democracia progresista, el socialismo y la democracia cris-

tiana). Únicamente el derrocado Radicalismo del Pueblo asumió globalmente una actitud opositora, tras la cual pudo disimular profundas divergencias ideológicas internas. Su actividad, sin embargo, no consiguió transformarla en el movimiento opositor de envergadura que aspiró a encarnar, como símbolo de la "legalidad derrocada" (párrafo aparte corresponde al peronismo, en cuanto no lo consideramos *un partido*, a la manera tradicional, sino un *movimiento* de características y estructura peculiares).

Por su parte, el sindicalismo organizado, como tal, no conformó tampoco un frente opositor homogéneo y fuerte. Tras la pasividad expectante de los primeros meses, la política sinuosa y divisionista del Secretario de Trabajo, Rubens San Sebastián, consiguió dividir a la clase trabajadora. Un grupo de dirigentes sindicales denominados "*participacionistas*", permutó su actitud complaciente y "cuasioficialista" ante el gobierno, por la garantía de "no agresión" y unas pocas ventajas que éste le ofreció (Rogelio Coria, José Alonso, etc.). Mientras tanto, el resto del sindicalismo organizado se dividía en "*duros*" por un lado, acaudillados por Amado Olmos (Sanidad), hasta su muerte en un accidente automovilístico, y luego por Raimundo Ongaro (Gráficos), quienes propiciaban una oposición frontal, activa, militante y sin tregua, contra la "dictadura militar" de Onganía y, por otra parte, los "*blandos*", que acaudillados por el dirigente metalúrgico Augusto Vador reunían posiblemente el núcleo más poderoso entre los tres mencionados, proponían utilizar el poder sindical en forma pragmática y flexible, como elemento alternativo de negociación o amenaza hacia el gobierno.

La escisión definitiva entre "duros" y "blandos" condujo, a principios de 1968, a la formación de dos C.G.T.: la "de los Argentinos", conducida por Ongaro, y la "de Azopardo", inspirada por Vador. Teniendo en cuenta que en ambos lados, la gran mayoría de los militantes era peronista, la estrategia y las tácticas trazadas por Perón para el conjunto del movimiento, tuvieron mucho que ver con la mayor o menor proyección alternativa de una u otra centrales obreras. En una primera instancia, Perón avaló y estimuló la experiencia de la "CGT de los Argentinos". Cuando simultáneamente se intentaba gestar, en el plano político, un pacto opositor radical-peronista, alrededor de la CGT de Ongaro se iba nucleando el más poderoso frente antioficialista desde el 28 de Junio de 1966. Se trataba de una experiencia política —no sindical—, que reunió junto al grupo de gremios "duros", a los sectores más combatientes del peronismo, especialmente juveniles, a las juventudes del Radicalismo del Pueblo y la De-

mocracia Cristiana, al comunismo y la izquierda marxista en general, a elencos del nacionalismo popular y a católicos (incluidos sacerdotes), progresistas y revolucionarios.

Mientras tanto, Perón ni cortaba amarras ni desalentaba a los dirigentes de la "CGT de Azopardo". De acuerdo con su expresión de los comienzos de la "Revolución Argentina", todavía no había aclarado lo suficiente como para volver "a ensillar". Puede creerse que la etapa política de la "C.G.T. de los Argentinos" se agotó en un tremendismo revolucionarista en el cual las palabras iban mucho más adelante que los hechos posibles. Por otro lado, la heterogeneidad del nucleamiento, la presencia de sectores liberales y comunistas que procuraban instrumentar el movimiento, y la insistencia de Ongaro en reclamar elecciones para volver a la fracasada "democracia representativa", alejó a muchos militantes que creyeron descubrir en la organización, quizás a pesar de la intención de sus líderes, reminiscencias de la fallida "Unión Democrática" que en 1945 unió a conservadores con comunistas, pasando por toda la gama intermedia, contra Perón.

De cualquier manera, la "C.G.T. de los Argentinos" cubrió una etapa y desempeñó un importante papel: fue indudablemente la semilla de un fenómeno totalmente inédito en Argentina, que surgiría meses después con todos los caracteres de una "Nueva Oposición". Y además, descubrió a los argentinos la figura de un dirigente de excepcional envergadura y talla moral, de una valentía, integridad y honradez pocas veces vistas, de una congruencia entre el pensamiento y la acción a la que habíamos dejado de acostumbrarnos: más allá de sus aciertos o errores políticos, Raimundo Ongaro surgió como un auténtico caudillo de la juventud.

En Setiembre de 1968, Perón optó por el enfrentamiento frontal contra el gobierno: "*A esta altura de los acontecimientos —señaló entonces en unas "directivas"—, es ya indudable que la llamada "Revolución Argentina" no es otra cosa que una continuación de la acción gorila con que la reacción intenta desde 1955 dominar al pueblo argentino, para retrotraerlo a la época funesta de la que lo sacó el Justicialismo*". Fue el momento culminante de la C.G.T. de Ongaro.

De todos modos, haciendo abstracción de esta experiencia política, no específicamente gremial, de la "C.G.T. de los Argentinos", sigue siendo cierto lo ya señalado: el sindicalismo organizado no era, hasta fines de 1968, un frente de lucha peligroso para el gobierno: en andas de la división gremial, éste pudo impunemente intervenir sindicatos, retirar personerías jurídicas

y derogar legalmente o de hecho leyes laborales y conquistas sindicales que constituían la única herencia mantenida por los trabajadores a fuerza de lucha, desde la época de Perón.

XIII LA UNIVERSIDAD

TAMPOCO la universidad, hasta fines de 1968, constituyó un baluarte opositor de relieve. Sin embargo, desde Junio de 1966 fue madurando en las aulas universitarias un proceso silencioso que pronto habría de manifestar su importancia. Gonzalo Cárdenas lo ha llamado "la nacionalización del estudiantado universitario". Destruída la universidad liberal y democratista del antiguo régimen, en la que los estudiantes podían darse el lujo de vivir como en una república aparte, los universitarios confrontaron brutalmente la nueva realidad: sólo el cambio político de la sociedad global podía cambiar las condiciones de la vida universitaria y concretar la tantas veces proclamada fórmula de una universidad nacional encarnada en el pueblo. El entierro del liberalismo político fue creando en el estudiante universitario la conciencia creciente de que la tarea universitaria era ante todo una tarea política. Entonces los movimientos estudiantiles de la universidad tripartita se rompieron en pedazos, por inútiles, y se inició un proceso de reagrupamientos y construcción de nuevas organizaciones, no alienadas a los esquemas liberales o marxistas de los centros de poder mundial, sino entregadas, en cambio, a repensar el país y la universidad en función de las exigencias de la liberación nacional.

XIV LA IGLESIA

EN realidad, el sector que mayores y más delicadas dificultades políticas creó al gobierno, fue el menos esperado. La Iglesia argentina posconciliar, sin una expresa voluntad de actuar políticamente, llegó a hacer tambalear gobernadores y funcionarios. Cada vez que una Iglesia local, o un grupo de sacerdotes, ejercieron el derecho a la "denuncia profética", una sensación de estupor y rabiosa impaciencia se apoderaba de los gobiernos provinciales o del gobierno nacional. Es que debían enfrentar a un enemigo "no convencional", o más bien, a un insólito e insospechado adversario que en las cartas bélicas de la "Revolución" católica, cursillista, occidental y cristiana, figuraba por definición como aliado.

En los inicios del gobierno militar, varios obispos se vieron obligados a salir al paso de

una equívoca imagen, fomentada desde el gobierno, que pretendió identificar los objetivos de la "Revolución" con los de la Iglesia, y confundir los respectivos planos.

Más tarde, frente al desarrollo concreto de la conducción gubernamental, una buena parte de los obispos argentinos hablaron para señalar situaciones de injusticia que afectaban al Pueblo de Dios en sus respectivas diócesis. Monseñor Gómez Aragón (Tucumán), Alberto Devoto (Goya, Corrientes), Italo Di Stéfano (Saenz Peña, Chaco), José Kemmerer (Posadas, Misiones), Juan Carlos Ferro (Concepción, Tucumán), Juan Carlos Cafferata (San Luis), Vicente Zaspé (Rafaela, Santa Fe), Enrique Angelelli (La Rioja), Jaime F. de Nevares (Neuquén), Jerónimo Podestá (Avellaneda, Buenos Aires), entre otros, no tuvieron pelos en la lengua para proclamar con libertad evangélica las exigencias cristianas de la justicia, en defensa de los hombres y mujeres que tienen a su cuidado espiritual, y frente a los poderes gubernamentales. A veces se pronunciaron los obispos solos, en ocasiones con todo su Presbiterio. Otro tanto hicieron grupos de sacerdotes, y en menor medida de laicos, ante diversas situaciones sociales y económicas. En esta línea de la "denuncia profética" especialmente dinámica es la acción de los "Sacerdotes del Tercer Mundo", un movimiento que desde fines de 1967 agrupa a más de 300 curas que, más allá de ciertos matices internos, coinciden en proclamar la necesidad de una salida auténticamente revolucionaria (en el sentido de un cambio total y global de las estructuras vigentes, de signo socialista) para Argentina.

Estas actitudes que se producían en diferentes sectores vitales de la Iglesia, no fueron acompañadas, ni compartidas, por la alta jerarquía eclesiástica nacional, ni por el Episcopado Argentino, a nivel colegiado. En general, las Conferencias Episcopales, solicitadas por tendencias encontradas, callaron, tratando de mantener un difícil equilibrio entre un silencio objetivamente complaciente y la exigencia de no aparecer comprometidos con el gobierno militar. Sin embargo, el juego de presiones y fuerzas internas de la Iglesia, dio por resultado, en Abril de 1969, una Declaración colectiva del Episcopado Argentino (la Declaración de San Miguel), en la cual, sin condenar al gobierno en particular, se enjuicia en forma general el orden establecido históricamente: "Comprobamos que, a través de un largo proceso histórico que aún tiene vigencia —dicen los Obispos argentinos en un párrafo sustancial del Documento de Justicia, Nº 3—, se ha llegado en nuestro país a una estructuración injusta. La liberación deberá realizarse, pues, en todos los sectores en que hay

opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social". Con esta afirmación, la Iglesia Argentina, como conjunto y a nivel nacional, ha aceptado que la injusticia es la nota característica del orden establecido en la Argentina, y la liberación la tarea fundamental para el país. No es seguro que muchos Obispos hayan querido llegar tan lejos. Pero lo hicieron. De allí en adelante, los católicos argentinos pueden condenar la injusticia vigente y trabajar por la liberación del país, remitiendo su acción al pensamiento oficial de la Iglesia, sin aparecer, como antes de dicho pronunciamiento, como cristianos o grupos de cristianos disidentes, rebeldes o discolos. En suma: a partir de Abril de 1969 se produjo una ampliación del área potencial de compromiso político revolucionario para la Iglesia y un equivalente estrechamiento de las posibilidades de utilización, por parte del gobierno, de su presunta condición de "cristiano". Una prueba palpable de ello fueron las discordias que provocó en el seno de la Iglesia, y el menguado apoyo oficial eclesiástico que obtuvo, la reciente "consagración" del país a la Virgen de Luján, unilateralmente resuelta por el gobierno.

XV NUEVA OPOSICION Y CORDOBAZO

LA imagen de seguridad y fortaleza que desde su instalación en el poder venía dando el gobierno, y el presidente Onganía en especial, más por la existencia de un notorio "vacío político" en el campo opositor que por méritos propios, iba a derrumbarse estrepitosamente en Mayo de 1969.

Sobre el fracaso de los políticos tradicionales y de la neopolítica de algunos militares retirados, se fue construyendo y consolidando una Nueva Oposición, no demasiado organizada ni adherida a rótulos y estructuras; formada, en términos generales, por las generaciones jóvenes de militantes obreros, estudiantes universitarios "nacionalizados", sacerdotes y laicos católicos comprometidos en una posición revolucionaria. Por supuesto que, a la retaguardia de ellos, no perdieron la oportunidad de alinearse, y a veces pretendieron copar el proceso, los viejos políticos que por distintas razones se oponen al gobierno de Onganía, desde comunistas hasta liberales. Esta Nueva Oposición es, sin embargo, un fenómeno totalmente original en Argentina: por primera vez coinciden en la misma trinchera obreros y estudiantes, dos sectores históricamente desencontrados.

(En 1945 el estudiantado universitario, "izquierdista" o liberal, combatió frontalmente al

peronismo, acusándolo de "fascismo", mientras éste recibía la adhesión masiva de los trabajadores. Fue sólo un episodio de una larga "tradición": la universidad argentina vivió "a contramano" de los procesos populares, constituyéndose históricamente en el "apoyo ilustrado" del liberalismo y del "izquierdismo" marxista teórico y racionalista, ajeno a las aspiraciones del pueblo y desarraigado de sus necesidades reales. Por eso la universidad fue, entre otras cosas, anti-yrigoyenista y antiperonista).

En este proceso sin precedentes, otra novedad consistió en la alineación activa y decidida de amplios sectores católicos junto a trabajadores y estudiantes.

La *Nueva Oposición*, así constituida, hizo eclosión en las jornadas de Mayo y Junio de 1969. Un pequeño incidente en la Universidad del Nordeste fue la chispa inicial que se propagó con inesperada rapidez a diversos lugares del país. La insensata y desproporcionada represión policial fue enfrentada *de igual a igual* por trabajadores y estudiantes, con apoyo popular en las primeras etapas. Rosario y Córdoba vivieron horas de violencia que sólo acabó con la intervención de las Fuerzas Armadas. Puede afirmarse que "el rosario" y "el cordobazo", más allá de la intervención y la instrumentación que de ambos procesos pudieron haber hecho grupos políticos o estructuras organizadas, presentaron en definitiva la irrupción violenta, espontánea y desordenada, de esa *Nueva Oposición* que se había venido gestando al calor de las nuevas reglas de juego establecidas por el gobierno militar. La Revolución Argentina creyó "suprimir la política" con la prohibición legal de los partidos y se jactó más de una vez de haber restablecido "el orden" y la "autoridad" y de gobernar sin los conflictos y los escándalos a que nos tenía acostumbrados la "democracia representativa". El *cordobazo* hizo caer en la cuenta al gobierno de que "la política" no se suprime por decreto. Desterrada a medias de los partidos, se canalizó, se fortaleció y además se radicalizó, en la universidad, en los sindicatos, en la propia Iglesia.

XVI DESPUES DEL CORDOBAZO

ADemás de una manifestación heterogénea de la *Nueva Oposición*, el *cordobazo* significó la reivindicación del *interior argentino*, subdesarrollado y postergado, frente al *centralismo del Puerto* desarrollado y hegemónico, de alguna manera reforzado, en cuanto símbolo de una política, por el *autoritarismo* del gobierno militar. La violencia desordenada del pueblo,

en Rosario y en Córdoba, evocaba la rebelión histórica de las montoneras federales contra el dominio del poder unitario porteño.

De todos modos, el *cordobazo* inauguró una nueva etapa en la coyuntura política argentina.

El gobierno, aparentemente, no se dio por aludido en primera instancia. Atribuyó toda la responsabilidad del movimiento a los grupos organizados de la "subversión marxista", y prometió la iniciación de un difuso "tiempo social" para paliar la dureza de la política económica. Algunos bienintencionados e ingenuos sectores "nacionalistas" esperaron que la lección del *cordobazo* decidiría a Onganía a liquidar elencos liberales y optar definitivamente por una línea de acción "nacional y revolucionaria". Nada de esto sucedió. Las modificaciones en el gabinete no pasaron de ser un simple relevo de hombres, entre ellos el del ministro de Economía: José María Dagnino Pastore reemplazó a Krieger Vasena, no sin antes prometer públicamente que continuaría su política económica. Hacia fines de 1969, algunas tímidas medidas de gobierno intentaban frenar su creciente impopularidad. Simultáneamente, culminaba el operativo conducido por el secretario de Trabajo, San Sebastián, para dotar a la Revolución Argentina de una fuerza sindical adicta. Con el apoyo de una veintena de dirigentes gremiales "participacionistas", el ministro parecía haber logrado sus propósitos cuando consiguió reunirlos en una nueva C.G.T., "normalizada" y "oficialista". Pero la desautorización pública de Perón a ocho de esos dirigentes, de extracción peronista, dio un golpe de muerte al aparente éxito de los planes de San Sebastián. Paralelamente, no obstante, el gobierno ganaba una batalla en el terreno militar, al frustrar un "golpe nacionalista" encabezado por el general Eduardo Lanca.

XVII EL GOBIERNO DE ONGANÍA, HOY

AL promediar el cuarto año del gobierno de Onganía, puede ensayarse un breve balance de su situación actual. A nuestro juicio, es válido afirmar que se trata de un gobierno próximo al fracaso, que no da para mucho más de lo que mostró hasta aquí. La propia Revolución Argentina se fijó a sí misma, arbitraria y teóricamente, tres "tiempos" sucesivos e independientes: el "*tiempo económico*", en principio ya cumplido, con la declamada y aparente "estabilidad y ordenamiento"; el "*tiempo social*", recién iniciado sin que

se sepa cabalmente de qué se trata, salvo la frustrada construcción de una C.G.T. oficialista; y, por último, el "*tiempo político*", la instancia de regreso a formas institucionales normales y permanentes, sean o no las anteriores al 28 de Junio de 1966.

Según todas las opiniones, incluidas las de muchos oficialistas, con 1970 se ha inaugurado el "*tiempo político*", más allá de los deseos o de los planes del gobierno. El deterioro del gobierno de Onganía muestra síntomas evidentes. La proclamada estabilidad económica, que le brindó el apoyo de los empresarios, ha comenzado a resquebrajarse. Lo que inicialmente fue una "expectativa esperanzada" de la gran mayoría del pueblo, hoy se reparte entre la indiferencia y la oposición militante. El "*tiempo social*" abortó durante la gestación. Ni la proclamada *participación*, ni la C.G.T. adicta, pudieron consolidarse. La ideología revolucionaria se agotó en la elaboración de un aparato legislativo para apuntalar la "Seguridad" frente a enemigos exteriores e internos (leyes represivas incluidas) y en la instauración de un "*orden*", paternalista y autoritario, que resultó en definitiva el perfeccionamiento del "*orden establecido*", y que los estallidos de violencia y política desmintieron. En el terreno económico, la política "revolucionaria" del gobierno militar consistió en perfeccionar las estructuras del neocolonialismo y la dependencia.

En tales condiciones, los diversos sectores que coexisten en el gobierno o se hallan cercanos a él, buscan afanosamente una "salida política", apta para evitar un desastre y permitir al "régimen" prolongarse, más allá de un fracaso del gobierno. Liberales y desarrollistas (frondicistas) coinciden en proponer una vuelta progresiva y planificada a la "democracia representativa", por supuesto que condicionada, para que el retorno sea factible. El ex presidente Aramburu, que cuenta con el apoyo de conservadores, radicales del Pueblo de la vieja guardia, socialdemócratas y otros sectores de la opinión "liberal", se ha ofrecido a sí mismo para presidir un gobierno provisional que garantice e instrumente aquel retorno. El frondicismo-frigerismo desarrollista, frentista **empedernido**, piensa que puede reiterarse la experiencia fracasada en 1963: un acuerdo tripartito entre Perón, Onganía y el desarrollismo, para asegurar un gobierno continuista "modernizante", en un esquema bipartidista en el cual el "enemigo" estaría constituido por las fuerzas liberales.

Sólo un pequeño sector "nacionalista" del gobierno y del Ejército, cree todavía que se puede rectificar el rumbo y convertir a On-

ganía en el líder de la "Revolución Argentina" aún pendiente. Quizás la figura más representativa de este sector es el coronel Juan Francisco Guevara, ex embajador argentino en Venezuela, quien en los últimos días de 1969 levantó una tormenta política al señalar al "liberalismo", como el enemigo número uno de la Revolución Argentina. La estrategia de este grupo "nacionalista" (es cuestión aparte el problema de hasta dónde llega y en qué consiste su "nacionalismo"), consistirá en forzar la dialéctica nacionalista-liberal dentro del gobierno y el enfrentamiento Onganía - Lanusse dentro del Ejército, para desplazar al equipo liberal, definir al presidente y realizar la "Revolución". Está por verse si cuentan con fuerzas suficientes, si el presidente Onganía está dispuesto a acompañarlos y, aún en ese caso, si es todavía "rescatable" para una causa que en principio no coincide con la línea política que lo identificó durante los tres años y medio de su gestión.

XVIII 1970: UN AÑO DECISIVO

TODAS esas variantes son las que se propician "desde adentro" del régimen. Entretanto, las fuerzas y sectores populares que aspiran a un *cambio*, más o menos radical, del actual gobierno y del actual sistema, se aprestan a trazar y cumplir sus propias estrategias, sin perjuicio de que algunos de ellos, como ha sucedido alguna vez, puedan terminar pactando con el régimen.

Entramos así en la descripción del *campo opositor* que, después del estallido multitudinario del cordobazo, ha ido distinguiendo y cristalizando posturas y vertientes diferenciadas.

Al margen de los grupos guerrilleros puros, cuya acción aparece cada día menos factible en Argentina, la *extrema izquierda* de la oposición aparece nucleada en estos momentos alrededor del dirigente gremial Agustín Tosco, líder del Sindicato de Luz y Fuerza de Córdoba, recientemente amnistiado de una condena militar a ocho años de prisión por su participación en el *cordobazo*. Tosco (a quien algunos sindicaban como "marxista nacional" o "trotz-kista", y otros como "nacionalista popular"), intenta la formación de una fuerza opositora múltiple, con radicales del Pueblo, comunistas y marxistas de diverso matiz, y cuadros sindicales, estudiantiles y católicos de la *Nueva Oposición*. Su bandera política son "las elecciones libres", que espera poder "arrancar" al régimen. Ongaro, también liberado recientemente de prisión, y presidente todavía de la "C.G.T.

de los Argentinos", milita en esta corriente. Sin embargo, el dirigente de los Gráficos parece no coincidir plenamente con los objetivos "institucionalistas" y "democratistas" de Tosco. Su carisma de dirigente se mantiene incólume entre sectores juveniles revolucionarios. Por otra parte, la nueva situación coyuntural creada en el peronismo, movimiento al cual pertenece, exigirá de Ongaro una definición que deberá ubicarlo en forma definitiva.

Un Mensaje de Perón a su movimiento, del 26 de Diciembre de 1969, produjo, efectivamente, un cambio fundamental en el esquema político de Argentina. Hasta esa fecha, no obstante sus reiteradas críticas a la "dictadura militar" de Onganía, Perón había tolerado que dirigentes sindicales de su sector militaran en las tres estructuras gremiales existentes: la "C.G.T. de los Argentinos", liderada por Ongaro e integrada por opositores "duros"; la "C.G.T. de Azopardo", vanderista hasta el asesinato del dirigente metalúrgico, opositora "blanca", y el sector "participacionista" u "oficialista", autodenominado 'Nueva Corriente de Opinión', integrante por último de la única C.G.T. "normalizada" y reconocida por el gobierno.

En el mencionado Mensaje, Perón pronuncia una condena definitiva e irreversible contra el gobierno de Onganía. Según el ex presidente, se trata de una "*dictadura militar contrarrevolucionaria*" a la que ningún peronista puede apoyar, sino, por el contrario, debe combatir en todos los frentes. Para ello, convoca a la unidad sindical de los dirigentes alrededor de las "62 Organizaciones", el nucleamiento gremial del peronismo. Como consecuencia de esta convocatoria, el peronismo resolvió la expulsión de siete dirigentes gremiales "participacionistas" que desacataron la orden, y se produjo la vuelta al redil de un octavo dirigente que la obedeció. Pero el llamado a la unidad, alcanza también a los dirigentes de la "C.G.T. de los Argentinos", hondamente distanciados de la conducción sindical peronista. Ongaro, y otros líderes sindicales y políticos, para no quedar marginados, tendrán que buscar el modo de sumarse a la estrategia peronista, sin perder independencia.

De cualquier manera, el hecho importante es que 1970 se inicia con una formal declaración de guerra de Perón al gobierno de Onganía. Lo que hasta ahora eran pronunciamientos verbales del ex presidente, sin mayores consecuencias prácticas, ahora se ha transformado en el grito de guerra del movimiento popular mayoritario. Evidentemente, el ex presidente juzga especialmente crítica y vulnerable la si-

tuación del gobierno de Onganía y aspira a que su movimiento conduzca el proceso opositor. En los hechos, a los sectores ultras e izquierdistas de la *Nueva Oposición* que rodean a Tosco y a Ongaro, se les plantea un dilema similar al de los dirigentes peronistas: sumar sus fuerzas a las del movimiento popular mayoritario, y aceptar su conducción, o ensayar sus propias fórmulas en un frente opositor dividido.

Una última alternativa de *cambio* sería la "*salida peruanista*": un sector de las Fuerzas Armadas que asume la conducción del país para realizar una revolución "auténticamente nacionalista", popular, que se impone como tarea inmediata rescatar la soberanía del país y desamarrarlo del neocolonialismo imperialista, instaurar la justicia social y avanzar hacia formas de creciente socialización y participación popular. Hay quienes creen que esta salida puede producirse por iniciativa de ciertos jefes y sectores militares, preocupados hondamente por el deterioro de su prestigio institucional y por el creciente abismo entre ellos y el pueblo; reacios a convertirse en la permanente guardia pretoriana de un gobierno antipopular que no los representa, y sensibles a la experiencia política de países hermanos, como Perú y Bolivia. En el caso argentino, este proceso significaría, con relación al golpe de 1966, algo así como "la revolución dentro de la revolución", la llegada del "día menos pensado" que, según Jorge Abelardo Ramos, puede figurar en el calendario de todo proceso político no tradicional. Haría falta, eso sí, la aparición del *caudillo militar* o del *elenco dirigente* con ideas revolucionarias claras y homogéneas para encarar esa posibilidad. Quizás esta sea una de las grandes carencias de Argentina. Se comparte o no su ideología y su política, debe reconocerse que el único caudillo popular que tiene el país está exiliado, lejos de la Patria, sin posibilidades objetivas de volver. No obstante, conduce desde lejos el movimiento popular mayoritario, que le responde. Mientras tanto, desde 1955 a la fecha no ha aparecido ninguna figura política, ni siquiera ningún elenco popular de relieve, que pudieran motivar a los argentinos detrás de banderas revolucionarias.

Una eventual "*salida peruanista*" es rotundamente rechazada de antemano por la izquierda liberal, la gran mayoría del marxismo —con pocas excepciones—, y otras layas de "ultras", incluidos católicos revolucionarios y socialistas. Para ellos, es impensable la "Revolución dentro de la revolución" y no existe la posibilidad del imponderable "día menos pensado". La revolución —concebida como algo puro, terminado y perfecto— sólo es posible si se hace contra las Fuerzas Armadas, destruyéndolas. Por-

que, por definición, el Ejército no puede ser sino el brazo armado de la oligarquía y el imperialismo, y no es concebible la existencia de militares verdaderamente revolucionarios. Ergo: Perú y Bolivia no son modelos de revoluciones, o procesos que potencialmente podrían llegar a convertirse en revoluciones, sino intentos reformistas y populistas que hacen lo del Gatopardo: cambiar algo para que todo quede como está. Por supuesto, estos mismos sectores son antiperonistas; calificaron en su momento al peronismo de fascismo, bonapartismo, populismo, paternalismo, etc. La revolución pura, perfecta y acabada que ellos piden, sólo está en los papeles y en las teorías. Pero, mientras tanto, ellos se enfrentaron activamente a los *procesos reales* que marcaron un ascenso histórico del pueblo en el país.

En Argentina, la realidad siempre se dio el lujo de contradecir olímpicamente las teorías y las racionalizaciones de los ultrarrevolucionarios utópicos (aliados naturales del liberalismo contra los movimientos populares). El esquema de clases nunca funcionó como lo describían los manuales marxistas. El Ejército protagonizó y sufrió las mismas contradicciones y vicisitudes de todo el país, y del pueblo todo. En 1930 el Ejército volteó a un gobierno popular. En 1943 un Ejército de formación y simpatía germanófila derrocó a un gobierno oligárquico, fraudulento y probritánico. En 1946, la alianza entre el pueblo y el Ejército permitió el ascenso histórico de las masas. En 1955, un Ejército amenazado de destrucción se dividió y, finalmente, derrocó a un gobierno popular. A partir de 1955, aparentemente, las Fuerzas Armadas argentinas permanecen fijadas en un antiperonismo recalcitrante y un an-

ticomunismo enfermizo, de acuerdo con la mejor doctrina del Pentágono. Sin embargo, hay ejemplos públicos de jefes y oficiales argentinos convencidos de que la lucha de liberación contra el neocolonialismo imperialista (especialmente el económico) es la mejor garantía de la Soberanía y la Defensa Nacional. Existen sectores militares maduros para la *revolución popular nacionalista*. A nuestro juicio, en el horizonte inmediato es la *revolución posible* en Argentina. Es, por otra parte, la *revolución prioritaria*.

Las más diversas opiniones coinciden en afirmar que 1970 será un *año decisivo* para Argentina. Más difícil resulta pronosticar para qué será decisivo, y en qué sentido. Como se ha visto, son muchas, diversas y contradictorias las fuerzas en juego. Pero, detrás de la aparente complejidad, vuelve a repetirse el enfrentamiento histórico entre el pueblo y la oligarquía proimperialista. Por debajo de los falsos dilemas entre "democracia representativa" o "gobierno de facto", la alternativa que de nuevo se dirime, es otra: la expresión de la voluntad popular (en elecciones libres o a través de una revolución consentida y apoyada) o, enfrente, el retorno a la "democracia representativa" fraudulenta o la prolongación de la "dictadura militar", para mantener al país en la sumisión y la dependencia neocolonial. Quizás lo decisivo de 1970 sea una batalla definitiva en este enfrentamiento histórico. Y si ninguno de los responsables de la conducción popular claudica, 1970 puede marcar la hora de triunfo del pueblo argentino.

Buenos Aires, enero de 1970.

el peronismo, sus luchas y su futuro

norberto habegger

I. EL 17 DE OCTUBRE

HERMANADOS en la misma Fe iban el peón de campo de Cañuelas y el tornero de precisión, el fundidor, el mecánico, el tejedor, la hilandera y el empleado de comercio. Era el subsuelo de la Patria sublevado".

Desde las páginas del diario "El Laborista", Raúl Scalabrini Ortiz, escritor nacionalista, protagonista del 17 de Octubre, recordaba una de las fechas claves en la historia nacional. *"La substancia del pueblo argentino —agregaba— su quintaesencia del rudimento estaba allí presente, afirmando su derecho a implantar para sí misma la visión del mundo que le dicta su espíritu desnudo de tradiciones, de orgullos sanguíneos, de vanidades sociales, familiares o intelectuales. Estaba allí, desnudo y solo, como la chispa de un suspiro: hijo transitorio de la tierra, capaz de luminosa eternidad"*.

El 17 de Octubre no es un hecho aislado. Expresa un momento histórico, cuyo origen hincsa sus raíces en las luchas nacionales por la independencia económica, social y política del país y profundiza una toma de conciencia —social y política— en nuestro país, cuya vigencia es un hecho irreversible en Argentina 1970.

La presencia en el centro de Buenos Aires de millares de trabajadores urbanos, la baja clase media, los desempleados, los peones del interior y obreros rurales, con gritos, cánticos y una esperanza común altera profundamente la fisonomía política del país. El 17 de Octubre es el rechazo de un pasado cargado de opresión y miseria, de injusticia y humillación. Es

la ruptura con la década infame y la entrega del país. Es la búsqueda intuitiva, emocional, sincera, de una nueva política para la Nación, donde los "descamisados", los "cabecitas negras", los "desheredados", son los protagonistas de la nueva época histórica.

Mientras tanto, las fuerzas del privilegio atacan directamente al Coronel Perón, quien responde que será apoyado por un ejército de obreros. Los "dueños del poder" no permanecen inactivos. El 8 de octubre organizan la "Marcha de la Constitución y de la Libertad", en cuyo frente se unifican todas las expresiones que simbolizan el viejo país colonial: conservadores y socialistas, radicales y comunistas, demoprogresistas y católicos sociales, junto a exponentes de la oligarquía financiera y comercial, hacendados nativos y monopolios foráneos, estos últimos representados por el nuevo embajador norteamericano Spruille Braden.

Las banderas del Peronismo (Independencia Económica, Justicia Social y Soberanía Política) implican un abierto desafío a la concordancia oligárquico-liberal y un enfrentamiento con EE.UU., nuevo centro imperial, sucesor de los intereses británicos. El Peronismo se convierte así en el Frente de Liberación Nacional y convoca en su torno a distintos sectores y clases sociales. Su columna vertebral es la clase obrera. Sin embargo intervienen también la burguesía nacional, el ejército y sectores del clero, cuya participación únicamente es comprensible en el marco de la coyuntura política mundial y nacional.

La incipiente burguesía criolla afronta una etapa crítica: más del 50 % de la industria está en manos extranjeras, mientras el conflic-

to bélico mundial le impone desarrollarse. En tanto se produce una politización de los cuadros del ejército donde tienen predominio las fuerzas nacionalistas, con abierta simpatía al Eje y el rechazo de la candidatura presidencial de Robustiano Patrón Costas, que significa una definición en pro de los aliados. En la Iglesia se observa un fenómeno similar. En la jerarquía sopla el viento integrista y los católicos "políticos" se juegan en la fórmula Perón-Quijano, con la oposición de los católicos sociales y liberales. Algunos de estos sectores "nacionalistas" serían definidos tiempo después por Perón como "píantavotos" por su insensibilidad social.

Pero también es cierto que en un plazo no muy largo estas fuerzas convergen progresivamente en el antiperonismo, demostrando su total incapacidad (ya sea por la trama de sus intereses o por falta de visión histórica) en comprender el profundo significado del Peronismo, que excede el marco de un programa anti-imperialista y de las experiencias populistas ejecutadas en distintos países de América Latina.

Por esa razón no analizaremos en esta oportunidad la coyuntura internacional y las realizaciones concretas del Peronismo. Nuestra contribución será intentar explicitar el sentido de esta *"nueva conciencia en marcha"* (consigna del Partido Laborista), el fenómeno del liderazgo de Perón, la presencia de Evita, la potencialidad revolucionaria del Peronismo, su vigencia actual y su proyección futura.

II. DEL INTERIOR A LOS CENTROS URBANOS

LA historia de nuestra Nación es la historia de la dependencia económica (interna y externa) y del colonialismo cultural-ideológico. Esta realidad se expresa a través de una organización política, social, económica y cultural, desconectada de las necesidades reales del país.

En ese sentido, los distintos regímenes políticos (civiles o militares), no modifican en absoluto el divorcio popular con el país formal. La democracia liberal, a pesar de los sucesivos engendros jurídico-políticos, no es alterada en sus bases mismas: el pueblo marginado del Poder es la constante invariable.

Sin embargo hay dos excepciones: *el Irigoyenismo* y *el Peronismo*, movimientos típicamente nacionales, que no pueden ser entendidos con los valores que el propio colonialismo cultural nos ha proporcionado. Como dice Fanon *"el colonialismo se ha infiltrado con todos sus mo-*

dos de pensamiento", imponiendo una cultura opresora, que no sirve para explicar las experiencias nacionales. Precisamente surgen del seno de las masas oprimidas, que transitan su propio camino y generan, a través del trabajo, la auténtica cultura, que se entronca en las tradiciones nacionales y no copia los modelos extranjeros. Por eso todas las fuerzas ideológicas que nacen al calor del colonialismo cultural, el racionalismo ápatrida y desvinculadas de las más profundas vivencias populares, no tienen vigencia en el país.

El Peronismo irrumpe en la segunda mitad del siglo XX y se proyecta como un movimiento nacional, que no admite comparaciones con experiencias europeas o latinoamericanas. El Radicalismo, desplazado del poder, no percibe lo que sucede en el país. La restauración del "antiguo régimen" a partir de la década infame y el predominio de los intereses británicos, acentúa el divorcio de la clase popular con las fuerzas políticas tradicionales. Hay ansiedad de nuevos rumbos, a la vez que se modifican las condiciones socio-económicas, como consecuencia de nuevas necesidades que surgen en el contexto de nuestra economía dependiente, al producirse la Segunda Guerra Mundial.

Un nuevo proceso migratorio (originado en una incipiente industrialización) origina el traslado masivo de grandes contingentes humanos del interior a los centros urbanos, principalmente a la Capital Federal. De todas las regiones del país el *"cabecita negra"* abandona su empobrecida provincia, para encontrar en las grandes ciudades, el sustento y el trabajo que el interior le niega, limitado en sus posibilidades de crecimiento por el centralismo inversor radicado en la ciudad-puerto.

Estas masas del interior, que provienen mayoritariamente del Litoral y del Norte, conservan un sentido de la Nación y un bagaje histórico que contrasta con los valores dominantes en las regiones industriales. *"Esta masa criolla se asentó en los arrabales de Buenos Aires, Rosario y Córdoba, donde unió su suerte a sus predecesores, la acriollada masa de origen radical, constituyendo un inmenso sector de clase trabajadora y baja clase media"* que el 17 de Octubre de 1945, se siente incorporada al proceso nacional a través del liderazgo de un joven coronel: Juan Domingo Perón, que desde la Secretaría de Trabajo había creado sus bases de sustentación de los sindicatos. Para el criollo, para el humilde de tierra adentro, Perón y Evita expresan la continuidad histórica de los caudillos federales y las luchas montoneras, en las que sus propios antecesores jugaron sus vidas.

III. CON EL LÍDER: PARA FESTEJAR O PARA PELEAR

EN la unión con el Líder inician entonces un proceso hondamente revolucionario. La clase obrera estará presente en todo momento y lugar, *"cada vez que el Líder la convoque, ya sea para festejar o para pelear"*.

Para comprender esta revolución que el Peronismo introduce en Argentina, no basta analizar las reformas económico-sociales del gobierno peronista, que provocan una redistribución del ingreso nacional, la promoción de los trabajadores, la nacionalización de los ferrocarriles, la sanción y el cumplimiento de leyes sociales, el control del comercio exterior, la promoción del deporte, la nacionalización de las empresas navales, líneas aéreas, comercialización de los productos agropecuarios, del Banco Central, de los depósitos bancarios; y aunque no modifican en su totalidad los mecanismos de producción y distribución, generan profundas transformaciones sociales, cuyos destinatarios son los trabajadores argentinos.

Para el "cabecita negra", para el criollo, para el hijo de gringos pobres, para nuestros padres, para el pueblo en su inmensa mayoría, fueron realidades concretas, las únicas que podía percibir. El signo más importante es quizás que las masas populares empiezan a "sentirse" construyendo el país nuevo, "existen" con Perón y a través de Perón, cuyo liderazgo rompe el divorcio entre el poder político y el pueblo, estableciendo una vinculación afectiva-emocional que hasta hoy se ha mantenido intacta. *"Es que los estados de conciencia son realidades. Contraponer los dictados de la razón a tales hechos, es, en cambio, atroz falta de realismo; siempre les ocurre a los racionalistas que su perfectismo teórico es derrotado por la vida"*.

"El pan dulce de Perón tenía un sabor distinto", recordaba un peronista santiaguense. *"Para Evita los descamisados éramos los primeros"*, subrayaba un chaqueño, en cuyo rostro se dibujaba el cansancio de la lucha, mientras una madre cordobesa agregaba: *"Los pobres estuvimos con Perón, porque él estaba junto a nosotros"*.

La simpleza de estos testimonios, multiplicados por millares, bastarían para explicar el fenómeno peronista. Porque Perón y Evita es el grito de guerra de todo un pueblo que irrumpe con violencia en la historia nacional. Es la consecuencia de la aparición de la Masa

(derivación natural del crecimiento y desarrollo industrial y del proceso de urbanización) en la coyuntura política argentina.

Los sectores que en forma primaria y de un modo más importante son afectados por este proceso son los núcleos obreros provenientes de los medios rurales que han emigrado a los grandes centros industriales. Para ellos, la masa es el primer descubrimiento del "tú", encarnado por el líder, con y junto a quien comienza a desarrollar su capacidad humana.

Por otra parte no es un puro fenómeno cuantitativo, ya que trae valores reales pertenecientes al mundo del "ser", que se nutren en la vida cotidiana y en la realidad que golpea a los oprimidos. El Peronismo genera en ese sentido valores de solidaridad y un estado de conciencia colectiva, que supera el individualismo de la política tradicional. Cada peronista se siente hermanado junto a otros peronistas en una lucha común, en fiestas comunes y en una alegría compartida.

Además, siendo la masa un fenómeno histórico, se desarrolla y varía en la historia. Y el agente más importante del cambio, es el hombre mismo, quien se personaliza a través del diálogo y la comunicación, que comienza con el "tú" del líder, que viene a reemplazar así las estructuras funcionales que las clases dominantes (por incapacidad, orgullo o intereses) fueron incapaces de ofrecer a esos contingentes humanos. En cambio Perón enfrenta este proceso, lo asume como suyo; en contacto con las masas profundiza su propia conciencia política y social y es la síntesis totalizadora de este encuentro del pueblo consigo mismo.

IV. EVITA: PRESENCIA Y SIMBOLO

ES que el hombre-masa no se maneja por esquemas abstractos —nos decía un compañero pergaminense— *ya que su actuar está en relación con datos concretos. Al hombre-masa no le preocupan las ideas, lo conmueven las personas. Este es el sentido de la moral de situación"*.

En esa perspectiva, el concepto de clase de Marx no es suficiente para explicar el Peronismo como movimiento de masas y su unión dialéctica con el Líder. Es también una realidad dinámica en constante proceso de integración. En el propio combate por la Liberación se incorporan hombres y desaparecen otros. Viejos dirigentes que defeccionan y claudican, mientras otros ambicionan ligar su destino a las banderas del movimiento.

Sin embargo, lo único permanente, que otor-

ga sentido presente y futuro al Peronismo, es la clase trabajadora argentina, es el pueblo oprimido. Porque en nuestra realidad concreta, el Peronismo tiene un origen determinado en un fenómeno de clases, creado y originado en las relaciones de producción típicas del sistema capitalista, donde existen opresores y oprimidos. Son los "descamisados", los "cabecitas negras", los "muchachos de Perón" las bases de sustentación del Movimiento. Perón explica que el objetivo de la lucha es el "triunfo de una clase mayoritaria, la clase trabajadora" y que "es imposible la coexistencia pacífica entre las clases oprimidas y opresoras".

Sin lugar a dudas, quien simboliza "las razones de los pobres" y la rebeldía popular, es Eva Perón, odiada con profunda bronca por la oligarquía argentina. No era para menos: "Con sangre o sin sangre —decía— la raza de los oligarcas explotadores del hombre morirá sin duda en este siglo...". Su propia extracción social y sus luchas junto a los "descamisados" la impulsan tenazmente para definir con claridad, los objetivos del Movimiento. "...Y cuando digo que la justicia ha de cumplirse irremediabilmente, cueste lo que cueste y caiga quien caiga, estoy segura que mi Dios me perdonará haberlos insultado por amor: ¡Por amor a mi pueblo! Pero a ellos les va a hacer pagar todo lo que sufrieron los pobres: ¡hasta la última gota de sangre que les quede!".

Perón y Evita participan así en la dirección del Movimiento Popular. Cada uno cumple su propio papel. Perón es el Jefe, el estratega político-militar, el "Líder", mientras Evita es el puente entre la masa y Perón. "...para que por mi intermedio el pueblo y sobre todo los trabajadores, encontrasen siempre libre el camino de su líder".

El contacto con sus "descamisados" profundiza también su nivel de conciencia. "Yo sé que cuando ellos (la oposición) me critican a mí en el Movimiento lo que en el fondo les duele es la Revolución". Siente profundamente el dolor del pueblo y no vacila en jugarse.

Mientras la definición oficial del Movimiento, por ejemplo, es la cooperación entre capital y trabajo, en concordancia con las encíclicas sociales, Evita admite ser sectaria. "Sí, no lo niego. ¿Podrá negarme alguien ese derecho? ¿Podrá negarse a los trabajadores el humilde privilegio de que yo esté más con ellos que con sus patrones...?, para agregar después: "Durante un siglo los privilegiados fueron los explotadores de la clase obrera. ¡Hace falta que eso sea equilibrado con otro siglo en que los privilegiados sean los trabajadores!"

V. EL PERONISMO ES UNO SOLO

EN Setiembre de 1955 una coalición de fuerzas liberales, conservadoras, radicales, católicos sociales, socialistas y comunistas, juntamente con las FF.AA., los empresarios y la Iglesia, desplazan del poder político al Peronismo. Se inicia así la restauración del viejo país colonial. Aramburu-Rojas son fieles exponentes de esta corriente.

"El gorilismo" no se conforma únicamente con proscribir al Peronismo. Pretende eliminar del corazón popular los símbolos, los cánticos, la lealtad a Perón y la fidelidad a las banderas de Justicia Social, Soberanía Política e Independencia Económica. Comienza entonces una feroz y brutal represión al Movimiento Peronista, quien se apresta a forjar la etapa de la resistencia, encarnando sus cuadros más lúcidos y combativos la "violencia" popular. Pero la "libertadora" no consigue ninguno de sus objetivos. No conocen al pueblo, ni aciertan a entender la "mística" peronista. En todo caso perciben el "peligro" peronista, por lo que representa, porque es pueblo y es el único enemigo real del sistema.

Desde todos los "costados" de nuestro país, surgen críticas e interrogantes acerca del Peronismo. Siempre desde afuera, curiosamente desde los "costados", omitiendo que "es el subsuelo de la Patria sublevado", como decía Scalabrini Ortiz. "El Peronismo no tiene vigencia. Está disperso y dividido", subrayan unos. "Perón frena el proceso revolucionario", aseguran otros. "El Movimiento no tiene ideología, ni está organizado", enfatizan pertinaces opositores. Para estos grupos el Peronismo no tiene presente ni futuro. Hay que crear un nuevo movimiento de opinión. Algunos admiten la "conciencia social" que despertó el Peronismo, pero la relegan al pasado. Otros reconocen que cuantitativamente es "mayoría", pero no tiene ideología, ni dirigentes, ni cuadros organizados. Entonces se conciben "como vanguardia".

No obstante hay una verdad incontestable, aunque la prensa del régimen se empeñe en demostrar lo contrario. La inmensa mayoría de nuestro pueblo ha sido, es y será peronista. Nadie lo puede borrar de su corazón. Está incrustado en sus propias vidas y en mayor intensidad para todos aquellos que vivieron el proceso y forjaron las etapas más combativas del Movimiento, tradición e historia, de la cual somos tributarios las nuevas generaciones, parte integrante del pueblo y aquellos sectores que se han incorporado a las luchas populares.

Las bases son peronistas de Perón. El hecho de que muchas veces la actitud sea "pasiva" no invalida este dato de la realidad; en todo caso, obedece a otras causas. Se argumenta también la existencia de distintas corrientes, grupos y organizaciones en el Peronismo; que no es homogéneo, que abarca desde el "vanderismo" hasta el "ongarismo", pasando por los "Gazzera", "Paladino", "Delia Parodi", "Matera", "Tercera del Franco", "Guillán". Ocurre que el Peronismo es el Frente de Liberación Nacional, cuya columna vertebral es la clase popular, pero nuclea a otros sectores y estratos sociales. Por lo demás han existido y existen dos grandes corrientes en el Movimiento. La *combactiva* que es la propia historia del Peronismo, que no tiene dueños, ni tutores, ya que ningún grupo la expresa en su totalidad. Es la unión dialéctica: Perón-Pueblo, jalonada por heroicas jornadas de luchas. Evita es el símbolo de esta tradición. Por otra parte la corriente *burguesa y conformista*, que no ha tenido la capacidad de adecuarse a los nuevos tiempos. Están los "traidores", señalados implacablemente por el pueblo. Como dice Perón *"únicamente los peronistas deben desplazarlos"* y no se necesitan "consejos" del enemigo. Están los otros, demasiado comprometidos con viejos métodos y prácticas, quienes intuyen que están siendo superados por los hechos y por la juventud del Movimiento. Pero todos conforman el Peronismo, nuestro movimiento de masas, porque sólo desde su propio seno es posible profundizar la tradición y las luchas combactivas, para prefigurar desde allí, la nueva sociedad impregnada de justicia social, liberación nacional, independencia económica, soberanía política, socialismo nacional, cuyo eje esencial es el "hombre y todos los hombres".

La presencia de diversidad de grupos en el Movimiento, cada uno con su propia historia y singularidad, con sus defecciones y valiosos aportes, es la prueba más acabada del profundo "dinamismo" del Movimiento, que no se expresa del mismo modo que un partido demoliberal y que se desarrolló —como señala Perón— desde la periferia al centro.

VI. PERON NO FRENA EL PROCESO

NO faltan quienes aseguran que Perón frena el proceso, que no es revolucionario. En el fondo desconocen la historia del Movimiento, ignoran el papel del "Líder" y desconfían de la capacidad creadora del pueblo.

El Peronismo es la experiencia histórica,

concreta, real, de nuestro pueblo, de todos nosotros. Es el modo como expresamos nuestro grito de rebeldía frente al sistema, que ha intentando por todos los medios "integrarnos" y "dividirnos" como fuerza. *"Estamos resistiendo todos los esfuerzos de disociación"*, subraya Perón.

Porque la potencialidad revolucionaria del Movimiento reside precisamente en sus bases populares, excluidas, odiadas, proscriptas, marginadas. "Deben hacer buena letra y olvidar los símbolos del pasado", nos aconseja el enemigo. Por eso ha concentrado todas sus energías en "desperonizar" al Peronismo. Su objetivo es preciso: dividir el Movimiento, porque saben que Perón cohesiona y unifica las voluntades populares.

No les preocupan "las negociaciones", los "pactos" o "las alianzas"; incluso son protagonistas muchas veces. Pero sienten profundo temor a que el pueblo siga unido alrededor de Perón y se organice. La propia "izquierda", fruto del colonialismo cultural, ha entrado en el juego. "Perón no es revolucionario" repiten hasta el cansancio. Omiten que el *"líder es aquel que ha penetrado la conciencia de la masa y es capaz de ofrecer un esquema existencial que posibilite la realización del ideal en un determinado momento. El Líder en la masa no se maneja en forma arbitraria, es líder, porque encarna la vigencia y vivencia del ideal. Hay un diálogo constructor y tenso entre masa y líder; cuando éste se cierra, la masa lo supera; es que ya ha dejado de ser líder"*.

Perón es "Líder" porque el pueblo lo siente así y cuando se dice que no es revolucionario, en última instancia se afirma que el pueblo tampoco lo es. Entonces surge el interrogante: ¿Quiénes hacen la Revolución?

¿No será quizás que se desprecia al pueblo? Además, las órdenes, las innumerables maniobras tácticas de Perón, sus cartas y mensajes, sólo confunden a los "traidores" y a los que están en otra cosa. El pueblo no se deja engañar. Piensa para sí: *"El Viejo sabe por qué lo hace"*.

Lo que define al Peronismo excede ese nivel. Es el pueblo en lucha por la reconquista del Poder. La táctica se mide por el reloj y está condicionada por la realidad concreta (no teórica) del Movimiento y la fuerza del enemigo. La estrategia se proyecta en el tiempo. El Poder es el objetivo principal y el pueblo protagonista del proceso. El propio Perón ha estimulado, desde hace mucho tiempo, la orga-

nización horizontal (por abajo) y vertical (en-
cuadramiento y conducción) del Movimiento,
como también la iniciativa creadora de cada
peronista. En definitiva, Perón no frena el pro-
ceso. En todo caso, no son los eventuales erro-
res o desaciertos tácticos de Perón; es nuestro
propio conformismo y pasividad, el principal
obstáculo.

VII. LA IDEOLOGIA DEL PERONISMO

CUANDO se dice que el Peronismo no tiene
ideología, se parte de la base de un parti-
do demoliberal, cuyo mecanismo es conocido por
todos: elaboran un programa y una ideología
en una Convención —trenzas aparte— y se
lanzan a “vender” la mercadería al pueblo,
porque no son pueblo.

En cambio *“la fuerza del Peronismo —ex-
presa Perón— radica en gran parte en que
constituye un movimiento nacional y no un
partido político. Lo moderno, que obedece a
las nuevas formas impuestas por la evolución
y las necesidades actuales, es una idea trans-
formada en doctrina y hecha ideología, que
luego el Pueblo impregna de una mística con
que el hombre suele rodear a todo lo que ama.
Ese es el único caudillo que puede vencer al
tiempo a lo largo de las generaciones”*.

Si se concibe la “ideología” desde una pers-
pectiva liberal, evidentemente el Peronismo ca-
rece de ella. En buena hora, ya que las “ideo-
logías” han servido para inculcar y fomentar
el sectarismo grupal y el espíritu de ghetto.

Si por el contrario la ideología son las “ideas-
fuerzas” que el pueblo crea a través de sus

luchas, sistematizadas y elaboradas por sus pro-
pios líderes, el Peronismo es profundamente
rico en ese sentido, aunque es preciso admitir
que urge su desarrollo en forma más acabada.

Sin embargo, esa tarea no depende de un
grupo en particular, porque nadie es “dueño”
de la Revolución, ni tiene la “precisa”. Perte-
nece a todos en común. Además, la doctrina
peronista está sujeta permanentemente a la re-
visión crítica de cada peronista. *“...Se debe
mantener al día —dice Perón— la doctrina que
indudablemente ha de seguir a la evolución y
nadie mejor que la Juventud para interpretar
esa evolución y seguirla”*. Para el Líder esa
“evolución” nos conduce inexorablemente a for-
mas socialistas de la Sociedad, aunque no las
explícite en particular, porque Perón no es un
ideólogo, es un líder político y un estratega
militar.

Subsiste un último interrogante: si el Pero-
nismo es mayoría, ¿por qué no tiene el Po-
der? La respuesta implicaría un análisis socio-
político y de las distintas alternativas estraté-
gicas, que escapa a las pretensiones de este ar-
tículo. Sin embargo, podemos señalar que no
hasta el “tuteo” del Líder con el Pueblo para
hacer una Revolución. Hay que partir sí de esa
realidad, que es nuestra, concreta, legítima, pro-
fundamente nacional, y desde allí aspirar a nue-
vas formas de lucha que permitan construir
una sociedad mejor. En última instancia es el
desafío que la historia nos presenta, como Pue-
blo y como Nación, en este último tercio del
siglo XX. Como decía Mounier: *“...se ensu-
cian las manos, se lavan las heridas y se ganan
las batallas”*.

12 de Diciembre de 1969.

apuntes para una interpretación de la iglesia argentina

lucio gera - guillermo rodríguez melgarejo

● La elección del término "apuntes" para titular las presentes reflexiones, se funda en dos características de las mismas. La primera, que hemos realizado una selección de aspectos, acontecimientos y perspectivas, dejando de lado el estudio de otros también importantes. Apuntes que no agotan una interpretación, sino que albergan algunas lagunas notables además de aspectos no desarrollados suficientemente. La segunda, tiende a enfatizar el carácter hipotético y provisorio de las mismas. Análisis del tipo que intentamos realizar, cuentan con escasísimos y lejanos antecedentes en nuestro medio. Tal situación, determina su carácter de esbozo de una "hipótesis explicativa" que pueda servir como base de discusión y clarificación posteriores. Base, por tanto, provisoria y susceptible de ser completada, revisada o totalmente modificada.

● El artículo se inicia con un momento fenomenológico que intenta detectar y formular los rasgos más patentes de nuestra Iglesia (I). Se arriba allí a la configuración de un "rostro" con caracteres de eclecticismo, incoherencia, moderación, indecisión, contradicción y desintegración. Este supuesto se busca verificar a través de los análisis —un tanto concéntricos e incluso repetitivos— en las siguientes partes del artículo. En (II) se intenta una descripción sucinta de tres líneas ideológicas que configuran otros tantos grupos, mostrando a la vez, la oposición "élite"- "Pueblo" como determinantes de dos líneas de agrupación más profundas. Los cuatro años del período postconciliar (1966-69), de suyo breve, ofrecen una rica serie de hechos que permiten iluminar la comprensión del "rostro" bosquejado, en el marco de una historia reciente. Es así como en esta parte (III), se busca tipificar, sin demasiada rigidez, los acontecimientos y fluctuaciones que hacen aflorar la problemática de este período. A pesar de su carácter fluido, los hemos ordenado en torno a tres núcleos principales: 1. el Concilio y su aplicación inmediata; 2. el Gobierno militar: Onganía, y 3. las dimensiones socio-políticas y Medellín. Estos núcleos no configuran tres etapas cronológicamente distintas y sucesivas, sino que son momentos que se acompañan y acentúan, unos u otros, en el transcurso de los años analizados. Se continúa con un esbozo del comportamiento de la Iglesia oficial (IV) frente a los tres núcleos mencionados; en esta parte, se trabaja sobre algunos documentos, lo que lleva necesariamente a una extensión mayor. Siendo una de las características más salientes del "rostro" la existencia de contradicciones no abordadas convenientemente, en (V) se busca extraer y tematizar, dentro de una perspectiva teológica, quizás, las principales contradicciones latentes, aun no asumidas e integradas en opciones reales y globales. Llegamos así al punto (VI) en el que, mediante un análisis muy sucinto, apenas bosquejado, se aborda desde una perspectiva de carácter predominantemente psico-social, el comportamiento de los diversos sectores del Pueblo de Dios. Sería el momento de ponerse a examinar ciertas estructuras e instituciones eclesíásticas: curias, universidades, seminarios, parroquias, órganos de participación, movimientos apostólicos, etc., examen que no efectuamos directamente, salvo alguna referencia marginal. En una parte final (VII), en perspectiva teológica, se trata de abordar el problema de la "unidad", una unidad constituida desde la situación real, desde las contradicciones enunciadas; desde un pluralismo de líneas ideológicas y de cuerpos o sectores desintegrados.

• Las dificultades inherentes a un panorama global como el que intentamos, llevan a que muchas veces no sea fácil utilizar un lenguaje muy preciso, o metodologías científicas. Las diversas imprecisiones, caen también en el ámbito provisorio de los "apuntes" que hoy presentamos, cuya extensión ha resultado ser mayor de lo deseado.

I. EL ROSTRO DE LA IGLESIA

CUAL es el rostro que ofrece a nuestros ojos la Iglesia argentina? Intentar responder a este interrogante nos lleva a percibir la complejidad de rasgos que lo configuran. Rasgos típicos y atípicos. Coherentes y contradictorios. Una primera aproximación daría:

- * una marcada *incoherencia* en sus orientaciones pastorales, que se percibe en la ausencia de objetivos claros y asumidos por todo el cuerpo eclesial. Incoherencia entre los principios enunciados y la realidad vivida; entre la vitalidad de ciertos grupos y las expresiones oficiales. Esta situación evidencia la falta de una conciencia lúcida del propio ser y de la propia misión dentro del país y de Latinoamérica. La Iglesia, en este aspecto, no hace más que reflejar en su seno las contradicciones que afectan a la misma comunidad nacional.
- * Como efecto y, a la vez, causa del aspecto anterior, la Iglesia presenta caracteres que manifiestan una cierta *desintegración* interna. Los diversos sectores del Pueblo de Dios: episcopado, presbiterado, laicado y vida religiosa, parecieran carecer de un mínimo de homogeneidad interna frente a las opciones que se les presentan.
- * Ante esta imagen de suyo *incierto, desconcertante* y un tanto *caótica*, surgen diversos esfuerzos por configurar una unidad eclesial. Hay quienes intentan lograrlo mediante la observancia de una serie de formalidades disciplinarias y jurídicas. Otros, buscan unificar la Iglesia haciéndole tomar conciencia de su misión en el hoy argentino y latinoamericano: es un camino que insume muchas energías y sufrimientos, al chocar una y otra vez con la lentitud, el temor o el escepticismo.

HACIA LAS RAICES DEL ROSTRO

El rostro expresa una realidad más profunda. Creemos que la manifestación de caracteres ta-

les como *incoherencia* y *desintegración*, hunde sus raíces en la existencia de grupos y líneas eclesiales antagónicas y excluyentes entre sí. Los líderes se encuentran imposibilitados, muchas veces incapacitados, de encontrar cauces válidos para constituir un mínimo de unidad orgánica dentro del pluralismo de grupos; éstos son vividos por sus miembros con un intenso carácter emocional, configurando, algunas veces, actitudes rayanas en el fanatismo, que se originan en situaciones igualmente emocionales como miedo, timidez o inseguridad. Tal actitud afectiva coadyuva a una radicalización de posiciones, impidiendo una disposición —siquiera mínima— para aceptar la existencia y las contradicciones del adversario. Tal estado de cosas lleva a que dentro del conjunto eclesial existan grupos que anímicamente se consideren *adversarios* y desean, por tanto, la aniquilación o la no existencia del otro. Se configuran así líneas o corrientes cerradas sobre sí mismas e incommunicables. Los mismos grupos sufren esta situación, pues al omitir una confrontación con los otros, se ven impedidos de realizar una autocrítica o revisión continua de los supuestos históricos y teóricos de la propia posición. De este modo permanece cerrada la posibilidad de llevar a cabo una especie de autoterapia de las actitudes personales o grupales, y se anula la probable fecundidad de una intercomunicación de aportes.

Al no existir un mínimo de estimación del adversario y de sospecha crítica de la propia posición, carece de realidad una disposición franca a plantear honestamente las contradicciones emergentes, imposibilitándose una confrontación adulta y cristiana entre las diversas líneas. Estando, al parecer, cerradas las vías conducentes a una unidad integradora, la estrategia de los diversos grupos se orienta hacia una puja —algunas veces deshonestas— por lograr constituirse a sí mismos como el elemento que inspire, de un modo exclusivo, la marcha de la totalidad de la Iglesia.

Las autoridades eclesiales se han manifestado hasta el momento, incapaces de construir un camino que pueda asumir, en una unidad orgánica, el pluralismo de grupos tan conflictuales. La permanente tentación del líder eclesial es la de suministrar una dosis suficiente de sordina para acallar voces disonantes. La apariencia de unidad, lograda mediante un celoso silenciamiento

de las contradicciones reales, produce el desconcierto de muchos católicos no militantes y, en definitiva, posterga indefinidamente la aurora de la superación.

A la imposibilidad de los líderes se suma la presencia débil, y en muchos casos la *ausencia*, de aquellos que por razones generacionales o ideológicas deberían cumplir una función *mediadora* dentro del cuerpo eclesial: nos referimos a los hombres que hoy tienen entre 35 y 45 años. Escasísimos grupos lo intentan, pero en general, las mediaciones son asumidas en forma personal; de este modo quienes intentan *tender puentes* viven en sí de tal modo las contradicciones que llegan a desintegrarse o cuando menos a desgastarse.

Si bien el panorama presentado resalta en sus tonos sombríos a partir de una visión del conjunto institucional en cuanto tal, seríamos injustos si dejáramos de mencionar la sincera autenticidad de muchas búsquedas y expresiones de vitalidad que aún no han llegado a tener fuerza capaz como para configurar un tono de la Iglesia argentina. Es importante que ya existan, constituyéndose así en motivo de esperanza.

EL ROSTRO RESULTANTE

Es difícil lograr dibujarlo con precisión de detalles. Ensayamos sus rasgos salientes, quizás a riesgo de ser un tanto repetitivos. Una Iglesia viva en sus tensiones internas, no asumidas aún y muchas veces ni siquiera aceptadas como tales. Carente por tanto de un proyecto común respecto de su propia misión e incapaz de asumir opciones como cuerpo total. Simultánea o alternativamente presionada por una u otra corriente con afán de exclusivismo. Temerosa de las opciones claras y de las situaciones límites, se mueve en una especie de zizagueo oscilante entre una línea y otra, configurando situaciones de marcado eclecticismo; frente a problemas decisivos se toman elementos de los diversos grupos yuxtaponiéndolos incoherentemente en un afán de satisfacerlos o, al menos, de no exasperar las disonancias. Las decisiones formales resultantes, no son integradas existencialmente, delineándose un confuso declaracionismo que agrava la desorientación. La misma Jerarquía oscila entre querer construir una unidad impuesta de un modo formal, unitario, centralizado o, ante la imposibilidad de lograrlo, parece inclinarse a permitir que cada grupo se mueva libremente, sin optar por el esfuerzo de confrontarlos críticamente en busca de una unidad más real. Los cuadros de conducción eclesial parecieran caracterizarse por una prudencia minimalista, carente

de creatividad, audacia y capacidad real de liderazgo. Las excepciones, aisladas, no logran hacer superar un *miedo* que deviene en pasividad, o el *cansancio* desalentado de otros que provoca la extrapolación, o bien, la osadía temeraria.

En un intento de sintetizar, diríamos que resulta una Iglesia ecléctica e incoherente que oscila entre formas imperadas de unidad y destellos caóticos de vida. Una Iglesia alternativamente entusiasmada y decepcionada, predominando este último sentimiento. Avanzando dificultosamente en el curso de una historia que marcha más acelerada que ella, lo que la hace aparecer como defensora en la práctica del *statu quo* con una cierta nostalgia de ser *renovada*. A la larga, más frenada que impulsada y fomentando inconscientemente la apatía, o bien, facilitando el clima necesario para una radicalización de las posiciones, ahondadas —algunas veces— artificialmente a causa de tensiones no abordadas en el momento y circunstancias oportunas. Con una vitalidad creciente en sus bases, aún no coordinada y canalizada en formas reales de participación que permitan constituir una unidad más verdadera.

II. GRUPOS O LINEAS ECLESIALES

¿CUALES son los grupos conflictuados ideológicamente? Intentaremos esbozar sus características más salientes —aunque ofrece una marcada dificultad el hecho de que no siempre los grupos encarnan líneas *puras*— abordando de un modo tentativo sus posibles conexiones históricas, en el deseo de configurar una cierta *hipótesis* que pudiera servir para el análisis de nuestra Iglesia.

Una contradicción fundamental se halla en la oposición *élite-pueblo*. Dentro del primer núcleo se insertan tres líneas, con un amplio espectro de matices, donde se verifican los conflictos ideológicos más intensos.

1. ELITES

● Se da una línea tradicionalista, conservadora o de derecha, que llega al integrismo en sus formulaciones extremas. Su origen se remonta a la época de la colonización hispana, bebiendo de ella los conceptos aristocráticos y el ideal de *cristiandad*. E. D. Dussel describe así sus contenidos originales: “La estructura del «mundo» intencional del hispano era la del hombre medieval europeo, más ciertos elementos del «mundo» árabe. Uno de estos elementos es esa tendencia

a unificar indisolublemente los fines del Estado y de la Iglesia (por otra parte tan Constantinianno y de los Estados Pontificios). Es necesario observar que la doctrina islámica del Califato existía, entonces, algo así como un «Mesianismo tico, pero ese mismo monismo era propuesto por las diversas escuelas regalistas»... «En España existía, entonces, algo así como un «Mesianismo temporal» por el cual se unificaba el destino de la Nación y de la Iglesia, siendo la Nación hispánica el instrumento elegido por Dios para salvar el mundo» (1).

La Iglesia argentina vive esa situación en tiempos de la Colonia y busca —a través de diversos grupos— seguir en esa línea una vez consumada la Independencia, hasta el punto en que aún hoy no se ha verificado la separación Iglesia-Estado, a diferencia de la mayoría de las naciones latinoamericanas. Esta corriente configuró un nacionalismo católico aristocrático con vigencia hasta la década del 50. Subsiste en algunos grupos minoritarios pero sumamente combativos, con posturas de reacción exasperadas.

Las tesis sustentadas podrían sintetizarse así:

- * Tendencia a una fuerte unidad entre Iglesia y Estado, configurando un monismo religioso-político. Es el ideal de *cristiandad*, de la *Argentina católica* (2).
- * Vigorosa defensa del no cambio en las diversas instituciones, a no ser que éstas alberguen resabios liberales. Se busca una Iglesia fijada en el tipo de civilización hispánica, sin lugar a transformaciones o modernizaciones. Esta tendencia, a la larga, se orienta hacia el militarismo.

● Una línea progresista, que encuentra sus raíces más remotas en la ilustración española, se realimenta con la Ilustración francesa y el Positivismo, dando origen luego a la denominada generación católica del 80 (3). A comienzos de este siglo configura un catolicismo social de «avanzada» —Mons. De Andrea, Mons. Franceschi— desplazando al nacionalismo aristocrático en la década del 50. Influye así en los orígenes del humanismo universitario y de la Democracia Cristiana. Mientras el nacionalismo aristocrático era *hispanista*, esta corriente es *europeizante*. En sus formulaciones extremas asume las posturas que en la Iglesia contemporánea europea se califican como progresistas. Gran parte del clero postconciliar se ubica, inicialmente, en esta línea, inspirando su renovación teológico-pastoral sobre todo en Francia y Alemania. Desde el punto de vista político-económico, se inclina al *desarrollismo* de un modo preferente (4).

Postulan, en general:

* Una separación entre Iglesia y Estado, insistiendo en la autonomía de lo temporal. La teología del P. Congar y otros teólogos europeos, propugna en forma muy decidida una separación de los dos órdenes: temporal y religioso.

* Centra su atención en la modernización de las estructuras pastorales e internas de la Iglesia. La misión de ésta se ubica principalmente en la liturgia y la catequesis, junto con la difusión de una espiritualidad laical de suyo individualista, cerrada a compromisos socio-políticos concretos. Esta corriente, al acentuar la distinción entre lo temporal y lo religioso, se torna casi exclusivamente *religiosa* dando lugar a movimientos espiritualistas de diverso tipo, sin compromiso temporal fuerte.

● Hacia la década del 60 cobra fuerza una tercera corriente que podríamos denominar de *protesta social*. Configura un catolicismo revolucionario. Puede hallar sus antecedentes en un Bartolomé de las Casas o en un Santo Toribio de Mogrovejo que se levantan reiteradamente contra el regalismo hispano de los conquistadores (5). En los curas criollos de la Independencia se encuentra bien presente esta corriente, la cual prosigue en este siglo con clero y laicado que se sacuden de una postura liberal-progresista. En un primer momento, se mantiene con un matiz *europeizante* a través de la influencia marxista, evolucionando hacia una superación del marxismo por la adopción de posturas de izquierda revolucionaria nacional. Esta línea tiende en la actualidad a identificarse cada vez más intensamente con el *pueblo*, al cual analizaremos seguidamente.

Los integrantes de este grupo desean:

- * no convertir la distinción *temporal-religioso* en una separación de tipo liberal. Se orientan hacia una búsqueda de integración que no se resuelva encajonándose al modo hispanista de casi identidad práctica entre Iglesia y Estado;
- * que en la *integración* de lo religioso en lo temporal —y viceversa— se evite la institucionalización, orientándose hacia una integración desde la misma vida del pueblo.

2. PUEBLO

Coexistiendo con las tres corrientes anteriormente mencionadas —que en el fondo son líneas de *élite*, o bien, representadas principalmente

por *élites*— existe en el seno de la Iglesia argentina lo que podríamos denominar *catolicismo popular* que no está aún totalmente formulado en expresiones intelectuales, pero sí late en la vitalidad del pueblo. Es un hecho de nuestra historia, que el pueblo ha combinado su fe católica con una línea nacional —ya desde el grito de Facundo, *Religión o muerte*, y más recientemente en el *peronismo*— más allá de los dictados de la Iglesia oficial y de todas las élites. Se puede afirmar que aún hoy, gran parte del pueblo se identifica políticamente con el peronismo. Es una corriente mayoritaria aún no teniendo formulaciones teóricas totalmente elaboradas⁽⁶⁾. Pueblo es tierra, patria, religión, tradición autóctona, folklore. El Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, originariamente identificable con la corriente de *protesta social*, se daría ahora más bien en esta línea popular nacionalista, intentando una presencia *profética* y de liberación dentro de la problemática argentina y latinoamericana. Pareciera que el *catolicismo popular* tiene la virtud de operar una purificación de las izquierdas *europizantes*, despojándolas de su carácter marxista-elitista, y tornándolas nacionales al reconocerse en las tradiciones de caudillos como Facundo Quiroga, el “Chacho” Peñaloza, Artigas, Ramírez. López, pasando por Irigoyen y el fenómeno peronista. El humanismo universitario se conecta con el peronismo revolucionario. El líder Raimundo Ongaro es uno de los representantes más conocidos de esta línea popular.

3. A MODO DE CONCLUSION

La enumeración de grupos y corrientes precedentemente realizada es, por lo esquemática, un tanto simplista. Entrecruzadas, contradictorias o convergentes, configuran el variado mosaico de la Iglesia argentina actual. Constituir una unidad eclesial desde tal pluriformidad es una tarea que exige certeros pasos históricos y no ha de ser producto de la verticalidad de un decreto.

III. LOS MOMENTOS DEL PERIODO POST-CONCILIAR

LOS últimos cuatro años (1966-1969) de la Iglesia argentina son escenario de una intensa movilidad en sus cuerpos e instituciones. Recrudescen las contradicciones entre los grupos ideológicos que acabamos de analizar. En un in-

tento de clarificación, nos parece conveniente delimitar tres núcleos de acontecimientos. El primero, de orden universal: el Concilio Vaticano II (1962-1965); el segundo, nacional: la toma del poder por parte del Gral. Juan Carlos Onganía bajo el ampuloso título de *Revolución Argentina* (28 de Junio de 1966); el tercero, de orden continental: la relectura del Concilio realizada por la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Setiembre de 1968).

No podemos considerarlos como acontecimientos aislados, cronológicamente sucesivos, sino como núcleos interpretativos que se yuxtaponen, en parte, temporahmente y se influncian entre sí —por vías de analogía, condicionamiento, preparación, consecuencia o reacción— polarizando el planteo de una larga serie de contradicciones y conflictos.

1. CONCILIO VATICANO II

El hecho del Concilio y sus Documentos genera tres tipos de reacciones en el seno de la Iglesia argentina:

- a) quienes se resisten al mismo y tratan de impedir que influya en el catolicismo nacional. Esta reacción se percibe en el período conciliar y persiste luego en forma menos generalizada. Se propugna el no-cambio apelando al argumento que no es un Concilio dogmático sino pastoral, intentando de este modo minimalizar su fuerza.
- b) Los que asumen decididamente el Concilio tratan de lograr su puesta en práctica inmediata en el país. Se trabaja en una “aplicación” y no en una relectura y reinterpretación del Concilio a partir de la situación nacional. Una “aplicación” espontánea y acrítica que ocupa muchas energías durante 1966-67. Aporta como elemento positivo el desencadenamiento de una cierta movilidad interna a la Iglesia, movilidad que si bien significa renovación, representa un momento de tentación liberal y europeizante. En efecto, en esos años se asimila el Concilio a nivel abstracto, general y válido para todo el mundo, lo que es —de hecho— adoptar los puntos eclesiales y culturales europeos, al no abordar la tarea de releerlo críticamente desde la cultura e historia nacionales. Desde una perspectiva política, el Concilio significa el momento en que la Iglesia Romana— ante entonces antiliberal en reacción contra el modernismo— se conecta con el liberalismo fuertemente desarrollado en la Europa de la postguerra. Es así que en nuestro medio

la problemática que inquieta a los postconciliares es principalmente: la renovación de las estructuras internas de la Iglesia; el centralismo y la descentralización romana; el pluralismo; el ecumenismo y los cambios surgidos a causa de la ciencia y la tecnología.

Los conflictos se verifican principalmente entre un tradicionalismo que lucha por la ortodoxia, la conservación de instituciones eclesiásticas y métodos pastorales habituales, y por otra parte, la línea de renovación europeizante-liberal. La lucha lleva a un clima oscilante. Mayo-Octubre de 1966 ofrece un cierto aliento renovador con avances de los grupos postconciliares, mientras que los dos últimos meses de ese año, desencadenan ciertas ráfagas integristas notablemente agresivas. Con el correr del tiempo se verifica una presión alternativa de ambas líneas, pero el resultado favorece principalmente a la corriente de modernización.

- c) Lentamente se van desprendiendo de la línea de renovación conciliar —a partir de 1966-67— algunos grupos que se van independizando de Europa y configuran una tendencia más social y radical. Se intenta superar la concepción individualista, evolutiva y reformista de ciertos planteos postconciliares.

Encontramos el primer tipo de reacción en la resistencia que representa la delegación del Episcopado argentino en la Xa. reunión del CELAM (Mar del Plata, Octubre de 1966), o en la actitud de las autoridades de la Universidad Católica Argentina respecto de su Departamento de Sociología (fines de 1966 y comienzos de 1967), prolongándose en el rechazo que efectúan al Documento de Buga, los Rectores de las Universidades católicas argentinas (15 de agosto de 1967) y en las crisis de las Universidades Católicas de San Juan y de Santa Fe.

La segunda reacción se concreta en los intentos de elaborar el Plan Nacional de Pastoral y en los signos de renovación que se perciben en la liturgia, catequesis y algunas estructuras de la Iglesia.

La tercera, se insinúa en la problemática que aflora en reuniones de equipos sacerdotales (Quilmes, Chapadmalal, San Miguel) y en diversos grupos que ahondan la reflexión en el carácter profético del Pueblo de Dios (*Lumen Gentium*) o en las exigencias que nacen de una lectura de los signos de los tiempos (*Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio*).

En síntesis, el postconcilio debilita la línea tradicional-conservadora, vigorizando la corrien-

te católico-liberal, de la cual ya se vislumbra el desprendimiento de grupos que asumen una protesta social.

2. EL GOBIERNO DE ONGANIA

El golpe militar de Junio 1966 ayuda a clarificar las diferencias que existen entre los diversos grupos que configuran la Iglesia argentina. En efecto, frente al gobierno revolucionario se verifican tres posturas:

- a) Quienes están con el gobierno por el hábito de asumir una postura *oficialista*, por defender lo que tenga apariencias —al menos— de *legalidad* o principalmente, porque se le considera gobierno *católico*. El golpe militar ha alentado la tentación integrista de ver renacer la *Argentina católica*, sueño posible sólo por la vía de un gobierno militar.
- b) Los que siendo conciliares-liberales en eclesiología, por una coincidencia nada extraña, son *desarrollistas* en política, desencadenan una crítica benigna al gobierno. No definden las posturas radicales que exigiría una verdadera revolución. Sin embargo, se mantienen alerta para evitar que el gobierno de Onganía sea copado por elementos del conservadurismo católico. Acentúan al máximo la tesis de la autonomía de lo temporal y de la no intervención de la Iglesia en el ámbito socio-político.
- c) Las corrientes de *protesta social* se desarrollan vertiginosamente en contraste, o reacción, a los errores del gobierno. Se va configurando así una oposición en la que son actores sacerdotes y laicos *tercermundistas* con conciencia popular y algunos elementos influenciados por el marxismo. Surgen declaraciones⁽⁷⁾, actos de protesta y sucesivas manifestaciones que culminan con la participación de numerosos cristianos en las jornadas sangrientas de Mayo-Junio 1969 (Corrientes, Rosario, Córdoba, y Tucumán).

Resumiendo, la presencia de Onganía en el poder no determina, por sí sola, el predominio decisivo de alguna corriente sobre otra, sino que genera una radicalización de las tres, al afirmar, cada una de ellas con mayor énfasis, sus respectivas posiciones.

3. MEDELLIN

La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín es de algún

modo anticipada en nuestro país por los núcleos presbiterales y laicales que asumen la *protesta social*. Alimentados por la temática conciliar acerca de la pobreza, el profetismo y los signos de los tiempos, reciben una confirmación de sus intuiciones con la encíclica *Populorum Progressio* (Marzo 1967) y con la Carta de los 17 Obispos del Tercer Mundo (Agosto de 1967). Producidos los Documentos de Medellín, se dejan entrever las tres típicas reacciones del catolicismo argentino: los grupos tradicionalistas los juzgarán *izquierdistas* o marxistas; las corrientes liberales los calificarán de *clericalistas* y en sus líneas más puramente *religiosas* alertarán ante el *temporalismo*; los núcleos de *protesta social* ven en ellos una exigencia de abrirse más decididamente hacia lo nacional y popular.

A partir de Medellín, los conflictos más fuertes se verifican entre la corriente liberal y la de liberación popular. Llama la atención que algunos representantes típicos del progresismo o de la renovación postconciliar manifiesten escasa o nula simpatía por las Conclusiones de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano.

Medellín implica una voluntad de concreción del Concilio. Un esfuerzo por leer el Concilio desde la óptica que ofrece la realidad latinoamericana, lo cual equivale no simplemente a *aplicarlo*, sino a *reinterpretarlo*. De este modo la interpretación del Concilio pasa necesariamente por un análisis socio-político-cultural, no sólo del continente sino también de cada país, hasta el punto que se torna decisiva la urgencia de realizar una lectura *histórico-nacional* del Concilio, y en el fondo del mismo Evangelio. Esto lleva a un compromiso del creyente, de la Iglesia toda, con una política de liberación y de denuncia vigorosa de los sistemas, estructuras y grupos opresores.

4. A MODO DE CONCLUSION

Si hiciéramos un corte transversal en cualquier punto del período analizado, hallaríamos la imagen de un catolicismo ecléctico, producto de corrientes yuxtapuestas y, por momentos, de enconada lucha.

Si realizásemos una lectura longitudinal, encontraríamos una imagen similar, pero con movimientos que podríamos sintetizar así:

- La posición conservadora *integrista*, globalmente considerada, acusa síntomas de debilitamiento con reacciones esporádicas de marcada agresividad.

- Se hace fuerte —principalmente en los primeros tiempos postconciliares— la línea del catolicismo *liberal* que busca la modernización de la Iglesia y que desde el punto de vista socio-político, asume, a lo más, las actitudes desarrollistas.

Este grupo, juntamente con el anterior, pasan a constituir la línea del catolicismo *oficial*.

- Desprendiéndose y criticando en forma cada vez más aguda al sector liberal, gana progresivamente terreno la corriente de *protesta social* que, a partir de Medellín, se inclina hacia lo popular. Se caracteriza por estar arraigada en las *bases* y no haber aun llegado a ser *oficial*, salvo fragmentariamente a través de algunos obispos cercanos al pueblo y por la aceptación de ciertos conceptos y orientaciones de Medellín asumidos por el Episcopado argentino en su Asamblea de Abril de 1969.

IV. COMPORTAMIENTOS DE LA IGLESIA OFICIAL

LA Iglesia oficial⁽⁸⁾, ¿qué rumbos toma? ¿Cómo se ubica la Jerarquía ante los tres núcleos de acontecimientos que acabamos de esquematizar?

1. CONCILIO VATICANO II

El Episcopado elabora su comprensión inmediata del Concilio en su Asamblea de Mayo de 1966, produciendo a su finalización una Declaración Pastoral⁽⁹⁾, que luego se tratará de implementar mediante la elaboración del Plan Nacional de Pastoral.

La temática central de dicha Declaración está constituida por el tema de la *renovación*. Renovación ¿de qué? Del espíritu, de la formación doctrinal y de las normas que regulan la estructura de la Iglesia. Se marca con particular énfasis la importancia de una renovación del espíritu más que la de la doctrina o de las normas.

Por renovación del espíritu, entiende la adquisición de una nueva mentalidad, una nueva psicología, una conversión, un fervor o impulso interior, un entusiasmo. Busca motivar una disposición al cambio —sacudir la inercia e in-

movilidad— esto es, una dinámica personal y comunitaria de renovación, al tiempo que procura un acrecentamiento del diálogo, la comunicación y la cooperación de todos. Aborda de este modo dos puntos críticos en la idiosincrasia del catolicismo argentino: su resistencia al cambio y su incomunicación. La exhortación intenta llegar al núcleo de las actitudes del católico argentino para suscitar allí una conversión. Se indica como primer objetivo o tarea de la etapa postconciliar el “*penetrarnos del Concilio. Asimilarlo por la reflexión y la interiorización de sus ideas y de su espíritu*” (10). Por esta vía se introduce y se incorpora la renovación de la doctrina, que hay que entender como el cambio de una imagen eclesiológica. Se trata de desarrollar una nueva captación axiológica y vital de la Iglesia, que corre no obstante el riesgo de quedar mediatizada sólo a través de la conceptualización y sistematización de un conjunto de ideas conciliares, mediante un proceso de *mentalización*. No aparece con claridad el papel que en tal *mentalización* juegan la acción, los signos y los gestos de cambio.

Por renovación de las normas entiende la Declaración aquéllas que regulan y renuevan las estructuras de la comunidad eclesiástica. Equivaldría a lo que nuestros Obispos han concebido como el momento práctico de la renovación, que completa los anteriores momentos del cambio de actitud —conversión— y de la renovación intelectual. Pero es un momento práctico reducido e insuficiente. Se limita a las estructuras internas, o sea, a las instituciones intraeclesiales (Asamblea Episcopal, Consejos Presbiterales y Pastorales, sistema económico) y no se llega a proponer algo esencial para la vida de la Iglesia: un modelo de *acción*, la búsqueda de núcleos significativos que transformen el rostro de la Iglesia en profundidad y mentalicen. El cambio en la *acción*, en la conducta general de la Iglesia, resultaría algo muy impactante y se ve que la Iglesia Argentina no está dispuesta a afrontar lo que sería demasiado original y podría tener visos de cierta radicalidad. Hay dos elementos que caracterizan la *imagen eclesiológica* subyacente a la Declaración Episcopal: la Iglesia como comunidad —diálogo interno, el comportamiento de la autoridad y del súbdito— y las formas institucionales —estructuras— sometidas a modificaciones por el Concilio. Pero no es concebida la Iglesia, de hecho, a nivel del *acontecimiento*, del *testimonio*, de la *acción*. Esto deja un notable vacío en un Documento que quiere ser el inspirador de la renovación postconciliar.

El tema central de la Declaración —como está dicho— es la *renovación*. Podría uno preguntarse: renovación ¿para qué? O bien:

¿orientada en qué perspectiva? El horizonte dominante es el siguiente: renovación de la comunidad eclesiástica a través de una relación de diálogo de sus miembros, de una conducción algo más participada, y de la renovación de estructuras que posibiliten ese diálogo y participación internas, en el deseo de obtener así un instrumento apto para abrirse luego al mundo y dialogar con él. Por otra parte ¿qué es este *diálogo* con el mundo y este *servicio* al mundo? Se formula sólo en líneas muy universales y abstractas. Esto hace que la *renovación propuesta* —tan enfáticamente— como meta por la Declaración, arriesgue ser algo diluido y gratuito: la reforma entendida como “*propósito de aliviarla* (a la Iglesia) *de toda manifestación anticuada y defectuosa para hacerla más genuina y fecunda*” (11), no deja de enunciar un ideal vago y poco concreto. La concreción de ese ideal de renovación de las estructuras internas, deja *abierto* o *inexpresado* el sentido último de la reforma de esas mismas estructuras y arriesga concluir en la pura complacencia por tener una comunidad con organizaciones flamantes y modernizadas.

Ya entonces muchos echaron algo de menos: que nuestros obispos no integraran la *renovación* en una perspectiva más *mundana* y más *situacional* y concreta. No dispusieron una orientación pastoral de la Iglesia y una renovación interna, surgidas de una cierta visualización —mínima— de las exigencias, necesidades y aspiraciones del *mundo* argentino, de la nación.

Eso hubiera requerido dar una orientación pastoral pasando por una interpretación del *momento histórico argentino*. Pero tal cosa no se hizo en 1966. Por eso grandes decisiones y problemas como: el de la relación de la Iglesia con el mundo; las Universidades; la integración de los grupos depositados en nuestras ciudades por las migraciones paraguaya, boliviana y chilena; la situación social de injusticia, etc., no tuvieron cabida en esa Declaración del Episcopado.

Es curioso constatar que, no obstante el modelo de declaración dado por *Gaudium et Spes*, la Declaración del Episcopado no contiene ninguna consideración de la situación argentina. Es un documento que formula sólo *principios* y *conclusiones*.

Es cierto que el mismo explicita que *será necesario también estudiar a fondo la realidad argentina* (12). La frase descubre, por una parte, que la realidad no está estudiada, no es conocida y por tanto no es interpretada; por

otra, se siente la necesidad de acceder a esa perspectiva de elaboración de una orientación desde la realidad, abriendo así hacia una actitud que algunos tomarían muy en serio luego.

Encontramos en la Declaración algunos *des-equilibrios*. En efecto, hay un cierto olvido de que la Iglesia se da también como forma de vida testimonial y de acción, tendiendo a una presentación casi exclusiva del aspecto-estructura-presentation casi exclusiva del aspecto estructural-objetivos en la línea de su renovación, con una indicación algo marginal y abstracta de su relación con el mundo y el país real. Se orienta hacia una presentación de la nueva organización institucional eclesiástica. A esto añadiremos que no ofrece ninguna interpretación de los grupos —sacerdotales y laicos— que comienzan a moverse más o menos semi-marginalmente a la institución eclesiástica, o bien, dentro de ella, inician una revisión, una protesta y una inquietud que se dará en llamar *profética*. Solamente se hace un llamado a la *obediencia*, pero no se realiza ninguna tentativa por ver si esos grupos —que ahondan la tensión y el conflicto— tienen o no sentido y han de ser o no integrados —con su perspectiva— en la Iglesia. Esta manifiesta, entonces, una cierta incapacidad de asumir al carismático. La institución *no discierne el carisma* y, por consiguiente, entra en un camino de rechazo o a lo más de tolerancia, pero no de integración, purificándolo u ordenándolo. Y este será —a nuestro juicio— una de las tensiones menos resueltas, por años, hasta el presente.

En un balance general, el Documento no es *negativo*, sino *incompleto*. La renovación interna propiciada por el mismo toca un punto esencial: la comunicación interna entre los miembros de la Iglesia. El abstraccionismo —principismo— de las fórmulas que proponen una relación de la Iglesia con el mundo, tiende, no obstante, a crear una actitud de *apertura* al mundo y de *lectura histórica* concreta del país. *Tiende* a crearla, pero el documento no realiza tal tentativa histórica y no sabe aún —con claridad— por *dónde* pasa la situación del mundo argentino. Recién en el Plan Nacional de Pastoral —que está en una línea continuadora de esta Declaración— el Episcopado se atreve a calificar la situación argentina con el término *subdesarrollada*.

En síntesis, es un Documento de cierta amplitud y riqueza, que expresa una línea liberal progresista, la cual —en esta época— reúne a muchos, encubriendo —detrás de una formulación general— disensiones latentes de las que muchos no son todavía conscientes.

2. EL GOBIERNO DE ONGANIA

Desde el golpe militar del 28 de Junio de 1966, se temió un cierto clericalismo en el gobierno de Onganía. Se temió también, como lógica contrapartida, que la Iglesia se embarcara en un “onganismo”. Existían ciertos índices o factores que creaban un clima para tal suposición: el paso de Onganía por los *Cursillos de Cristiandad* y la profesión de *cursillistas* de muchos que fueron llamados a funciones políticas. Por otra parte, el gobierno —sin duda— esperaba el apoyo de la Iglesia y cierta forma de alianza o coherencia con el Estado. Por lo menos, se puede pensar que no preveía la oposición radical de ciertos grupos eclesiásticos, que él mismo iba a desencadenar luego.

Se daban también otros índices más sutiles: a los ojos de muchos aparecía una identificación entre ejército —dueño actual del poder— e Iglesia, por cuanto ambas instituciones sostienen con firmeza valores como *orden, disciplina, verticalidad y obediencia*; valores que algunos obispos, y no obispos, esperaban ver realizarse en el país por mediación del gobierno militar y que éste, a su vez, suponía habrían de mantenerse en el seno de la Iglesia a causa de una fuerte autoridad episcopal.

Además, como hemos dicho, se presintió la oportunidad que se abría al integristismo de instaurar un *gobierno católico*. Muchos constataron también la tentación que significó el golpe militar para quienes —en la Iglesia— no estaban aún decididos a renunciar a todo privilegio y, consecuentemente, esperaban lograr por su intermedio subvenciones económicas, apoyo o prestigio para sus obras e instituciones.

Tales situaciones renovaban el problema de una fusión Iglesia-Estado, en la que éste fuese apoyado por aquélla, y aquélla fuera tutelada y privilegiada por éste. Problema existente desde que Onganía tomó el poder y que recrudeció de una manera impactante a raíz de la Consagración del país al Inmaculado Corazón de María, propuesta y realizada por el Sr. Presidente (30 de Noviembre de 1969) ⁽¹³⁾. Todo esto inquietó a las corrientes católicas liberales y de *protesta social*, como ya hemos constatado.

Pero, ¿cómo reaccionó la Jerarquía?

Algunos obispos esbozaron una primera respuesta, hacia Julio-Agosto de 1966. En diversas cartas pastorales coinciden en afirmar: 1) la mutua autonomía e independencia del Estado y de la Iglesia y, como consecuencia de ello: 2) que la Iglesia renuncia a los privilegios del

poder civil y sólo pide libertad para cumplir su misión; 3) que la Iglesia, concretamente el obispo, tiene la misión *de servicio espiritual, de santificar, enseñar y regir a la Iglesia*, pero no temporal; 4) que no obstante eso, los cristianos pueden y deben intervenir como ciudadanos en la vida de la comunidad política según su competencia y bajo su propia responsabilidad⁽¹⁴⁾. Los argumentos aducidos constituyen una típica tesis del catolicismo liberal que —por sí sola— no satisface a una eclesiología teórica, en la que se ha de establecer —además de la recíproca autonomía— un tipo de relación positiva entre la Iglesia —incluso jerárquica— y el orden temporal. Tampoco responde a las exigencias y expectativas de la situación argentina, que comienza a reclamar un *juicio* explícito de la Iglesia sobre la orientación política, social y económica en la que se estaba embarcando al país.

Una superación de esta postura de simple independencia y prescindencia con respecto al orden temporal, será reclamada —a partir de Agosto de 1966—, por un conjunto de hechos que manifiestan una posición de denuncia y de oposición al gobierno. Laicos católicos y, sobre todo, sacerdotes, se inclinan cada vez más hacia tesis revolucionarias. Y con ellos, algunos sectores de la Iglesia se lanzan de hecho a una acción temporal, socio-política y de liberación nacional. Van sucediéndose episodios como: el de los estudiantes cordobeses que cumplen su huelga de hambre, contra la intervención de la Universidad, en la parroquia de Cristo Obrero (Agosto 1966); la presencia de los huelguistas portuarios acompañados de sacerdotes en la Asamblea Episcopal (Noviembre de 1966); la expulsión de los sacerdotes obreros de la diócesis de San Isidro (Febrero-Marzo 1968); las actuaciones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Navidad de 1968, reuniones en Colonia Caroya, declaraciones y cartas); el encuentro nacional de sacerdotes que actúan pastoralmente en Villas de emergencia (Santa Fe, Abril 1969); los conflictos entre Mons. Carlos M. Cafferata y el Gobernador de San Luis (Marzo 1968), en Neuquén (Chocón-Cerro Colorado), en Misiones, en el Chaco santafecino, en Tucumán, en Corrientes, en Rafaela, etc. Todos estos hechos reclaman del Episcopado una toma de posición que vaya más allá de la *presidencia* del orden temporal y que arriesgue pasar por una interpretación situacional, socio-política del Evangelio, lo cual implicaría aventurar una crítica fuerte al gobierno.

Se dan algunos pasos, sin duda inciertos, en este sentido a través de diversas cartas o declaraciones episcopales en las que, o bien se intenta enunciar de un modo más positivo la rela-

ción que en principio tiene la Iglesia con el orden socio-político, o bien se denuncian concretamente situaciones de injusticia o de violencia cuya responsabilidad, en parte al menos, recae sobre el gobierno⁽¹⁵⁾. Documentos no del todo satisfactorios. Sin embargo, la Iglesia argentina va caminando lenta, ambigua y oscilantemente aún, hacia una clarificación de su responsabilidad y competencia respecto de los problemas humanos y temporales sufridos por el hombre argentino, a causa de la situación económica, social y política.

3. MEDELLIN

El Episcopado argentino se reúne en San Miguel entre los días 21 y 26 de Abril de 1969, para considerar la adaptación de los Documentos de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en Medellín, *"a la realidad actual del país"*. Al término de las deliberaciones se publica la *"Declaración del Episcopado Argentino"* (16). A continuación intentamos analizar los capítulos más significativos de dicho documento.

● Pobreza de la Iglesia (17)

Este capítulo ofrece elementos excelentes y otros buenos para una teología de la pobreza, con sentido social y, por tanto, transformador de la misma pobreza. Se la presenta nada menos que como *"la condición para que el Reino de Dios se introduzca entre nosotros"* (18); como actitud de la Iglesia que *"honra a los pobres, los ama, los defiende, se solidariza con su causa"* (19). Afirma que *"no basta vivir la pobreza espiritual. Tenemos no sólo el derecho, sino el deber de denunciar la carencia injusta de los bienes de este mundo que sufren muchos argentinos"* (20), situación que es percibida como un momento dramáticamente constitutivo de nuestra realidad nacional y que lleva a que los obispos consideren esa situación como *"un desafío y una misión que no podemos soslayar y al que debemos responder con diligencia y audacia"* (21). Nos preguntamos: ¿se habrá tomado realmente conciencia de lo que se ha afirmado aquí?

Sin embargo, luego de explicitar una magnífica teología de la pobreza, se pasa en las *"Orientaciones pastorales"* a un notable aminoramiento en la práctica. Esa teología de la pobreza que parecía desembocar en un real y concreto compromiso histórico de la Iglesia, ante un *desafío* cuyo dramatismo se sitúa en el pueblo —en el corazón de la historia nacional— concluye por tornarse una *preocupación hacia*

adentro. En efecto, las conclusiones prácticas se reducen a sugerir una administración de los bienes eclesiásticos más ecuánime y participada, una purificación de los medios de obtención de recursos al modificar el propio sistema de sustentación económica, considerando todo esto como *testimonio*. Ha desaparecido —en la parte ejecutiva del documento— la excelente perspectiva de una pobreza considerada como *compromiso con el pueblo*. Si bien un compromiso implica una dimensión testimonial, la trasciende, porque significa en la práctica asumir el destino y los ideales de un pueblo, o de los sectores desheredados del pueblo. Es asumir toda una historia de opresión y no sólo pretender *dar ejemplo*.

Reconocemos que era necesaria una reforma económica de la Iglesia. Si bien alegra que el episcopado haya abordado ciertos temas: supresión de aranceles, categorías, renuncia a títulos honoríficos, etc. queda en evidencia su *retraso* y una falta de audacia en las consecuencias prácticas de la pobreza. Retraso, porque en Argentina ya hay muchos que han radicalizado su forma de vida pobre y —si bien no se puede constituir en una ley universal para todos— hubiera sido oportuno que se aprobaran, confirmaran y comentaran tales actitudes carismáticas por la influencia que hoy tienen en nuestras Iglesias de la Patria Grande.

Conclusiones prácticas *moderadas* —no en el sentido de lograr un *sano equilibrio*— porque expresan timidez, comodidad y resabios de cerrazón mental disimulada, que impiden abordar problemas como el de las subvenciones que el Estado hace a la Iglesia; este tema hubiera significado replantear radicalmente la relación entre ambos. Tampoco cuestiona las múltiples conexiones que los modos de sostenimiento económico de la Iglesia tienen con un sistema o mentalidad capitalista liberal, por ella misma repetidamente condenado. Quedan sin revisar las razones de fondo que llevarían a prescindir de la ayuda económica extranjera. En cuanto a los criterios de orientación pastoral, bastaría citar la tibia moderación de la siguiente fórmula: “*renunciará (la Iglesia) a lo que pueda parecer deseo de dominio, en especial: a) a todo privilegio de tipo personal, es decir, a todo favor, beneficio o preferencia que no tengan por finalidad facilitar la acción de la Iglesia. b) A todo intento de invadir la autonomía de lo temporal en sus tareas específicas*” (22).

Al leer la conclusión transcrita, uno se pregunta si la Iglesia no está llamada a renunciar a todo privilegio *institucional* y no sólo a los privilegios *de tipo personal*. Después del Vati-

cano II, la Iglesia ni siquiera pide privilegios *para cumplir su misión*, sino tan sólo *libertad*. Basándose en la ambigüedad de la fórmula —en la que no se renuncia a aquellos *privilegios* que tengan por finalidad facilitar la acción de la Iglesia— queda abierto el camino a que constantemente deje de concretar la *renuncia* que aquí profesa. El inciso b) merece aprobación en lo que afirma, pero nos pone en una actitud de cautela por lo que deja de decir. Creemos, en efecto, que toda la orientación pastoral de la Iglesia no puede ser *concluida* en una fórmula de autonomía de lo temporal, especialmente en países como los nuestros, en donde se torna necesaria la voz y el apoyo moral de la Iglesia, para poder sacudirse de la situación de *miseria e injusticia* que indica la misma declaración del Episcopado. La sola fórmula de *autonomía de lo temporal* puede llegar a *congelar* toda la pastoral de nuestra Iglesia, si no es superada e integrada en una dinámica de encuentro real y coincidencia profunda de toda la comunidad eclesial con el destino del pueblo argentino.

Para concluir, este capítulo después de presentar una teología que podría servir de base a una posición *tercermundista*, llega a un inciso *conservador* (no renuncia al privilegio institucional, ni esclarece un tipo de relación confusa con el Estado), al que le sigue un inciso *liberal* que quiere detener la *eclesiología* en la tesis de la autonomía de los *dos órdenes*.

●● Sacerdotes (23)

Este capítulo comienza enumerando cuatro causas de la *crisis sacerdotal*. Se acierta al detectarlas, pero luego la formulación de las mismas resulta mediocre. Debemos señalar una omisión muy importante: ninguna de las causas se refiere a la actitud de los sacerdotes frente a las exigencias socio-políticas de la fe.

Se insiste con marcado énfasis en el problema del celibato (24). Esta insistencia llevaría a pensar que no se ha realizado un análisis sereno de la real situación de los sacerdotes argentinos, o que se ha sido *acríticamente* obediente a directivas romanas que insistían en la cuestión celibato “planteado a la europea”. La bandera de lucha del clero nacional son los problemas socio-económicos que afligen al pueblo, mientras que el celibato constituye una bandera de lucha en los países desarrollados.

En cuanto a los elementos teológicos utilizados en este capítulo, debemos hacer notar que expresa una teología correcta cuando habla del sacerdocio como coincidencia con Cristo y pro-

longación de la encarnación. Se hallan —no obstante— algunas fórmulas totalmente discutibles, al menos en su actual redacción ⁽²⁵⁾. En la extensa disquisición acerca del celibato sacerdotal, coexisten verdades y falsedades, como así también algunas expresiones que raya en lo ridículo. Finaliza con unas "Conclusiones" que por su estilo, realismo y sentido pastoral, constituyen un verdadero acierto dentro de un capítulo que resulta desconcertante por lo inconexo y dislocado. En efecto, parece ser un conjunto ecléctico proveniente de tres o cuatro redacciones por lo menos. Aflora no sólo la incoherencia redaccional, sino también la yuxtaposición —casi sincretista— de diversas corrientes teológicas acerca del presbiterado. Un capítulo con semejantes características carece de la seriedad requerida para dirigirse a un presbiterado nacional.

Más allá de las críticas enunciadas, la falla fundamental reside en las *omisiones*: no se aborda el problema que más seriamente inquietaba al clero, a saber: las formas históricas que ha de adquirir el ejercicio de la misión sacerdotal en el país. Sacerdocio que se siente exigido por las situaciones de opresión y que se considera llamado a una fuerte identificación con el pueblo desheredado. No se hace mención de este problema capital ni —como ya dijimos— entre las causas de la crisis sacerdotal, ni en el horizonte teológico, encontrándose, sin embargo, alguna alusión en las "Conclusiones", que no logran llenar un vacío inexplicable en un documento que quiere ser la adaptación de Medellín "a la realidad actual del país".

Se elige —al parecer conscientemente— una perspectiva demasiado *reducida*, al afirmar que "en los documentos de Medellín el relativo a Sacerdotes se enfoca desde el punto de vista de las estructuras de la Iglesia visible" ⁽²⁶⁾. Esta fórmula además de minimalizar Medellín, oculta un equívoco: si bien el presbiterado se inserta en la estructura visible de la Iglesia, ello no significa que esta estructura y con ella el sacerdocio ministerial, no hayan de ser revisados desde el ángulo de un mundo latinoamericano que quiere sacudirse de situaciones profundamente injustas.

Esta omisión nos da pie para explicitar lo que nos parece ser una de las fallas fundamentales en la conducción pastoral de la Iglesia argentina: una y otra vez tiende a quedarse en una perspectiva *reducida*, propensa al *aislacionismo* y que alienta actitudes de *prescindencia* respecto de las situaciones histórico-contingentes por las que atraviesa el hombre argentino. Tiende a valerse solamente —y esto en grado

relativo— de perspectivas europeas o universales (pluralismo, secularización, ecumenismo, etc.) sin pasar por una detenida consideración acerca de si tales situaciones se verifican o no en el país. Esto lo lleva a elaborar una especie de *principismo* algo abstraccionista que mantiene una prescindencia de lo temporal, *prescindencia* que le cuesta mucho superar.

●●● Justicia y Paz ⁽²⁷⁾

El capítulo que se refiere a Justicia presenta una teología que va por caminos acertados: califica la situación de *injusticia* con la categoría teológica de "pecado" —subjetivo y objetivado en estructuras e instituciones— ⁽²⁸⁾. Ensayo fórmulas que intentan una superación del dualismo ⁽²⁹⁾. Comprueba sintéticamente que "a través de un largo proceso histórico que aun tiene vigencia se ha llegado en nuestro país a una estructuración injusta"... "en todos los sectores en que hay opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social" ⁽³⁰⁾, agudizada por "la concepción moralmente errónea de la economía global y de la empresa que hace del lucro su única o preponderante razón de ser" ⁽³¹⁾. Utiliza sin rodeos —para orientar la salida— la fórmula "el proceso de liberación" ⁽³²⁾; "necesidad de una transformación rápida y profunda de la estructura actual" ⁽³³⁾ que debe realizarse por caminos propios que expresen "el sentir de nuestro pueblo" ⁽³⁴⁾. No está ausente la expresión de una voluntad de realización práctica a la que se compromete el Episcopado ⁽³⁵⁾. El conjunto hace del capítulo de Justicia, un buen documento.

Le sigue el capítulo dedicado a la Paz, en donde se liga este concepto a los de *orden*, *justicia* y *libertad*. Creemos que hubiera sido una buena ocasión para realizar un inventario de las causas que han llevado al país a una estructuración injusta, que al afectar el orden y la libertad pone en peligro la existencia misma de la paz. No olvidemos que *orden* y *modernización* eran —de algún modo— los objetivos del gobierno de Onganía, que se vieron seriamente cuestionados —un mes después de la Declaración que nos ocupa— por los sangrientos sucesos que enlutaron al país.

●●●● Pastoral Popular ⁽³⁶⁾

Este brillante capítulo merece un análisis muy detenido, no sólo por su contenido sino también por la luminosidad de las perspectivas que abre. El título "Pastoral Popular" se presta a equívoco. Podría entenderse que sólo trata acerca de

las prácticas religiosas del pueblo. Se refiere a ellas invitando a no rechazarlas, sino a "*mantener y purificar las expresiones populares de la vida cristiana...*" orientándolas "*gradualmente, con prudente firmeza y gran sentido pastoral hacia el auténtico culto cristiano...*" (37). Para llegar a estas orientaciones el documento expone una medulosa teología capaz de constituirse en base de toda la acción pastoral.

En efecto, se centra en el eje clave para determinar las orientaciones de toda pastoral contemporánea: el de la relación de la Iglesia con las dimensiones temporales de la existencia. Se orienta hacia una superación del dualismo impuesto por la separación de los *dos órdenes*, proponiendo una vía *encarnacionista* sin caer ni en el *césaropapismo*, ni en formas de vieja o nueva cristiandad. Para ello, establece con claridad una imagen y sentido de la Iglesia, por una parte, y del mundo, por otra. Establecidas ambas, aborda la *interacción* Iglesia-mundo; interacción que configura la *misión* de la Iglesia, que para ser concreta, histórica y encarnada, ha de pasar por una interpretación de la historia y conciencia del hombre argentino.

Detengámonos en los elementos de esta teología. La Iglesia es presentada en dos niveles complementarios: como "*comunidad de vida, de caridad y de verdad*" (38) —*comunidad de fe*— y como "*institución*" (39).

Bajo el primer aspecto implica la adhesión a una serie de valores que han de conducir la construcción de la historia, a saber: "*el reconocimiento de que no hay más que un solo Señor, Cristo, y por tanto, no ha de haber ya dominación del hombre por el hombre*" (40); "*la perseverante convicción de la igual dignidad de todo hombre y del positivo valor de su aporte humano*" (41), con lo que afirma como válida la creatividad de todo hombre como agente de la historia; el "*ideal de la justicia*"... "*el amor de la fraternidad y la solidaridad humana*"... "*y la grandeza de ánimo para enfrentar las empresas comunes y los desafíos de la historia*" (42).

La "*comunidad de fe*" en tales valores —que de hecho impregnan la historia y la conciencia del pueblo argentino— constituye la Iglesia, contribuyendo a determinar un destino histórico y unificante del pueblo. La fe está llamada a realizarse como acontecimiento histórico en un pueblo.

El segundo nivel que manifiesta la Iglesia, es el de su *institucionalidad*. Si bien pone una cierta distinción respecto del anterior, no implanta

una *oposición* irreductible, sino que, por el contrario, expresa un aspecto de la Iglesia coherente y derivado del anterior. Es decir, la Iglesia que es la fe de una comunidad en una serie de *valores* configurativos de su destino e historia, está llamada en cuanto "*institución*" a "*juzgar según los principios del Evangelio* (o sea, según los valores enunciados), *de la vida y la estructura de esa sociedad* (temporal), *para ofrecerle su luz, su cooperación, su paz y a veces también su verdad, al denunciar proféticamente las situaciones que atentan contra la posibilidad de desarrollo de los hombres*" (43). Esto equivale a decir que la Iglesia, y por tanto la Jerarquía oficialmente representativa de esa institución, ha de ser *expresión testimonial* de los valores evangélicos —que la constituyen como "*comunidad de fe*"— y, consecuentemente *expresión crítica* —"*juzgar-denunciar*"— de las estructuras o situaciones concretas, contingentes, históricas y aún cotidianas, que no realizan esos valores evangélicos.

Se incluyen aquí dos aspectos: primero, que la "*institución*" tiene *sentido*, que no puede ser rechazada: sugerencia realista, por cuanto en los momentos de la redacción de este capítulo se percibía con intensidad creciente la tentación o el interrogante exasperado acerca del *sentido* de la "*institución*". Segundo, se afirma, implícitamente, que la fidelidad de la "*institución*" a los valores evangélicos que oficialmente asume no es *automática*, sino que debe ser mantenida a través de miembros falibles, insertados en una Iglesia particular con sus momentos históricos. Fidelidad que exige una ardua y vigilante tarea de real testimonio de los *valores* y crítica de las situaciones que se oponen a ellos; de lo contrario, se abre una brecha, se pone una oposición, entre la conciencia creyente de una comunidad que los sustenta y una "*institución*" que los silencia o contradice. Tal situación da lugar a que surja la *tentación* de salir de la "*institución*" para mantener una fidelidad a los valores evangélicos.

Con estos elementos se tiende a resolver la contradicción entre Iglesia "*comunidad de fe*" e Iglesia "*institución*", no en términos universales, sino en lo particular de una situación o momento histórico del país, puesto que las renovadas síntesis de las contradicciones inherentes a la Iglesia, sólo pueden ser realizadas desde la singularidad de cada época.

El capítulo busca también abrir un camino para clarificar otra contradicción, esta vez entre Iglesia "*institución*" y sociedad civil-orden temporal. Se dice "*que a la Iglesia como institución distinta de la sociedad civil y del orden temporal, que gozan de su propia autonomía, le*

corresponde sin embargo juzgar... de la vida y la estructura de esa sociedad... (y) denunciar proféticamente las situaciones..." (44). Si bien afirma la autonomía del orden temporal, esta eclesiología no está frenada por temor al temporalismo o al clericalismo, sino que avanza en la búsqueda de una vía por la que la Iglesia —guardando una distancia dialogal, respetuosa y crítica—, pueda estar presente en la historia nacional sin pretender ser *tutela* del Estado ni tampoco estar *tutelada* por él. Vía que está lejos de ser la del monofisismo político-religioso que fusiona extrañamente a la Iglesia con el Estado.

Camino que no consiste en *identificarse* o *dis-tinguirse* con un Estado o un gobierno, sino en encarnarse "*en el Pueblo*" (45). Este es un aporte muy original: la dimensión del *mundo*, de lo *temporal* no permanece en un enunciado abstracto, sino que se concreta con la fórmula "*Pueblo*", *Pueblo argentino*. La Iglesia nacional se siente llamada a insertarse en la historia muy concreta —posible de ser referida paso a paso— de un Pueblo determinado; a "*insertarse y encarnarse en la experiencia nacional del Pueblo argentino*" (46); nuestros Obispos intentan "*ser fieles a nuestro Pueblo*" (47). A esta altura del documento surgen varias preguntas: ¿qué es concretamente el Pueblo?; ¿cuáles son los grupos, las corrientes, las expectativas y realizaciones históricas por las que pasa el Pueblo, el auténtico Pueblo? lo que lleva a interrogarse ¿dónde está el Pueblo? o bien, ¿en qué consiste encarnarse en el Pueblo?

Un primer esbozo de respuesta —no del todo concretizante— parece desprenderse del mismo texto; sería el siguiente: el Pueblo está allí donde tienen vigencia —o pugnan por entrar en vigencia— los valores evangélicos de liberación, fraternidad, igual dignidad, justicia, creatividad, originalidad y una cierta magnanimidad necesaria para constituirse en *agentes* ante los desafíos de la historia (48).

Este esbozo daría la impresión de un cierto círculo vicioso y de una especie de cautela por no ser demasiado explícito. En efecto, uno está llevado a pensar que el Pueblo está en aquellos grupos donde se manifiestan los valores evangélicos —la epifanía de esos valores sería el criterio, el signo para *localizar* al Pueblo— pero por otra parte el texto también sugiere que los valores evangélicos están allí donde se encuentra el Pueblo (49).

El círculo vicioso no es tal cuando encontramos una frase que brinda datos complementarios, al manifestar que "*para insertarse y encarnarse en la experiencia nacional del Pueblo*

argentino, la Iglesia... debe acercarse especialmente a los pobres, oprimidos y necesitados..." (50). Por consiguiente, el Pueblo se encuentra concretizado en los pobres y oprimidos, especialmente. El tenor del documento no permite interpretar esta fórmula desde una óptica rigurosamente *clasista*. Estaría desacertado quien quisiera traducir la expresión del documento afirmando, sin más, que la línea del Pueblo pasa exclusivamente por la clase obrera o campesina. La expresión se ubica más bien en la oposición *Pueblo, pobres y oprimidos* vs. *élites de poder, opresoras* y no se agota en la oposición *clasista obrero-patrón*.

Se invita a descubrir dónde está el Pueblo desde una perspectiva histórica, desde una interpretación histórica de los signos de los tiempos. Conduce a localizarlo —dentro de la contradicción *opresor-oprimido*— en el ámbito de *nuestra experiencia histórica nacional* con esquemas propios, no importados. En esta perspectiva nuestro Pueblo se concretiza por las sucesivas contradicciones que han opuesto los habitantes del interior a la oligarquía dominante del puerto de Buenos Aires, mediante un tercer término que destruye —en parte— el dilema: la pampa húmeda habitada por las corrientes inmigratorias europeas, constituyendo ésta a su vez un nuevo elemento de contradicción. También en la oposición entre la línea del gauchaje desplazado y los grupos aristocráticos tradicionales, entre los que se interpone —complicando la contradicción— la población gringa. Podría ser traducido, asimismo, en términos de clase baja, aristocracia y *medio pelo*. Podría simbolizarse en las contradicciones que representan figuras como los caudillos "Chacho" y "Facundo" y los Presidentes Mitre y Roca. Puede clarificarse en los términos de la distinción sarmientina de *barbarie* y *colonización* (colonialista), complicando este dilema la existencia de un progresismo liberal, por lo menos ambiguo.

Si queremos localizar al Pueblo —más recientemente— en las *experiencias nacionales* de estos últimos veinte años, las contradicciones están constituidas por el peronismo, el desarrollismo directamente sometido y el desarrollismo nacional-popular instrumentado por el capitalismo.

¿Dónde localizar al Pueblo? Cualquier argentino sabe responder a esta pregunta, a no ser que, alegando que se trata de experiencias *políticas*, eluda el querer localizar con claridad por dónde pasa el Pueblo en la historia argentina, en la cual la Iglesia deberá encarnarse. Esto lleva a aceptar con claridad que una Iglesia que quiere "encarnarse en la experiencia nacional del Pueblo argentino" no podrá hacerlo mientras no asuma experiencias políticas; simplemente

te, porque toda *experiencia nacional* no puede no ser *política*.

Desde luego todo esto no está explícito en el capítulo que analizamos, pero creemos que se deduce con evidencia desde el momento que supone localizar la línea por donde pasa el Pueblo argentino.

El problema de *localizar al Pueblo* se hace más urgente desde el momento en que el texto concibe la *encarnación y misión* de la comunidad eclesial, no sólo como *sirviendo* al Pueblo, sino *también y principalmente*, como *surgiendo del mismo Pueblo* ⁽⁵¹⁾.

Esto significa que la Iglesia debe inspirarse para trazar las líneas concretas de su misión en la conciencia nacional del Pueblo. De esto no cabe duda cuando se lee "*que la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del Pueblo y de sus intereses*" ⁽⁵²⁾, esto es, desde ella ha de establecer las líneas de su misión. Menos duda cabe aún cuando a continuación encontramos el fundamento por el cual la Iglesia halla su fuente de inspiración pastoral en el Pueblo: "*pues por ser éste (el Pueblo) sujeto y agente de la historia humana, que está vinculada íntimamente a la Historia de la Salvación, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo Pueblo o que a él afectan*" ⁽⁵³⁾.

La Iglesia, pues, acierta en ubicar las líneas por donde se ha de encauzar su misión pastoral, liberadora y salvífica, en el acontecer del Pueblo, en lo que éste busca constituir como historia temporal. Indudablemente, no estaba de más preguntarse: *¿dónde está el Pueblo?* ¿en qué acontecimientos se da la *experiencia nacional del Pueblo argentino?*, ya que es en esa línea popular donde la Iglesia ha de encarnarse —asumiéndola— para poder cumplir con su misión evangélica. Sabemos que el Pueblo pasa por los *oprimidos* y por los *acontecimientos de liberación*, que son los que condicen profundamente con la misión liberadora de la Iglesia. Saber más que esto, implicaría hacer una lectura teológica de toda nuestra historia nacional. A ello nos empuja este capítulo del documento.

Concluyendo, el capítulo sobre "Pastoral Popular" es imprevisto e inesperado. Pensamos que aún no ha sido leído o entendido por muchos. De lo contrario hubiera despertado reacciones de simpatía u oposición que no despertó todavía. Sin duda el documento oculta un tanto lo que dice —o lo que quiere decir— detrás de un estilo que en parte encubre su propia línea de

pensamiento como para no ser entendido con mucha claridad, y de este modo evitar ser rechazado por muchos destinatarios.

No obstante ello, logra develar suficientemente la conciencia, que la Iglesia argentina expresa aquí, de su misión como tarea de acompañar hacia un destino la historia nacional, inspirándola con valores evangélicos que son como los fermentos de la liberación, la fraternidad, la justicia y la grandeza de ánimo que se requiere para acometer semejante empresa.

Surgen una serie de interrogantes, si comparamos este capítulo con la mayoría de los restantes que integran la Declaración del Episcopado Argentino de Abril de 1969: ¿qué sería una pastoral orientada por este capítulo?, ¿qué, si los restantes se hubieran inspirado en éste en busca de una coherencia que no tienen?, ¿qué sobre todo, si esa línea pastoral fuera entendida y llevada a la práctica cotidianamente? Por nuestra parte creemos que el capítulo VI sobre "Pastoral Popular" es el mejor documento surgido de la Iglesia argentina en —por lo menos— los últimos quince años, precedido, quizás, por otro publicado el 1º de mayo de 1956 como Pastoral colectiva del Episcopado argentino sobre "*La promoción y la responsabilidad de los trabajadores*" ⁽⁵⁴⁾ que fue rápidamente olvidado.

V. DETECTANDO LAS CONTRADICCIONES

PARA analizar la situación histórica y el comportamiento de una Iglesia, no basta aproximarse a ella de un modo fenomenológico (I); ni detectar ciertos grupos portadores de diversas líneas ideológicas globales (II); tampoco intentar superar el nivel puramente empírico de los acontecimientos, a través de un nucleamiento más o menos homogéneo de los mismos (III), ni realizar un análisis sobre los documentos emitidos por la Iglesia oficial (IV). Deberíamos tratar de detectar las *contradicciones* subyacentes y —por tanto— los dilemas que se renuevan constante o cíclicamente a lo largo de la historia de esa Iglesia.

De ese modo, se llegarían a vislumbrar las *opciones* frente a las que está la Iglesia argentina hoy. Y —más allá de estas opciones— además de iluminarse el amplio espectro de contradicciones, surgirían las líneas de fuerza en pugna y los reclamos dispersos o encontrados. Frente a ellos, una *racionalidad práctica* —una "prudencia" en el sentido aristotélico de la pa-

labra o una "sapientia" de nivel histórico-político— debería encauzarlos por caminos conducentes a una superación —históricamente *viable*— de las contradicciones. Caminos por los que se fuera paulatinamente *descaotizando* la comunidad eclesial al conducirla hacia una unidad concebida en forma realista y no con moldes librescos. Unidad que requiere imaginación creadora, grandeza de espíritu y, sobre todo, corazones capaces de *comunidad* en caridad.

Ahora bien, las *contradicciones*, latentes o visibles, en la Iglesia argentina son muchas y sería ingenuo pensar en enumerarlas todas. No sólo por el hecho que se alargarían desmesuradamente estos "apuntes", sino porque muchas de ellas —apenas intuídas o entrevistas— no las posemos suficientemente analizadas como para, tan siquiera, arriesgar enumerarlas. A esta situación nuestra, se añade una dificultad más honda, dado que no se trata tan sólo de enumerar las contradicciones, sino de destacar las más notables o *calificarlas* en su rango de importancia. Debemos tener presente que no todas ellas impactan a la Iglesia del mismo modo y por igual a lo largo del tiempo. Surgida una contradicción, afloran inmediatamente otras secundarias, derivadas o paralelas. Algunas de ellas van siendo desplazadas por la historia, desapareciendo o bien manteniéndose con diversas variantes en su capacidad de impacto conflictual. Quedando las limitaciones mencionadas como un "punto de partida", iniciamos —al menos— una exploración parcial y provisoria.

1. MARCO TEORICO DE LAS CONTRADICCIONES

Las contradicciones serán expresadas en una perspectiva y lenguaje teológicos y más concretamente, eclesiológicos. Es oportuno, antes de determinarlas, esquematizar una imagen eclesiológica y dar a conocer nuestro vocabulario.

I) La Iglesia comienza a surgir en el contacto personal, interior, de Cristo con el hombre. En el hombre ese *encuentro* —que es la revelación tal como llega a él— no es otra cosa que la *experiencia* de la fe.

La fe es una interpretación de la realidad, de *toda* la realidad: Dios, mundo y hombre; aún a pesar de que algunas racionalizaciones —teologías— o imágenes —populares y cultas— de lo que es la fe, la hayan reducido a una experiencia sólo de Dios y excluyente de lo *temporal*. La fe es un *encuentro*, una *experiencia* que *compromete* al hombre *entero* con la *totalidad* de la realidad, aún con lo *temporal*. Por eso es

típico de la fe que interprete escatológicamente, místicamente, el tiempo y la historia.

La Iglesia comienza a surgir desde esta experiencia —percibida *mediante* la revelación— que es la fe y con ella la esperanza y el amor. Por eso la Iglesia está llamada a darse y vivirse como *actitud*. Actitud del que ha escrutado el enigma y percibido el *misterio* de toda la realidad; del que ha visto" y, consecuentemente, posee una *esperanza* sobre esa realidad a la cual *ama*. Actitud, por otra parte, radicalizada en su optimismo y en su dramatismo, más allá de toda actitud "incrédula", pues por afirmar, esperar y querer la realidad y el *sentido escatológico* de toda la realidad: Dios, el hombre y la historia, ha de entregarse hasta dar la *vida*, superando la muerte por la afirmación de esa muerte que encierra un sentido. La fe —y a partir de ella, la Iglesia— es una experiencia *pascual* de la existencia.

Aquí se instala el fundamento de una primera contradicción entre la *Iglesia* —determinada por la *fe*— y un *ámbito que queda "fuera" de la Iglesia* —determinado por la *incredulidad*—. Pero esta contradicción no nos es plenamente revelada por la historia, sino que ha de ser "escrutada" en los signos que —de sí misma— dan la *fe* y la *incredulidad*. Oposición no totalmente revelada —en primer término— porque no siempre se puede discernir con seguridad quiénes tienen fe y quiénes no la tienen. A causa de ello, la línea de diversificación y oposición puede pasar, incluso, por dentro de la *comunidad visible* de la Iglesia. En segundo lugar, porque en cada creyente coexiste con la fe —en mayor o menor medida— una dimensión de *incredulidad*. En suma, además de pasar entre *fe* e *incredulidad* en general, la línea de contradicción pasa tanto por el *interior* de la misma Iglesia, como por el de cada conciencia creyente.

II) Esta *experiencia* de la fe, es una experiencia *personal* y la podríamos llamar *acontecimiento*, si no quisiéramos reservar este término para emplearlo en el sentido más estricto en que luego lo utilizaremos. Es un *acontecimiento de conversión* que se da como *experiencia vital* en la conciencia personal.

Pero la fe, la persona creyente, encuentra a su "semejante" —lo encuentra ya "místicamente", aún sin saberlo, donde quiera que se dé— y desde el momento que "*todos los fieles dispersos por el orbe están en comunión con los demás en el Espíritu Santo*" ⁽⁵⁵⁾, la Iglesia se torna *comunidad*, experiencia religiosa en común y convivida; experiencia vital en una comunidad y por tanto de la "*comunidad de fe, esperanza y caridad*" ⁽⁵⁶⁾ que ella es.

Es evidente que aquí se abre la posibilidad de una nueva contradicción interior a la Iglesia, entre quienes acentúan la *vivencia personal* — en un sentido algo peyorativo: *individual*— de la fe y aquellos otros que subrayan la *experiencia comunitaria* — en un cierto sentido peyorativo: *colectivistas*— de la fe. Una síntesis contendrá los momentos personal y comunitario que —por propia naturaleza— tienden a integrarse. Teóricamente con una afirmación universal, es fácil decir dónde está la síntesis, pero esta síntesis se hará difícil cuando ella tenga que ser realizada, vivida y reelaborada en la contingencia concreta de la historia y de cada período de la historia personal y global.

III) La *comunidad de fe*, que es la Iglesia, traduce su experiencia e interpretación creyentes —su actitud teologal global— en un nivel de *institución* y un nivel de *acontecimiento*. Es en función de esta traducción al nivel empírico, sensible, que la comunidad eclesial se implanta “*en la tierra*”⁽⁵⁷⁾ tornándose factor histórico. Precisamente adquiere dimensión histórica al encarnarse como “*sacramento*”⁽⁵⁸⁾ por cuanto éste es siempre una institución histórica, un acontecimiento histórico. La historia es la “*carne*” de la Iglesia, en ella adquiere “*rostro*” y expresión. Ocurre, por esta causa, que además de ser *espíritu* se torna también *letra*, y además de ser *experiencia interior de la fe* se torna también *acontecimiento y experiencia exterior*.

En razón de este elemento nuclear, vital, interno de la Iglesia, la *comunidad creyente* se torna portadora de una estructura institucional y sujeto de acontecimientos. Cuando el núcleo místico de la fe —Iglesia-Misterio— se manifiesta en su “*sacramentalidad*”, la *experiencia interior* —recóndita en la conciencia personal o también en el pequeño recinto grupal—, se torna *epifanía* de esa experiencia, la *vivencia contemplativa* se dobla en acción creativa de historia.

En esto anida la posibilidad de una explosión de múltiples y complejas contradicciones. No en vano se destacan varias *eclesiologías* —no como simples *líneas diversas de construcción racional*, sino como reflexiones que *surgen de reacciones y tensiones nacidas desde diversas experiencias históricas*—: de la Iglesia como *comunidad*, o de la Iglesia como *institución*, o bien, de la Iglesia como *acontecimiento*.

Primero, contradicción entre la *Iglesia-comunidad* y la *Iglesia como concreción empírica, institucional-histórica*.

El acento en la experiencia de la Iglesia como

comunidad de vida, destacará el momento experiencial de la fe, en tanto que es el momento de la *subjetividad* recíprocamente *intercomunicada*. También podrá destacar el momento *religioso* de dicha experiencia, tendiendo a vivir la fe fundamentalmente como *experiencia religiosa pura*. Surgirán de aquí los grupos de “*espiritualidad*” o “*evangélicos*”, que suelen también tener la característica de vivir la pobreza, entendida primariamente como modo de relación con Dios a través de un sentimiento de despojo, de pequeñez y debilidad.

La tendencia a marcar el momento de subjetividad de la experiencia religiosa, conducirá a no buscar excesivas objetivaciones —sobre todo —instituidas. La tendencia a una *religiosidad pura* podrá conducir a un cierto escatologismo, renuente a pasar por la experiencia del acontecimiento temporal, donde la conciencia religiosa ve el riesgo de *mundanizarse*.

Segundo, si desde la perspectiva de una tensión entre la *interioridad espiritual y religiosa*, por una parte, y por otra, la *objetivación y exteriorización concretas de la experiencia subjetiva*, queda implantada una tensión entre la Iglesia vivida fundamentalmente como *comunidad de vida religiosa*, y, en el otro polo, como *institución y acontecimiento*; desde otra perspectiva —en cambio— pueden acercarse los momentos eclesiales de la *comunidad* y de la *institucionalidad*, para nuclearse en una tensión mancomunada con respecto al momento eclesial del *acontecimiento*. El punto que origina entonces la contradicción, será el momento de la *temporalidad*, de la historia *profana* inherente al *acontecimiento* al cual se opondrán: la actitud que busca la *experiencia religiosa pura* y también el tipo *institucional*, ya que la *institución* tiende a cerrarse en sí misma haciéndose rígida, endureciéndose y aislándose en la organización institucional de su propia religiosidad.

Tercero, puede todavía variar la perspectiva y entonces, descubrimos que lo que entra a vincularse es el momento eclesial de *vivencia comunitaria* con el momento eclesial de *vivencia del acontecimiento*, en una tensión común, opuesta al polo constituido por la *voluntad institucionalizante*. Pues lo que caracteriza a la *institución* es el carácter de *prescripción o prohibición*, que otorga a las manifestaciones societarias, tanto de la experiencia religiosa como del acontecimiento y lleva —por consiguiente— en sí, la tendencia al formalismo, a la negación de la espontaneidad y con ello, a una esterilización de la experiencia interior o de la actividad exterior abierta a la historia, elementos, estos últimos, vitales para quien quiere vivir fundamentalmente

la fe como: libertad, relación e historia.

Por aquí es probable, como dijimos, que se acerquen e integren las vivencias comunitarias e histórica de la fe; no sólo por una oposición de ambas al *institucionalismo*, sino porque la fe tiende a operar una mutua integración de sus vivencias específicas. La fe, como experiencia comunitario-religiosa, se sentirá inclinada a tornarse *testimonio*. No solamente testimonio de "otra cosa" que no es de este mundo (en un exceso escatologista) sino testimonio de otra cosa que está en este mundo y es para este tiempo de la historia. Los grupos *espirituales*, por ejemplo, integrarán a su reflexión religiosa una revisión de vida que incluya una lectura de los signos de los tiempos, comenzando así a vivir su fe en el *acontecimiento*. Viceversa, los grupos *comprometidos* serán llevados a tomar una conciencia más intensa de que su interpretación del tiempo y su presencia en el acontecimiento temporal deriva de una actitud creyente, esto es, escatológico trascendente y —por consiguiente— serán llevados a explicitar más bien, o a renovar su propia experiencia religiosa como experiencia *explícita* de Dios.

La tensión que encontramos en primer lugar entre *comunidad de experiencia religiosa*, por un lado, y, por otro, nivel eclesial de la *institución* y el *acontecimiento*, derivan su contraste de la contradicción entre *interioridad* de la experiencia y *exterioridad* de la objetivación o encarnación empírica. En cambio, el posible conflicto que se ubica entre la Iglesia vivida como comunidad e institución por una parte y por otra, en tanto vivida como acontecimiento, pasa por la contradicción entre el momento trascendente de la fe que arriesga tornarse *atemporal* y la inmanencia *temporal* e histórica de la misma fe que, más allá de una auténtica temporalización, puede derivar en la mundanización de una fe que se diluye al conmensurarse totalmente al tiempo. Para finalizar, la antítesis que descubrimos en tercer lugar, entre *comunidad-acontecimiento*, por una parte, y, por otra, *institución*, enclavan su contradicción en la oposición entre *libertad* y *espontaneidad* (creatividad) de la experiencia interior o de la acción histórica y la rigidez del *normativismo* y *formalismo* institucionales. Aquí se inscribe la ya clásica oposición entre *institución* y *carisma*.

Todas estas contradicciones no son desde luego "absolutas". Por el contrario, cada uno de sus términos está llamado a integrar a su opositor y —de este modo— a no instalarse como absoluto y exclusivo; a la vez que críticamente, lo refuta y así contribuye a que tampoco el término opositor se engrandezca hasta la exclusividad. La Iglesia es, ineludiblemente, portadora de sus propias contradicciones internas,

y es desde ellas que ha de construir históricamente su unidad. Pero, si ha de construir su unidad sin descartar ninguno de los términos de las contradicciones, entonces ha de integrar de algún modo la experiencia de sí misma como acontecimiento temporal, esto es, como experiencia e interpretación —y acción— "creyente" que acontece en la entraña del acontecimiento temporal —de la historia, por lo tanto— en el cual se encarna y al cual asume. Pero, si esto es así, la Iglesia está llamada a asumir sobre sí las mismas contradicciones del hombre, de las culturas, de las naciones y pueblos, tal cual se dan en la historia "profana" (si es que han surgido sólo como historia profana y no también desde la creatividad de la fe).

IV) Las posibles contradicciones que acabamos de describir, escrutando los momentos constitutivos, nucleares o integrativos de la Iglesia, los volvemos a descubrir si analizamos la *misión* de la misma. Las tensiones se constituyen, entonces, entre los siguientes términos:

* Los creyentes *espirituales* que ven constituirse la Iglesia como multiplicación de grupos que anticipan en la tierra la contemplación escatológico-religiosa, que ya viven "en el cielo", desde su interioridad. Estos acentuarán, en la misión de la Iglesia, el momento de la *conversión*. Evangelizar es *hacer pasar por la experiencia psicológica de la conversión*.

** Los creyentes *institucionales* que pondrán el acento de la misión de la Iglesia, en la tarea de edificar la *comunidad visible y organizada*, renovando periódicamente sus estructuras y el ejercicio de sus funciones pastorales. Evangelizar es *impartir el bautismo*: la Iglesia tiene la tarea de hacer pasar al convertido por la institución.

*** Los creyentes *comprometidos* en el acontecimiento, que acentuarán el tema de que la misión de la Iglesia es *servir al mundo, al hombre*, al Pueblo, estar al *servicio del proceso histórico* y de las líneas concretas por las que pasa ese proceso. La evangelización, entonces, como misión de la Iglesia, pasa por el *anuncio* "a los pobres y oprimidos" de su liberación, pasa por la línea de la *promoción humana*, por el desarrollo.

V) Estas contradicciones que se ubican tanto en el plano de las dimensiones constitutivas de la Iglesia, como en el de su misión, vuelven a darse en el plano de lo que podríamos llamar la *extensión* de la Iglesia. Es decir, reaparecen en aquel momento en que se busca trazar las líneas que diferencian una mayor o menor per-

tenencia a la Iglesia, una *pertenencia* o una *no pertenencia*, una adscripción a la *auténtica* Iglesia o a la *Iglesia inauténtica*; a la *Iglesia activa* o a la *Iglesia pasiva*; a la *Iglesia excelente* o a *Iglesia vulgar*.

Pero las contradicciones anteriores al renovarse de esta nueva perspectiva, producen una nueva contradicción, que se establece en términos de *élite* y *Pueblo*.

¿Entre qué terminos concretos se da esta contradicción?

Puede darse, desde luego, en términos de *Jerarquía* y *Pueblo*, si entendemos aquí por "Pueblo" a los "grupos", los "pequeños grupos", los "grupos de base", que apelan —aun polémicamente— a su condición de "Pueblo de Dios". Entonces, se renueva de algún modo la contradicción, ya indicada, entre *institución* y *carisma* (profecía), *autoritarismo* y *protesta*. El choque se produce entre una *Jerarquía* que puede de hecho magnificar su función obrando como si la inspiración pasara sólo por ella; como si sólo fuera auténticamente eclesial lo que de ella surge, o pasa por su aprobación oficial, y *grupos* que vienen de abajo, los que también pueden llegar a magnificar de tal forma su propia inspiración carismática o personal que lleguen a excluir de la Iglesia —de la auténtica Iglesia conforme al espíritu evangélico— a la *Jerarquía* que domina la institución.

Pero la contradicción se imposita también en otra forma.

Es cierto que los *grupos* se ubican repartidos dentro de los términos de las contradicciones antes señaladas —*comunidad*; *institución*; *acontecimiento*— y que de este modo se oponen entre sí. Pero, por otra parte, no debe darse por supuesto el carácter de *Pueblo*, que estos grupos se arrojan frente a la *Jerarquía*, sino que habrá que discernir si realmente tienen un carácter *popular*. Pues, indudablemente, en cuantos *grupos* tienden todos ellos a poseer una cierta conciencia de "selectos" y de hecho, se constituyen como grupos de *élite* —que podrán "no cortarse" desde las reales bases populares, pero que en otros casos se "cortan" de ellas, dejando así de ser auténticas *élites populares* y tornándose *elitistas* y *extraños* al Pueblo. Aquí pues, se puede implantar una contradicción entre grupos de *élite* poseedoras de fuentes de *inspiración extrañas* al pueblo —por ejemplo, culturalmente *alienados*— y el pueblo mismo.

El *purismo religioso* de los grupos espirituales puede entrar en contradicción con la reli-

giosidad inculta —supuestamente mágica— del verdadero Pueblo. El refinamiento y la *exquisitez modernizadora* de las estructuras y funciones pastorales de la Iglesia puede entrar en colisión con el *tradicionalismo del Pueblo*. La voluntad, a veces artificialmente concientizadora, de los grupos comprometidos, puede entrar en colisión con la autoconcientización que el Pueblo está llamado a operar desde su propia conciencia histórica nacional. El riesgo que corren los grupos de *élite*, está en creer que la *racionalidad* y la *norma* la poseen ellos y no el Pueblo, y a partir de esto llegar entonces a oponerse al Pueblo como la *civilización a la barbarie*. Pero no hay que olvidar, que el Pueblo *tiene* su propia *racionalidad*, y si son *bárbaros* quienes constituyen el Pueblo, entonces, los grupos de *élite* —si quieren permanecer auténticamente populares— no tendrán otro camino que seguir la *racionalidad* de los *bárbaros*, tal cual ésta se ha expresado en las experiencias nacionales del Pueblo.

2. LAS CONTRADICCIONES DE LA IGLESIA ARGENTINA

En la Iglesia argentina se dan todas las contradicciones anteriormente indicadas, y otras que no hemos desarrollado. Queremos, sin embargo, destacar algunas de ellas, sea por su importancia, sea por el modo peculiar como se verifican.

I) Se acostumbra distribuir las posturas de los católicos argentinos en los ya clásicos grupos: derecha, izquierda y centro. La clasificación es ambigua, pues detrás de esas denominaciones que parecerían sólo calificar posiciones —todas ellas *políticas*—, está en juego algo mucho más radical.

El concepto de *centro* quiere ser aquí sinónimo de *posición de equilibrio*, de *medio* entre posturas extremistas. Pero el centro no las critica por ser posiciones *extremistas*, dentro del campo político, sino por significar algo "extraño" dentro de una perspectiva teológica, esto es, una postura de *excesivo encarnacionismo* de la fe cristiana. Es decir, el *centro* refuta las posiciones de derecha —*integrista*— y de izquierda —*revolucionaria*—, por ser exageradamente encarnadas, olvidando la *trascendencia* de la fe. Tampoco quiere el centro evadirse en la religiosidad pura o en una Iglesia que no esté en la tierra. Quiere mantener una posición que integre *trascendencia* y *encarnación*. Pero surgen las dificultades.

Es fácil establecer un *equilibrio* de palabra o

integrar trascendencia y encarnación imaginando algo imposible: que se puede alcanzar y mantener ese equilibrio en base a la fórmula "encarnarse un poco pero no del todo". Pero no puede olvidarse que —en política como en otras cosas— el cristianismo se *encarna* o no. Si se encarna, se encarna en una línea de derecha, de izquierda o de centro político, reales, o en cualquier otra de las posiciones intermedias. La *trascendencia* de la fe y del cristianismo no significa que éste no se encarne en un proyecto político o que se encarne a medias, sino que, encarnándose a fondo, no quedan *agotados* en esa línea ni *anclados* exclusivamente a ella en todo tiempo y lugar. Así como el hecho de que el cristianismo *trascienda* todas las culturas, no significa que no haya de encarnarse o haya de encarnarse a medias en ellas, sino que, al encarnarse a fondo y todo lo posible en una, el cristianismo no se agota en esa cultura.

La fórmula de "encarnarse sin olvidar la trascendencia" creemos que tiene que significar que el cristianismo al adherir a un proyecto político —al asumirlo y encarnarse en él— lo *critica* y lo *depura*, no agotándose sino trascendiéndolo. Esto de ningún modo tiene que impedirle adherir al proyecto y asumirlo plenamente.

Esta pretensión del centro de estar en el *equilibrio* sólo es una pretensión *verbal*. Bajo la acusación de temporalismo o clericalismo que dirige a los *extremistas* de derecha o de izquierda esconde la debilidad de un cristianismo apolítico, prescindente, atemporal, que no se encarna. Muchas veces lo revisten de un aspecto cultural —no ciertamente de una *cultura nacional*— que le da apariencia de "estar presente en el mundo" y le permite presentarse como "no evadido".

Todo esto cuadra muy bien a un catolicismo que no ha superado el momento liberal y que sigue aferrado a la tesis del "doble orden" y de la autonomía de ambos órdenes. De aquí brota lo que nos parece constituir una de las *contradicciones más fundamentales* de la Iglesia argentina, y que se expresa en la opción entre una *lectura puramente "religiosa" de la fe y del Evangelio*, o una *lectura socio-política de los mismos*; entre una fe que se constituye como *momento puramente individual de la conciencia*, o como *factor que incide en lo social y político*; una fe que se detiene en la tarea de renovar las estructuras en las que se traduce institucionalmente, o que se torna temporal y secular.

II) Si sobre esta contradicción se deja caer la opción de contrastar la fe con el proceso his-

tórico, de encarnarla en proyectos políticos, surge el otro nivel de la problemática, con sus contradicciones concretas; los términos de esas contradicciones suelen enunciarse —frecuentemente— con las fórmulas de derecha, centro e izquierda. Es evidente que la Iglesia —la Iglesia universal, influenciada de hecho por la europea— se ha inclinado hacia la derecha o el centro. Esto ha ocurrido también en Argentina. Cabe preguntarse si la singular experiencia histórica de Latinoamérica no está indicando que las Iglesias de la Patria Grande —la de Argentina por tanto— están llamadas a introducir la variante de elegir la *izquierda*. Pero las expresiones derecha, centro e izquierda, tienen a través de las diversas naciones y periodos de la historia una significación variable y relativa. Sirven para distinguir grupos a través de las variantes de la coyuntura política. Por eso es conveniente traducirlos a términos que indiquen la actual coyuntura política argentina.

Ahora bien, esta coyuntura —en la que se renuevan sin duda las diversas líneas que hemos encontrado en nuestra historia nacional— se ubica en la encrucijada de un conservadurismo, de un progresismo de corte desarrollista y de un momento de protesta y de revolución que busca el cambio de las estructuras y del sistema.

Los conservadores de ayer se tornan algo progresistas; alguien dijo: "los progresistas de hoy son los conservadores de mañana"; podríamos agregar, que en nuestro país, los progresistas de hoy son los conservadores de hoy. Por no extrañas coincidencias, el conservadurismo y el progresismo desarrollista corren —si no juntos— paralelos, coincidiendo en un mismo sentido y proyecto de fondo. Siendo esto así, la contradicción fundamental queda establecida en términos de opción entre *mantenimiento del "statu quo"* —con sucesivos cambios de guardia a través de *golpes* y *elecciones* apoyados por uno u otro golpe militar— o el *cambio total del sistema*; entre la elección de un desarrollismo que queda dentro del sistema o el camino que conduce a la liberación del Pueblo. Conviene hacer notar que el desarrollismo —de hecho— no puede constituirse en proyecto nacional, popular, por cuanto mantiene internamente la contradicción entre *oligarquía de poder* y *pueblo dominado*.

Estas son contradicciones que la Iglesia —si quiere *encarnarse* en lo temporal y servir al mundo— cargará ineludiblemente sobre sí. Puede no asumirlas, por juzgarlas *contradicciones temporales*, y entonces se quedará en una religiosidad abstraída de la historia o se engolosinará con la modernización de sus propias

estructuras. En este caso, terminará siendo una Iglesia "en el aire" —no "en la tierra"—, a no ser que asuma elementos extraños a su lugar e historia y acabe siendo una Iglesia de otro continente europeo.

Pero si asume sobre sí las contradicciones propias de su país necesitará discernir la línea y el proyecto político por donde Dios quiere conducir su historia. Para ello deberá detectar en una experiencia global de esa historia interpretada por la revelación, y en una lectura esmerada de los actuales *signos* y *grupos*, por dónde esa línea pasa.

A nuestro juicio —y esto es lo que parece decirnos el capítulo VI. "Pastoral popular", de la Declaración de San Miguel— la línea de conducción de la historia, en la que debe encarnarse la Iglesia, pasa por los signos de *liberación* y por los grupos que constituyen el Pueblo.

III) Las contradicciones hasta aquí indicadas, se ubican dentro de aquella antítesis general que, al trazar el cuadro de las mismas, hemos calificado como oposición entre la Iglesia como *comunidad* —vivencia religiosa del grupo— y como *acontecimiento* —paso por la experiencia de la temporalidad concreta—.

Las que indicaremos a continuación se insertan dentro de la tensión entre *institución* y *acontecimiento*. El concepto de *acontecimiento* tal como lo explicamos aquí, implica además del momento de *temporalidad*, el momento del *acontecer*; en este sentido se opone a la *institucionalización* que manifiesta la voluntad creadora de instituciones, esto es, de estructuras, organizaciones y leyes que son *medios*. Es verdad que tales *medios* son relativos al *acontecimiento*, el cual se comporta más bien como fin. Las estructuras, las instituciones, las organizaciones, las leyes de la Iglesia, incluso, sus mismos ritos, están en función de que la fe, la esperanza y la caridad "acontezcan" en la vida concreta del individuo y en la historia temporal de la nación. No obstante, se corre el riesgo de que el hombre no quiera ver su *acontecimiento mediatizado* por la institución y también que la voluntad institucionalizante absolute los medios institucionales, despojándolos de su esencial relatividad y cayendo así en el formalismo, la rigidez y —quizás principalmente— la prepotencia de querer manejar todo desde el poder. Toda voluntad que constituye o rige la institución es una voluntad "poderosa"; su tentación es la de tornarse voluntad arbitraria y querer hacer pasar por la decisión del poder a toda la historia, aún en sus mínimos detalles.

Nos referíamos antes a la crítica que el *centro* —que busca ser descomprometido— dirige tanto a la derecha como a la izquierda católicas, por considerarlas excesivamente encarnadas en el acontecimiento temporal-político.

Es verdad. Tanto la *izquierda* como la *derecha* católicas se diferencian, no sólo por las posiciones opuestas que ocupan, sino también por el modo de comportamiento. En efecto, la derecha representa voluntades fuertemente institucionalizantes; la izquierda, por el momento al menos, no. El modo normal y típico que tiene la derecha de encarnarse en lo temporal es a través de instituciones: creándolas o queriéndolas copar. De aquí surge un conjunto de instituciones "mixtas" —eclesiástico-temporales, confesionales,— sobre todo en el ambiente educacional (colegios, universidades católicas, etc.), pero también en el político (partidos "católicos"). Todo esto quiere tener un sentido de servicio al mundo. Pero es evidente que muchas veces este espíritu de servicio se desplaza hacia una tentación de *poder*, o de *influir*. La *suplencia* se convierte en instalación definitiva. Todas esas instituciones no han producido los frutos que se esperaban. Generalmente, una mentalidad *institucionalizante* queda satisfecha con poseer los medios, los instrumentos, aun cuando la posesión de los mismos no dé lugar a que *acontezca* vital e históricamente la fe.

Una actitud semejante se pone de manifiesto en el ámbito político: la derecha tiende a instaurar una alianza de la Iglesia con el Estado, a nivel de ambas instituciones.

La izquierda católica tiene otro "modo": no busca copar las instituciones de poder, sino que más bien se aleja de ellas enfrentándolas explícitamente. No busca crear instituciones en el ámbito temporal, sino organizar "grupos". Trabaja para que acontezca la revolución que destruye las instituciones para recrearlas. Rehuye aliarse con las instituciones del Estado, para insertarse en el Pueblo. Esta actitud la lleva a olvidarse de crear y anticipar *modelos* estructurales o institucionales, por estar supeditada al *acontecimiento* esperado de la revolución.

IV) Concluyendo, las actitudes que se verifican respecto del ámbito temporal, son actitudes generales, que afectan también al ámbito intraeclesial. El conservadurismo católico —institucionalista— es renuente a la renovación interna de la Iglesia porque adhiere a las instituciones y estructuras del *pasado*. El progresismo católico es renovador y modernizador porque tiene también un aliento institucionalizador, que se distingue del anterior en cuanto crea *nuevas* estructuras o instituciones.

Pero la línea católica embarcada en la revolución socio-política, en la liberación, se ha alejado —o al menos no se ha centrado en la inquietud— del planteo de conservación o renovación de las estructuras internas de la Iglesia. A muchos de ellos cada vez les interesa menos; otros, sólo atienden a él secundaria y relativamente, esto es, en tanto una conservación o cambio de las estructuras eclesiales, puedan ser orientados hacia un servicio del proceso histórico de liberación.

Todo esto pone en el conjunto de la Iglesia argentina una contradicción fuerte. Nuestra Iglesia, destruida en sus cuadros después de la Colonia, ha sido reorganizada directamente por Roma, la cual —a través de la formación de su clero y obispos— le ha impreso una marcada tendencia jurisdiccional, normativista e institucionalizadora. Entra así en colisión con un despertar carismático y una línea de identificación con el proceso histórico nacional, que busca crear una Iglesia que se dé más como *acto* que como *instrumento*: más como vida e historia real, que como medio. Ello se agrava por el hecho de que la voluntad institucional implica un manejo del poder y la tentación de identificarse con el poder civil; datos que entran en contraste con la modalidad de pobreza que busca adoptar la línea de la revolución socio-política, pobreza que es entendida como protesta contra el poder y denuncia de una Iglesia que quiere acercarse a él.

VI. LOS SECTORES DEL PUEBLO DE DIOS

DESPUES de habernos extendido —un tanto profusamente— en el análisis de la Iglesia oficial y sus documentos magisteriales (IV), queremos detenernos en ciertos aspectos que nos permitirán apreciar de un modo más complejo la realidad eclesial argentina. En efecto, un examen de los diversos sectores del Pueblo de Dios, pondrá de manifiesto que las contradicciones desintegradoras, la incapacidad de opción y el eclecticismo resultante, no radican exclusivamente en nuestro Episcopado, sino que atraviesa y se origina en todos los sectores del Pueblo de Dios. En este sentido, el Episcopado no es más que la manifestación —a nivel oficial— de la situación real del conjunto eclesial.

1. EPISCOPADO

* *En sus diócesis*

Un gran número de obispos, quizás la ma-

yoría, se desenvuelve de un modo correcto dentro del ámbito de sus diócesis. Predomina la figura del obispo padre y pastor en las diócesis pequeñas. Después del Concilio se ha verificado un cambio en el lenguaje utilizado en muchas cartas pastorales y en el estilo de comunicación con su pueblo. Resalta como característica común a casi la totalidad de los obispos el modo sencillo y austero de vida. Cualidades paternas y llanas que los disponen al aprecio popular y de lo popular. Este espíritu aun no se ha contagiado en las Curias y otras instituciones, quizás por un excesivo cuidado de las formalidades jurídicas. Tal situación hace —que en algunos casos— los obispos estén demasiado retenidos por obligaciones en la sede diocesana, sin poder realizar un contacto permanente y afable con las *bases*. Es notable, después de Medellín, el aumento numérico de obispos que hablan y se definen ante situaciones concretas. Definiciones no siempre elaboradas en un diálogo con presbíteros, religiosos y laicos, pero —aun con signo diverso en sus contenidos— tiene el valor de superar el tono de temor o indefinición.

** *Conferencia episcopal — Asambleas episcopales*

Lo que acabamos de afirmar respecto de la mayoría del Episcopado dentro de sus propias diócesis no es transferible sin más a la Conferencia episcopal ni a su expresión: las Asambleas episcopales. A este nivel se verifican una serie de fenómenos distintos que trataremos de enunciar. El Episcopado argentino, como cuerpo, aborda los problemas desde un ángulo preferentemente pragmático más que a partir de posiciones ideológicas previas. Durante el postconcilio resulta muy difícil configurar una clasificación precisa del Episcopado argentino recurriendo a las categorías de *progresistas* y *conservadores*, por ejemplo. La tónica más notable es la carencia de posiciones ideológicas “a priori” en la mayoría de los miembros del cuerpo episcopal. Esta realidad básica torna casi imprevisible cuál ha de ser la actitud del cuerpo ante tal o cual problema. De ahí que los resultados de las sucesivas Asambleas dejen en descubierto confusas oscilaciones y declaraciones muchas veces incoherentes por la ausencia de una posterior continuidad o realización de lo enunciado. No es raro que a una Asamblea con características positivamente esperanzadoras la suceda otra con signo contrario.

La línea pragmática de la Conferencia episcopal, caracterizada negativamente por la ausencia de posturas ideológicas fuertes en la casi totalidad de sus miembros, lleva a que en las

Asambleas se rehuya —con frecuencia— la discusión atenta y serena de los planteos fundamentales. Estos en general son omitidos a no ser que medie una decisión práctica inmediata y —en tal caso— se los aborda de un modo ocasional y rápido. La situación enunciada no impide que —algunas veces— la Asamblea episcopal produzca documentos *magisteriales* de una radicalidad doctrinal muy fuerte —por ejemplo, en la Declaración del Episcopado argentino de Abril de 1969, los capítulos IV. Justicia; V. Paz y especialmente VI. Pastoral popular. Si bien luego no se los asume —a nivel oficial— con suficiente coherencia práctica, no dejan por ello de ser doctrinal y magisterialmente orientadores de la acción del Pueblo de Dios. Dinamizan de este modo la presencia de las *bases* en el proceso de liberación que conmueve al continente entero, alentándolas magisterialmente a estar intensa y activamente presentes en el hoy de la historia latinoamericana.

A nivel de Asamblea aún no se integró oficialmente el aporte de los *peritos*, lo que se manifiesta sea no consultándolos, sea acallando la resonancia de sus juicios o planteos básicos. Cuando se efectúa una *consulta* se la reduce luego a una formalidad externa sin resonancia en las decisiones posteriores. Por otra parte, ¿a qué *peritos* consultar? Muchas veces la simple designación de tal o cual *perito*, se hace difícil porque implica —de suyo— una cierta opción ideológica. No obstante la afirmación precedente a nivel cuerpo episcopal, algunos obispos particularmente, o en sus propias Comisiones han favorecido un diálogo fecundo y permanente no sólo con *peritos*, sino también con miembros del clero, religiosas y laicado.

Contrasta visiblemente el grado de participación de los distintos sectores del Pueblo de Dios en las Comisiones y reuniones patrocinadas por el CELAM o bien en la organización eclesial de otros países latinoamericanos con la que se verifica en la Conferencia episcopal argentina. En general, aún se teme la *participación* como si ésta amenazara la autoridad misma. Incluso a nivel diocesano, los Consejos Presbiteriales y Pastorales —establecidos en casi todas las diócesis— se muestran incapaces, por el momento, y debido a sus dimensiones formales y jurídicas, de canalizar la vida, inquietudes, problemas y expectativas del Pueblo de Dios.

A la base de las situaciones mencionadas se encuentra —en parte— el modo de organización de las mismas Asambleas episcopales. Últimamente se han podido constatar ciertos progresos en su metodología de trabajo; no obstante, ésta permanece todavía muy lejana de ser lo que

exigen las circunstancias. Quienes tienen a su cargo la preparación de las Asambleas producen temarios excesivamente dispersos y de problemática desigual, lo que conspira contra una discusión abierta de las opciones fundamentales. Uniendo las deficiencias mencionadas a un deseo común del cuerpo episcopal que podríamos sintetizar con las categorías de *moderación*, *equilibrio* y *unidad* se completa el panorama. Pareciera originarse una especie de complejo de timidez o neutralización mutua que se apodera de los obispos en la Asamblea y esta situación se expresa o manifiesta en los temores, vacilaciones, reticencias y una cierta desorientación que se comunica luego a todo el cuerpo eclesial. Pareciera que el ansia por mantener la *unidad* impidiera profundizar las contradicciones, anulando toda capacidad de opción. De ahí que las conclusiones sean generalmente pobres, con un marcado tono ecléctico y difuso, salvo las excepciones apuntadas. Es oportuno señalar el *hipersecreitismo* que suele rodear tanto la preparación, los temarios, el desarrollo e incluso, las conclusiones de muchas Asambleas. Pareciera que se minimalizara la importancia de los medios de comunicación social en lo que respecta a las actividades de la Conferencia episcopal, o bien, que se prejuizara que al Pueblo de Dios no le interesa aquello que sus obispos tratan, discuten o asumen.

●●● Relaciones con el CELAM e Iglesias de la Patria Grande

Durante muchos años la Argentina representó en el CELAM una postura más bien negativa o de veto. A partir del Concilio esta relación comienza a modificarse a causa de encuentros con miembros de otros episcopados latinoamericanos. Paulatinamente se produce un cierto *descongelamiento* por parte de la Jerarquía argentina respecto del CELAM. Descongelamiento lento, si se recuerdan las reticencias a la Xa. Reunión del CELAM en Mar del Plata (Octubre 1966), o la desaprobación del "Documento de trabajo" preparado para Medellín, (Agosto 1968). No obstante estos antecedentes, en Abril de 1969, la Asamblea episcopal aprueba —ratificando— los documentos de Medellín, de suyo mucho más radicales y comprometedores que el "Documento de trabajo" que los precedió.

No es ajena a tal cambio de actitud, la elección de Mons. Eduardo F. Pironio como Secretario General del CELAM y la designación de Mons. Vicente F. Zarpe como Delegado del Episcopado Argentino ante el mismo. Creemos que los signos positivos enunciados aun no configuran una postura totalmente clarificada del cuerpo episcopal —en cuanto tal— respecto del

CELAM, sino que aun está muy relacionada a las personas designadas y a la actuación individual de los obispos y peritos argentinos nominados directamente por el CELAM para las diversas Comisiones.

Respecto de las relaciones con otras Iglesias de la Patria Grande, es significativa una de las "*orientaciones pastorales*" aprobadas en la Asamblea de Abril de 1969, aun cuando todavía no se ha implementado la forma práctica de realizarse; la misma dice: "*vemos la necesidad de tomar contactos regionalmente con los Episcopados vecinos de Bolivia, Chile, Paraguay, Uruguay y Brasil, para asumir líneas pastorales comunes especialmente en este primer momento, respecto a las migraciones*"⁽⁵⁰⁾.

2. PRESBITERADO

● *Hacia un marco histórico*

Un acercamiento a este sector requeriría un análisis de su comportamiento histórico realizado en profundidad; nos detendremos a señalar brevemente una cierta visión panorámica de los últimos veinte años.

Hasta la década del 50 la presencia del laicado —organizado en la Acción Católica— es fuerte en la Iglesia argentina. Desde entonces la iniciativa, la voz y las inquietudes eclesiales pasan a ser expresadas predominantemente por el clero. Entre los presbíteros surge y cobra fuerza la inquietud por la renovación eclesial y, casi simultáneamente, una apertura creciente hacia lo que luego se llamará la problemática del mundo. Es la época en que comienzan reuniones de clero —antes inéditas— en las que se plantean problemas de índole eclesiológica. Se acrecientan los deseos de atender y promover determinados ambientes: estudiantado, a través del Humanismo y de la JUC; la clase obrera, en la que se desarrolla la JOC. A través de ambos movimientos —que existían desde tiempo atrás— el clero comienza a acceder a problemáticas que desbordan el ámbito estrictamente intraeclesial. Aquí surge un primer enfrentamiento, entre miembros del presbiterado y algunos obispos, que no terminan de aceptar la apertura hacia el mundo. Al mismo tiempo, a partir de estos grupos de A.C. especializada, entran en conflicto ciertos núcleos dentro del mismo presbiterado.

Esta apertura de algunos sacerdotes lleva a la creación de otros grupos laicales —fuera ya del marco de la A.C. tradicional— como ser el Movimiento Familiar Cristiano y Acción Misionera Argentina, entre otros. Se inicia así una

diversificación en los modos de ejercer el ministerio, hasta entonces centralizado en parroquias y capellanías. Algunos presbíteros con cargo pastoral inician la renovación de las funciones pastorales: liturgia, predicación, pastoral de los sacramentos y, posteriormente, catequesis. Desde diversos frentes el clero se torna inquieto, en búsqueda, desarrollando un espíritu creativo, orientando líneas de renovación y —a su modo— de presencia en la problemática social. Esto lleva a que cobren cuerpo actitudes mutuas de prevención, desconfianza, freno o tolerancia entre obispos y presbíteros. Pareciera que la Jerarquía prefiriese —entonces— un clero pasivo y carente de creatividad, tratando de disuadir o acallar a los inquietos problematizadores.

●● *El pasado reciente*

Parte del clero se inserta acríticamente dentro de los cánones fijados por la institución y —a la larga— se va tornando indolente, pasivo y rutinario; afectado sólo por problemáticas personales o exclusivamente "clericales" que se traducen en críticas, juicios y denuncias difamatorias o desleales. Entretanto, los grupos inquietos crecen y se organizan. Surgen equipos sacerdotales en Mendoza, Córdoba, Reconquista, Santa Fe, Corrientes, Tucumán, Buenos Aires, etc., llegándose al promediar la presente década a la organización de reuniones generales en Quilmes y Chapadmalal. Con posterioridad al Manifiesto de los 17 Obispos para el Tercer Mundo, se organiza la adhesión de los presbíteros argentinos al mismo, naciendo de este modo —a nivel nacional— el "*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*", que si bien cuantitativamente congrega a unos cuatrocientos presbíteros adheridos —un escaso 10 % del clero total— su importancia es notable desde el punto de vista cualitativo y generacional.

Las inquietudes y cuestionamientos pasivos en el clero originan una larga serie de conflictos entre presbíteros y obispos —Córdoba, Mendoza, San Isidro, San Juan y últimamente Rosario⁽⁶⁰⁾— en los cuales se ha percibido un neto predominio del elemento represivo sobre el dialogante. Se ha provocado así un ahondamiento de las divisiones internas del clero, como medio para establecer un "impasse" que permitiera superar inmediatamente el conflicto en favor de la autoridad jerárquica. Este "impasse" mantiene los términos del problema sin posibilidad de superación o reconstrucción a corto plazo, y ha alentado la marginación de elementos muy valiosos.

Durante los últimos veinte años de la Iglesia

argentina los planteos más profundos, las opciones más claras, se han originado desde el clero. Esto provoca una serie de problemas derivados: el Episcopado se siente exigido y cuestionado permanentemente, el laicado sufre —de algún modo— un nuevo clericalismo ante la fuerza con que es asumida —por algunos sacerdotes— la problemática social y la lectura socio-política del Evangelio. En reiteradas ocasiones, grupos de presbíteros —los del 3er. Mundo especialmente— hacen oír su voz antes que el Episcopado, en declaraciones, manifestaciones y denuncias proféticas, llegando a tomar iniciativas en el ámbito latinoamericano ⁽⁶¹⁾.

Uno de los problemas más decisivos que ha de abordar la Iglesia argentina —los obispos especialmente— es la de crear caminos para una integración positiva de las inquietudes sacerdotales, pues todo intento de ignorar o acallar estas voces llevará a una agrupación más tenaz y totalmente marginada de la Jerarquía: tentación que suele afectar a los *creyentes* que asumen valores evangélicos, cuando perciben que éstos no son encarnados y vividos por la *institución*. El problema señalado se torna más agudo cuando se constata que —en los últimos tiempos— no son generalmente los elementos más activos, creadores y dinámicos del clero quienes acceden a la función episcopal, sino otros sacerdotes caracterizados por el silencio. Algunas excepciones no llegan a contagiar el dinamismo creativo que requiere el cuerpo episcopal para poder abordar de un modo correcto, una problemática cada vez más ardua y compleja. De no modificarse a la brevedad los criterios de acceso al gobierno pastoral de una diócesis puede comprometerse seriamente el futuro de la Iglesia argentina.

Para finalizar, nos parece percibir con claridad que el núcleo de los conflictos o crisis presbiteriales se sitúa principalmente a nivel de *denuncia profética* desde una lectura socio-política del Evangelio y de un deseo sincero de servir al Pueblo. En las zonas más urbanas, se añade a ese núcleo una necesidad de *participación* en la elaboración y conducción de las opciones pastorales. El planteo del celibato está ausente como bandera de contestación; se lo considera una situación personal, tratándose de no transferirla como problemática, al conjunto, de modo que quede bien claro que el núcleo de la protesta reside en el problema socio-político. En este sentido hay un claro predominio de los intereses de *servicio* y de *entrega* a la comunidad (denuncia de injusticias, etc.) sobre los intereses o problemáticas exclusivamente personales (celibato, etc.), en los sectores de clero inquieto.

3. VIDA RELIGIOSA

Es imposible delinear una imagen uniforme debido a los intensos contrastes. Sería necesario inventariar el proceso seguido por cada orden, congregación o sociedad religiosa, lo que no estamos en condiciones de hacer dentro de los límites de estos "Apuntes". Necesariamente debemos, pues, indicar ciertos aspectos que parecieran comunes. En general, se percibe que tanto religiosos como religiosas están más absorbidos por la problemática de la propia orden o congregación que integrados en una vivencia eclesial y pastoral coordinada por el obispo. Esta afirmación requiere ser un tanto matizada en lo que respecta a algunas congregaciones femeninas que insistentemente se han dirigido a los obispos requiriendo un lugar, una tarea, dentro de la pastoral y no siempre fueron atendidas de un modo adecuado a sus ofrecimientos.

Tanto el hecho del Concilio, como el cambio en la conciencia eclesial, desencadenaron crisis profundas en comunidades religiosas de ambos sexos. En un deseo de "aggiornarse" e insertarse dentro de una pastoral de conjunto, muchas comunidades han sufrido cierto éxodo de sus miembros. Quizás la crisis sea más profunda y compleja en los religiosos, aunque pareciera verificarse mayor desorientación de las religiosas, compensada con una disposición más flexible al cambio conciliar. En estos momentos, por las circunstancias apuntadas, es intenso el cuestionamiento de la vida religiosa en sí misma, problema manifestado casi unánimemente en los Capítulos Especiales que se están realizando. Sintéticamente, puede decirse que la vida religiosa está momentáneamente en un período de intensa crisis interna, lo que lleva a que la atención de sus miembros sea aún predominantemente "doméstica".

Ante los ojos del pueblo, los religiosos aparecen muy "instalados", con una preocupación centrada en sus *obras congregacionales* que los lleva a una cuidadosa atención de los aspectos materiales y económicos. Paradojalmente, a los ojos del hombre de la calle, el religioso aparenta —al menos— no ser *pobre*. Algunos grupos dentro de órdenes masculinas —pensamos en la comunidad jesuítica del Barrio San Martín en Mendoza, franciscanos en el Noreste, y, en menor medida, ciertos dominicos y salesianos— han asumido la renovación por el camino de una pobreza con sentido de *compromiso social* y *promoción humana*. Numéricamente son excepción.

Respecto de las religiosas, en ciudades medianas y grandes, principalmente, se verifica

en forma parcial lo afirmado respecto de los religiosos en general. Sin embargo, varias congregaciones femeninas han descentralizado con audacia evangélica la distribución de su personal, atendiendo —con comunidades pequeñas— zonas marginadas. Esta inquietud ha encontrado ciertas reticencias en el Episcopado, lo que se manifiesta en la Declaración de San Miguel: “*que los establecimientos educativos católicos lleguen a las zonas periféricas y marginales, sin abandonar las actuales obras*”⁽⁶²⁾. La exigencia “*sin abandonar las actuales obras*” torna dificultosa la marcha por un camino que ha demostrado ser una superación positiva de las crisis “domésticas” al lograrse un acercamiento fecundo con los restantes miembros del Pueblo de Dios, al tiempo que se realiza una vivencia efectiva de la pobreza personal y comunitaria.

Para concluir, expresamos el deseo de que las distintas comunidades religiosas se inserten más decididamente en la *realidad histórica nacional*, lo que las llevará a depender más de los condicionamientos propios del país y de Latinoamérica que de las perspectivas histórico-culturales de sus países de *fundación* u *origen*. Esta actitud llevará también a cuestionar seriamente ciertas prácticas en el orden económico —giros de divisas a las Casas Madres, subsidios condicionados desde el exterior, etc.— y en la misma formación del personal, su modo de educación y reglas de vida, abordando con dedicación los problemas de la *aculturación latinoamericana* que debe realizar el personal extranjero.

4. LAICADO

La Iglesia argentina carece hoy de un laicado organizado, capaz de expresarse como voz coherente ante los demás sectores del Pueblo de Dios y ante el país mismo. La diversidad de grupos antagónicos, ya analizados, divide el laicado como a los restantes sectores. El resultado, no obstante, es diverso. En efecto, Episcopado, presbiterado y vida religiosa tienen jurídica y pragmáticamente ciertos canales, instituciones y costumbres que les aseguran un mínimo de permanente presencia eclesial. El laicado sufre cada vez más la ausencia de factores aglutinantes que le permitan una expresión coherente y homogénea.

● *Acción Católica*

La Acción Católica ha gestado una auténtica conciencia eclesial en los laicos pasados por sus filas. Diferenciándose de otros países latinoamericanos en los que la A.C. se desarrolló

predominantemente a través de movimientos especializados, la Argentina adoptó —casi exclusivamente— una estructuración parroquial y diocesana. Esto creemos que ha llevado a la crisis que hoy afecta a la A.C. como movimiento y con ella, a gran parte del laicado —que perteneció o pertenece a la misma—. Una estructuración parroquial y diocesana organizada con reglamentos rígidos y directivas precisas, ha fomentado una falta de creatividad y un centralismo hiperinstitucionalizado. Coincidentemente con el Concilio, el laicado enrolado en la A.C. va cobrando mayoría de edad en los planteamientos, lo que provoca —no pocas veces— el alejamiento de la institución conflictuados con el sector clerical. La misma parroquia entra en crisis por las nuevas situaciones socio-urbanas y por corrientes pastorales europeas que propugnan la cesación de los diversos movimientos parroquiales, hasta entonces separados por sexos y edades, para dar más cabida a la constitución de una comunidad parroquial.

Una mayor conciencia de pertenencia al Pueblo de Dios, el desarrollo de medios de formación religiosa asistemática, el deterioro de la situación económica media que obliga a una mayor cantidad de horas de trabajo, la reacción contra el fijismo rutinario de las estructuras parroquiales en general y de la A.C. en particular, son algunas de las causas que generaron el crítico deterioro de un movimiento que entre los años 30 y 50— logró no sólo formar, sino también canalizar la presencia del laicado en la Iglesia Argentina.

Los movimientos de A.C. especializada pudieron configurar un tono importante dentro del cuerpo eclesial pero, en parte por los motivos apuntados y, en parte, por sucesivas radicalizaciones de la Jerarquía y del laicado que militaba en ellos, se desintegran con rapidez. Es en los movimientos de A.C. especializada en donde se plantea de un modo agudo el dilema *conciencia creyente-institución*.

Surgen sucesivos intentos de resucitar la A.C., hasta el punto que pareciera imposible *crear* o *inventar* algo nuevo. Mientras el Episcopado realiza todo tipo de esfuerzo por revitalizarla, los laicos que militan en ella se plantean, cada vez más vigorosamente, las exigencias de un *compromiso temporal*. Se llega así a un problema insoluble —aun no definido claramente—. En efecto, el Episcopado sostiene la distinción de León XIII entre Iglesia y Estado como *sociedades perfectas*. La A.C. —como institución— recibe *mandato* de la Jerarquía, constituyéndose en *brazo oficial* de la misma. Si los laicos que militan en ella asumen un *compromi-*

so temporal, están expresando a la misma Jerarquía y comprometiendo a la Iglesia ante el Estado y la sociedad temporal. Para evitar esta situación, las normas de la A.C. prohíben —por ejemplo— las afiliaciones políticas de sus militantes. Es un problema análogo al que se plantea a presbíteros y religiosos en lo que se refiere a sus acciones en el campo temporal. No será momento de plantearse de un modo serio: si una Iglesia quiere servir al Pueblo, colaborar en su liberación, ¿no debe asumir como conjunto ciertas opciones políticas? ¿No ha llegado la hora de sacudirse de un *liberalismo equilibrista* y comprometerse seriamente con aquellos a quienes se desea servir de un modo peculiar?

●● Visión panorámica

La situación descripta acerca de la A.C. afecta en mayor o menor medida a otras instituciones y movimientos apostólicos laicales. Se reacciona cada vez más contra todo lo que tenga visos de fuerte institucionalización. Entra en crisis el concepto de apostolado que antes caracterizaba a los grupos laicales. Apostolado entendido como cierto *proselitismo* o *conquista*. La apertura a una inserción intensa en lo temporal critica tal intelección de la tarea del laico en la Iglesia y en el mundo. Se pasa más bien a los conceptos de *misión*, *servicio*, *compromiso* y *encarnación*.

Como resultado de las crisis enunciadas en las distintas instituciones laicales se genera un éxodo de muchos laicos lúcidos y representativos. Exodo no de la Iglesia en cuanto tal, pero sí de una militancia institucionalizada. Quienes permanecen en las instituciones, o bien continúan el impropio esfuerzo de *resucitarlas* sin resultado, o bien, se instalan aceptando el "statu quo" en orden a mantenerlas. Entre los que abandonaron la militancia jerárquicamente organizada hay quienes asumieron compromisos de un modo individual atomizándose su presencia y quienes se organizaron en pequeños grupos, rodeados de cierta clandestinidad exigida por la fuerte acción crítica contra el *desorden establecido*. Consecuencia del proceso descripto es la falta de una presencia fuerte, coherente y decisiva del laicado dentro del conjunto eclesial, al menos momentáneamente.

Para completar el panorama realizado, deberíamos analizar los Cursillos de cristiandad, la masa del laicado práctico no militante, los grupos de juventud que se orientan cada vez más decididamente hacia un trabajo de bases, la presencia de laicos en sindicatos y universidades, temas estos que no podemos considerar más detenidamente en esta oportunidad.

Concluyendo, debemos afirmar que, coexistiendo con la crisis y carencias enunciadas, se percibe un *creciente compromiso* a nivel personal y pequeño grupal. Compromiso orientado hacia el mundo, que configura una presencia más viva de la Iglesia en lo temporal, a pesar de que aún no se hayan encontrado los caminos para llevarlo a cabo de modos estables y coordinados. Se encuentran laicos intensamente jugados en el proceso de liberación y muchos matrimonios jóvenes que emigran hacia zonas marginales, para desarrollar en ellas su presencia profesional de un modo comprometido. Hay motivos de esperanza.

VII. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD

EL último Sínodo ha planteado el problema de la *unidad* entre el Sumo Pontífice y los Episcopados nacionales y de estos entre sí. Eso equivale a plantear el problema de la *unidad* entre la *Iglesia central* en Roma y las *Iglesias locales* o particulares. ¿Cómo podrán las Iglesias nacionales reunir sus propias diferencias? ¿Cómo podrá el Centro asumir, en una *unidad orgánica* y diferenciada, a las Iglesias locales o periféricas?

Pero el problema de la *unidad* —impostado a un nivel universal— se traslada a cada Iglesia nacional: ¿cómo podrá cada Iglesia nacional realizar una *unidad* que asuma o integre las diferencias internas sin eliminarlas?

Este es un problema de fondo de la Iglesia argentina. Otro problema de fondo es: ¿cómo pasará ella a integrarse en la *unidad* de la Iglesia continental? Problema al cual no hemos aludido en estos apuntes.

El problema de la realización de la *unidad interna* de la Iglesia enfrenta una situación típica, una situación que se caracteriza por *marchas* y *retrocesos*, pasos en una dirección y en otra, *incoherencia* o *inconstancia* en las decisiones asumidas. Esto da la sensación de un cuerpo eclesial argentino algo *dislocado*, con grupos y sectores notablemente *desintegrados* entre sí.

● Hacia una toma de conciencia de los "condicionamientos"

Uno de los condicionamientos de esa falta de *unidad* es la *ausencia* de *unidad* en el país entero. En la Iglesia repercuten las contradiccio-

nes en que se desenvuelve la nación. Sería oportuno que la Iglesia fuese consciente de que ella carga con esas contradicciones y que lúcida y serenamente las asumiera.

Otro de los condicionamientos reside en el hecho de que —en la actualidad— no se marca una línea dominante. La Iglesia no es —en este momento— predominantemente conservadora, ni liberal, ni revolucionaria popular. Esto origina una falta de inclinación hacia uno u otro proyecto. Es una Iglesia que, hoy, no opta por ningún proyecto. Pero no habría que contentarse con esta constatación sino intuir o detectar cómo se presentará el futuro. La historia reciente nos muestra que hasta concluido el Concilio fue más bien una Iglesia conservadora; en el período inmediatamente postconciliar dominó —no suficientemente— una línea liberal, progresista, de modernización y renovación; últimamente, comenzaron a acentuarse —sin haber logrado un dominio suficiente como para producir una inclinación del conjunto del cuerpo eclesial— las corrientes de orientación socio-política, revolucionaria y popular.

Si contemplamos los sectores del Pueblo de Dios, tampoco encontramos sectores que dominen o inspiren de un modo constante la marcha de la Iglesia. A veces es el Episcopado quien conduce el proceso; otras veces éste retrocede ante la fuerza creciente de un presbiterado que se organiza. Los religiosos y religiosas en crisis internas un tanto domésticas parecen más bien ausentes. Lamentablemente al laicado no se hace sentir de un modo suficiente, lo que constituye una de las deficiencias de la Iglesia argentina.

●● Hacia la unidad

Desde tal situación real hay que realizar una unidad, estableciendo muchos lazos de unidad: internos a los sectores del Pueblo de Dios y de éstos entre sí; entre los grupos diferenciados ideológicamente; dentro del conjunto nacional, de la Iglesia con el Pueblo; más allá de nuestras fronteras, de la Iglesia y el país con las Iglesias y naciones de la Patria Grande. ¿Cómo realizarlos? La respuesta debería ser meditada, analizada, detallada y discutida, pero, como siempre es más fácil cómo no ha de realizarse, podríamos enumerar —apenas enunciándolas— algunas dimensiones negativas —que se tornan, no obstante, positivas— de la unidad:

No creer que la unidad será realizada satisfactoriamente de hoy para mañana. No es algo hecho, dado, sino una tarea a realizar penosa-

mente como la paz. La unidad —en perspectiva eclesial— es un bien escatológico que se va construyendo ya, en el hoy del tiempo fecundado por la esperanza.

No considerar la unidad como un fin en sí misma, sino que ella es expresión del fin. El fin de la comunidad eclesial podríamos formularlo como un dejarse conducir por el Espíritu hacia la perfecta comunión con Dios y con los hombres, es decir, hacia la santidad. A medida que va realizándose en el tiempo esa comunión, crece en visibilidad su manifestación que es la unidad. En la santidad hace su epifanía la unidad perfecta.

No olvidar que la Iglesia, una y santa —en cuando aún peregrina en la historia—, asume la defectibilidad, el pecado de sus miembros. Pecado que es siempre *ausencia de comunión* y, por tanto, *causa* de desunión. Iglesia santa y aún comunidad de pecadores: Iglesia una que todavía alberga desunión.

No “mentir” la unidad eclesial al querer hacerla pasar por una mera yuxtaposición pacífica de personas, lo que sería *superficializarla*. No anular la diversidad, ni temerla: la unidad eclesial no se establece a través de una identidad de inteligencias o ideologías, sino que es constituida por el Espíritu que infunde la caridad de Dios en los hombres, creando así lazos indelebiles incapaces de ser afectados por ningún tipo de diferencias (temperamentales, raciales, ideológicas o sociales). El es quien hace surgir la unidad, que es la expresión visible de lo que internamente es vivido como *comunión* por la caridad.

No pretender, por tanto, una unidad que sea *uniformidad*, sino que haga asumir las diferencias y constituirse desde ellas.

No pensar, por consiguiente, que ella puede ser realizada por el simple dictado vertical de normas, sino a través de un diálogo que es mutua crítica y lucha.

No imaginar que podrá ser realizada, una satisfactoria unidad de la Iglesia, sin asumir conscientemente —en alguna forma— las contradicciones del país.

Finalmente, no desesperar nunca, sino hacer crecer continuamente la *grandeza de ánimo* —magnanimidad— para acometer perseverantemente el esfuerzo que exigen los desafíos del presente histórico.

(1) DUSSEL, Enrique D., *«Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina»*, Ed. Estela-Icpal, Barcelona, 1966, págs. 38-39.

(2) El mantenimiento del Patronato hasta 1966, ha posibilitado un cierto manejo de la Iglesia por parte del Estado, a la vez que se verifica un lugar de privilegio de la primera dentro del segundo. En este ámbito subsisten aún hoy, una serie de ambigüedades que impiden o dificultan relaciones claras entre ambos.

(3) Esta «generación católica del 80» está constituida por hombres provenientes de la oligarquía colonial, influenciada años antes, por el pensamiento hispano y el del Pbro. Llorente de las Cortes de Cádiz, a través de la actuación en nuestro medio de hombres como Valentín Gómez, el Deán Funes y Julián Segundo de Agüero. Se oponen a la «generación liberal del 80» en razón del anticlericalismo galo que ésta profesa, coincidiendo —no obstante— en los ideales de progreso y modernización.

(4) Por *desarrollismo* entendemos aquellas concepciones que llevan a «propiciar soluciones simplemente modernizantes, destinadas a perfeccionar y hacer más eficiente el sistema social imperante sin alterar substancialmente. Tal tipo de concepción ha inspirado en América Latina la puesta en práctica de políticas económicas y sociales que han colocado todo el énfasis en la evolución del actual sistema. A lo más se ha llegado a propiciar una serie de reformas tendientes a acelerar la transición de un tipo de sociedad pre-industrial a otro tipo de sociedad capitalista moderna. Los que así piensan y actúan hablan de los países latinoamericanos como países «en vías de desarrollo», en «proceso de desarrollo», como de «sociedades de transición». Tomamos esta descripción de «Juventud y cristianismo en América Latina», Documento final del Seminario sobre «Visión cristiana de la formación social de la juventud en Latinoamérica», realizado bajo los auspicios del Departamento de Educación del CELAM, Bogotá 18-24 de mayo de 1969, Ed. Indo-American Press Service, Bogotá 1969, pág. 16.

(5) En el III Concilio Limeño (1582-83) convocado por San Toribio, los Obispos renuevan su título de *Protectores de los Indios* y enfatizan la defensa de los «más pobres: los indios, negros y niños». Cfr. DUSSEL, Enrique D., op. cit. 62-63.

(6) Si dejamos de lado las élites —ya analizadas precedentemente— deberíamos hacer mención de la numerosa clase media católica que se orienta predominantemente hacia las tesis de corte liberal, aunque en los jóvenes de este origen social se perciben numerosos acercamientos hacia una línea popular y una minoría se distribuye entre los restantes grupos.

Una de las lagunas de estos «Apuntes» reside en no haber realizado un análisis detenido de la clase media y del católico medio. Habría que haber estudiado también el fenómeno de las migraciones europeas que pasan a formar luego la clase media, en la que se origina —a fines del siglo pasado— el Partido Radical como lucha política contra la oligarquía nativa.

(8) Usamos este término para designar a la Jerarquía eclesiástica; elección un tanto arbitraria que no quiere significar que la Jerarquía sea —ella sola— la Iglesia oficial, ni siquiera el sector más importante desde cualquier punto de vista. Es decir si nos ubicamos en la perspectiva de analizar la vitalidad y el dinamismo de la Iglesia argentina, son más importantes las bases y los niveles intermedios (por ejemplo, los grupos presbi-

teriales y laicales). No obstante, como deseamos analizar más detenidamente la actitud de la Iglesia ante el Concilio, Onganía y Medellín, bajo este ángulo cobra importancia examinar el comportamiento de la Jerarquía. Ella está llamada a tener una función principal en el ámbito de la construcción de una *unidad eclesial* que pasa por las diferencias y contradicciones existentes en las bases, al tiempo que su palabra posee un peculiar carácter magisterial. Por lo demás, para un examen de los grupos sacerdotales y laicos ubicados en la línea de *protesta social y revolución liberadora*, puede verse una conferencia de Lucio Gera próxima a ser publicada por el Departamento de Seminarios del CELAM.

(9) Declaración Pastoral del Episcopado Argentino, *«La Iglesia en el período post-conciliar»*, *«Criterio»*, N.º 1501, págs. 417-421.

(10) Ib. III, 1), loc. cit., pág. 421.

(11) Ib. I, 1), loc. cit., pág. 418.

(12) Ib. III, 3), loc. cit., pág. 421.

(13) Un comentario de este acto puede encontrarse en la Revista *«CIAS»*, N.º 189, Buenos Aires, Diciembre 1969. Y también en *«Criterio»*, N.º 1585-86, extraordinario de Navidad, 1969.

(14) Cfr. DEVOTO, Mons. Alberto, *«La Iglesia y el momento político»*, carta pastoral del Obispo de Goya del 28 de julio de 1966, *«Criterio»*, N.º 1506, pág. 618; QUARRACINO, Mons. Antonio, Carta pastoral del Obispo de Nueve de Julio, *«Criterio»*, N.º 1508, pág. 704; TORRES, Mons. Pedro E., Declaración del Obispo de Catamarca, *«Criterio»*, N.º 1508, págs. 703-704.

(15) Cfr. el *«Comunicado del Arzobispado de Córdoba»* referido a la huelga de hambre estudiantil en la parroquia de Cristo Obrero, *«Criterio»*, N.º 1508, págs. 702-703; PLAZA, Mons. Antonio J., Carta pastoral del Arzobispo de La Plata, *«Criterio»*, N.º 1559, pág. 834; ARAMBURU, Mons. Juan C., Comunicado del Arzobispo Coadjutor de Buenos Aires acerca de las intervenciones de los Presbíteros en cuestiones de orden económico-social y —sobre todo— político, *«Criterio»*, N.º 1567, pág. 130. Este comunicado de Mons. ARAMBURU fue revisto en una declaración emitida con posterioridad a un diálogo que sostuvo con el grupo de sus sacerdotes que pertenece al Movimiento para el Tercer Mundo, ver *«Iglesia Latinoamericana, protesta o profecía?»*, Ed. Búsqueda, Buenos Aires 1969, págs. 132-133.

Respecto de las declaraciones episcopales motivadas por los sucesos de Mayo y Junio de 1969, puede verse el suplemento de la obra precedentemente citada, y también *«Cuadernos de Marcha»*, Montevideo, N.º 27, Julio de 1969.

(16) *«Declaración del Episcopado Argentino»*, sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, San Miguel, 21-26 de Abril de 1969. Texto oficial del Secretariado General del Episcopado Argentino, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1969, segunda edición. En adelante citamos este documento así: *San Miguel*.

(17) *San Miguel* cap. III. Pobreza de la Iglesia, pág. 23-28.

(18) Ib. Introducción, pág. 23.

(19) Ib. 1, pág. 24.

(20) Ib. 6, b), pág. 25.

(21) Ib. 5, pág. 25.

(22) Ib. Orientaciones pastorales, 4 pág. 27.

(23) *San Miguel*, cap. II. Sacerdotes, págs. 11-21.

(24) Ib. 6. Celibato sacerdotal, págs. 15-19.

(25) Por ejemplo: *el sacerdote es la plenitud*,

la realización humana más perfecta del sentido de Dios y del sentido pascual", Ib. 4., pág. 13.

- (26) Ib. Conclusiones, 2., pág. 19.
- (27) *San Miguel*, cap. IV. Justicia, págs. 29-32 y cap. V. Paz, págs. 33-36.
- (28) *San Miguel*, cap. IV. Justicia, Conclusiones, 1. pág. 29.
- (29) Ib. 2. pág. 29.
- (30) Ib. 3. pág. 29-30.
- (31) Ib. 4. a), pág. 30.
- (32) Ib. 5. pág. 30.
- (33) Ib. 9. pág. 31.
- (34) Ib. 9. pág. 31; cfr. también ib. 5. pág. 30.
- (35) «Trabajaremos por la superación de las resistencias al cambio motivadas por ignorancia, indiferencia o intereses egoístas:
- a) Con nuestra enseñanza reelaborada permanentemente para iluminar los acontecimientos, los hechos y las actitudes que gravitan en el campo social;
- b) Dando testimonios auténticos a través de gestos que configuran signos verídicos y una imagen real de una Iglesia que se renueva para el servicio del mundo;
- c) Con el ejercicio activo de la solidaridad empeñado en la promoción integral del hombre;
- d) Con el aporte de un esclarecimiento sereno y de una denuncia firme de las situaciones de injusticia».
- Ib. 7 págs. 30-31.
- (36) *San Miguel*, cap. VI. Pastoral popular, págs. 37-41.
- (37) Ib. Conclusiones, 6), pág. 41.
- (38) Ib. 1. pág. 37.
- (39) Ib. 2. pág. 38.
- (40) Ib. 1. págs. 37-38.
- (41) Ib. 1. pág. 38.
- (42) Ib. 1. pág. 38.
- (43) Ib. 2. pág. 38.
- (44) Ib. 2. pág. 38.

- (45) Ib. 1. pág. 38.
- (46) Ib. 3. pág. 38.
- (47) Ib. (encabezamiento) pág. 37.
- (48) El concepto de «Pueblo» es calificado éticamente: como portador de los valores evangélicos. Cfr. Ib. 1) pág. 40.
- (49) Cfr. Ib. 4 pág. 39; 5 pág. 39 y 1) a) y b), pág. 40.
- (50) Ib. 3. pág. 38.
- (51) «La acción de la Iglesia, no debe ser solamente orientada hacia el Pueblo, sino también, y principalmente, desde el pueblo mismo», Ib. 5. pág. 39.
- (52) Ib. 4 pág. 39.
- (53) «Criterio», N.º 1259, págs. 339 ss.; N.º 1260, págs. 378 ss.; N.º 1261, págs. 423 ss. y N.º 1262, págs. 458 ss.
- (54) «Cuncti enim per orbem sparsi fideles cum ceteris in Spiritu Sancto communicant...», Concilio Vaticano II «Constitución dogmática sobre la Iglesia» N.º 13, BAC, Madrid 1967, 4.ª ed. pág. 61.
- (55) «Fidei, spei et caritatis communitatem», ib. N.º 8, op. cit. pág. 50.
- (56) «In terris», ibs. N.º 8, op. cit. pág. 50.
- (57) «Sacramentum», ib. N.º 1. op. cit. pág. 40.
- (58) *San Miguel*, cap. XV. Pastoral de conjunto. Orientaciones pastorales, 10., pág. 70 Cfr. también, cap. V. Paz, 13., pág. 36.
- (59) Algunas reflexiones más detalladas sobre los planteos de Rosario, pueden encontrarse en la Revista «CIAS», N.º 189, Buenos Aires, Diciembre 1969.
- (60) Cfr. «Carta de 1.000 sacerdotes latinoamericanos a la Asamblea del CELAM» en «Iglesia latinoamericana, protesta o profecía», Ed. Búsqueda, Buenos Aires 1969, págs. 74 ss. y en «Signos de Renovación», Ed. Comisión Episcopal de Acción Social, Lima 1969, 2.ª ed. págs. 104 ss.
- (61) *San Miguel*, cap. VIII. Educación, Conclusiones, 1., pág. 45.

DESEA UD. LEER

- sobre las formas nuevas que puede tomar nuestra Iglesia en la realidad que vivimos en el Uruguay y América Latina?
- qué tiene que decir el mensaje cristiano sobre la nueva sociedad que buscamos?
- qué obstáculos frenan el diálogo Iglesia - Mundo?
- qué acontecimientos parecen anunciar un diálogo más cordial y profundo entre todos los que buscan la VERDAD y la JUSTICIA?

LEA

perspectivas de diálogo

redactada por el CENTRO PEDRO FABRO

suscripción 1969

diez números: año IV —números 31 al 40—) \$ 700.00
Fuera del Uruguay:

Correo ordinario U\$S 3
Correo aéreo U\$S 7
número suelto \$ 100

Ud. puede suscribirse en

- Librería América Latina
18 de Julio 2043, G (tel. 41 51 27)
- Librería APOCE
Soriano 1465 (tel. 40 61 31)
- Centro Pedro Fabro
Agraciada 2974 (tel. 2 74 66)

redacción y administración: Agraciada 2974 — (Montevideo - Uruguay)
(cheques a nombre de Andrés Assandri)

El hombre sabe por viejo, pero más sabe por viajero.

PRINCIPALES SUCURSALES, AGENCIAS Y CORRESPONSALES DE EXPRINTER S. A.

AMERICA

ARGENTINA

BUENOS AIRES . EXPRINTER, San Martín 176
BUENOS AIRES . EXPRINTER, Santa Fe 834
MENDOZA EXPRINTER, San Martín 1198
ROSARIO EXPRINTER, Córdoba 960
BARILOCHE ... EXPRINTER, Bartolomé Mitre 70
CORDOBA EXPRINTER, Rivadavia 39

BOLIVIA

LA PAZ EXPRINTER, Av. Camacho 314
COCHABAMBA . EXPRINTER, Plaza 14 de Setiembre
Nº 6143 (Este)

BRASIL

RIO DE JANEIRO EXPRINTER, Avda. Rio Branco 57A
PORTO ALEGRE . EXPRINTER, Rua das Andadas 1079
SAO PAULO ... EXPRINTER, Baao de Itapetininga 243

CHILE

SANTIAGO EXPRINTER, Agustinas 1074
VALPARAISO ... EXPRINTER, Prat 895
PUERTO VARAS . EXPRINTER, fente Hotel Puerto Varas

ESTADOS UNIDOS

NEW YORK ... EXPRINTER, 500 Fifth Av.
LOS ANGELES .. EXPRINTER, 412, West 6th Street
CHICAGO EXPRINTER, 191 North Michigan Ave
HOUSTON EXPRINTER, Mellie Esperson Blog

PERU

LIMA EXPRINTER, Av. Nicolás de Pierola 805
CUZCO EXPRINTER, Plaza Regocijo 189

PARAGUAY

ASUNCION INTER-EXPRESS, Estrella 553

MEXICO

MEXICO EXPRINTER DE MEXICO S. A. Ave.
nida Morelos 98-201

COLOMBIA

BOGOTA EXPRINTER, Carrera 6ª Nº 14-64

VENEZUELA

CARACAS EXPRINTER, Avda. Urdaneta 10



SERVICIO MUNDIAL DE VIAJES

SARANDI 700

TELEFS.: 9 55 01 - 9 06 06

MONTEVIDEO - URUGUAY

américa latina

librería-editorial-distribuidora — TEL. 41 51 27 — Montevideo-Uruguay

ahora en su nuevo local: 18 de Julio 2089

NOVEDADES Y REEDICIONES:

- Una moral para nuestro tiempo — Marc Oraison
- Revolución marxista y progreso cristiano — Diez
- La China ¿tener mundo? — René Dumont
- Ciencia y Cristo — Pierre Teilhard de Chardin
- Fenomenología y religión — Henri Duméry
- La nueva secularidad — Luis Maldonado

Y TAMBIEN DISCOS



Una **NUEVA** editorial
para una **NUEVA** realidad
con **NUEVOS** títulos y autores
anuncia
sus primeras ediciones:

- **LA EDUCACION COMO PRACTICA DE LA LIBERTAD**
por **PAULO FREIRE**.

- **CONCIENCIA Y REVOLUCION** (Contribución al proceso de concientización del hombre latinoamericano).

5 ensayos escritos por **Ricardo Cetrullo, S. J., el Padre Gilbert, Julio de Santa Ana, Híber Conteris y Julio Barreiro.**

- **EL IMPERIO ROCKEFELLER: AMERICA LATINA.**

Documentos. Publicados por acuerdo especial con NACLA. (North American Congress on Latin America).
Con Prólogo de **Paulo Schilling.** Edición ilustrada.

- **RELIGION: OPIO O INSTRUMENTO DE LIBERACION?**
por **Rubem A. Alves.**

Haga sus pedidos a:

TIERRA NUEVA

Pza. Cagancha 1342, p. 1, of. 6 — Cables: Oikoumene — Tel. 98.36.62
Montevideo, Uruguay



FUNDACION DE CULTURA UNIVERSITARIA

erigida por el CENTRO ESTUDIANTES DE DERECHO

edición — distribución — librería — promoción cultural

en el Hall de la Universidad (LIBRERIA DE LA UNIVERSIDAD), en 25 de mayo 537 y en la Casa de la Universidad en Paysandú, un mismo servicio, sin fines de lucro, para los universitarios y los buenos lectores.

DESTACAMOS:

APROXIMACION A GABRIEL GARCIA MARQUEZ, José Miguel Oviedo, Hugo Achugar y Jorge Arbeleche — HOMENAJE A ANTONIO MACHADO, selección de trabajos consagrados y aportes originales de autores uruguayos — QUEVEDO: AGONIA Y DESAFIO, Alejandro Paternain — EL REALISMO POLITICO DE MAQUIAVELO, Alberto Ramón Real — PENSAMIENTO Y ACCION EN VAZ FERREIRA, Diana Castro y Mauricio Langón — LEGITIMIDAD, APOYO Y PODER POLITICO, Carlos Real de Azúa — Y TODOS LOS LIBROS UNIVERSITARIOS URUGUAYOS.

ido-c

IDO-C Uruguay

Canelones 1486

Montevideo

Tel. 4 79 02

¿QUE ES IDO-C?

Un Centro ágil, independiente, objetivo,
formado por 140 expertos del Concilio,
para:

- mantener vivo el espíritu conciliar en todo el mundo
- aumentar la comunicación horizontal en la Iglesia
- suministrar información y documentación sobre los problemas planteados a la Iglesia de hoy, para preparar la Iglesia de mañana.

mensaje

Una revista mensual dirigida por un grupo de jesuitas y laicos chilenos que busca entablar un diálogo serio y abierto con todo hombre y grupo social que anhele más justicia, verdad y fraternidad en América Latina y el mundo.

Una reflexión crítica y renovada sobre la actualidad, inspirada en la Buena Nueva que Cristo trajo a la tierra, y deseosa de encontrar caminos de solución a los muchos problemas que inquietan hoy a los hombres y a los pueblos.

EN CADA EDICION

- la actualidad nacional e internacional
- artículos de fondo
- signos de los tiempos
- teatro, cine, libros
- documentos

NUMEROS ESPECIALES

- 1962 Revolución en América Latina (agotado)
- 1963 Reformas revolucionarias en América Latina
- 1965 Integración de América Latina
- 1966 La Iglesia en el mundo de hoy
- 1968 Violencia en América Latina

ALGUNOS TEMAS TRATADOS EN 1969

¿Qué pasa en la Iglesia?, Arturo Gaete — Perú y el fin de la guerra fría en América Latina, Claudio Véliz — Problemas actuales del sacerdocio en América Latina, Michel de Certeau — "Cien años de soledad", Hernán Larraín — Juventud, política y revolución, Raúl Gutiérrez Valenzuela — Religiosidad y agnosticismo de Antonio Machado, Martín Panero — Revolución y Derecho, Eduardo Novoa Monreal — Brasil: una dictadura singular, Marcio Moreira Alves — Universidad y Junta militar en el Perú, Manuel Lajo L. — La Universidad y el desarrollo en América Latina. Dom Helder Camara — Ruptura de la Democracia Cristiana, José Joaquín Brunner — América Latina y la visita del Gobernador, Claudio Véliz — La reforma universitaria en un contexto de subdesarrollo y dependencia, Osvaldo Sunkel — Tensiones y conflictos en España, Abraham de Peñafiel — Cohetes nucleares: hacia la igualdad y la negociación global, Alain Joxe — Argentina: la nueva oposición, Abraham Santibáñez — Paraguay: Universidad, Iglesia y Estado, I. S. A. — Brasil: asesinato de un sacerdote, O. D. A.

SI UD. DESEA...

- recibir un ejemplar gratis
- suscribirse a la revista MENSAJE

DIRIJASE A

Librería América Latina, Avda. 18 de Julio 2089, Montevideo.

TARIFAS DE SUSCRIPCION (o su equivalente en moneda nacional)

	1 año	Estud. univers.	2 años
Ordinaria	US\$ 7	US\$ 3,5	US\$ 13
Aérea	9	5,5	17

PRECIO DEL EJEMPLAR: US\$ 0,75

PRECIO DEL Nº ESPECIAL: US\$ 1



althusser

"Los escritos teóricos de Althusser y sus discípulos constituyen, a no dudarlo, el acontecimiento más polémico de la última década en el campo de la filosofía marxista...

El objetivo de lo que sigue es exclusivamente exponer las tesis centrales de Althusser, evaluar su alcance en el conjunto de la tradición marxista (y a veces fuera de ella) y examinar en principio su eventual plausibilidad y consistencia. A estos efectos, junto con la presentación de las tesis de Althusser y de su incidencia, se harán observaciones acerca de las críticas que han merecido, y se indicará el valor que éstas pueden tener; lo mismo se hará con las respuestas de Althusser a sus críticos, sin perjuicio además, de introducir por nuestra parte otras consideraciones".

JAVIER SASSO (Montevideo)



el pecado original como resacralización del sexo y la sabiduría

"La infidelidad a Yavé —ese Dios del Sinaí, único y asexual— comportaba la vuelta a los dioses —parejas, dioses sabios, transfigurados en hierofanías telúricas, cósmicas y culturales. No podía ser de otra manera, vista la experiencia religiosa universal y la originalidad, difícil de conservar de la desmitologización bíblica. Si, como remarcamos en otro lugar, la ciencia y la sexualidad son cualidades autónomas, y por tanto profanas, en el hombre, el retorno a Baa! y su panteón significaba una alienación de algo propio. Era una **resacralización** desviada, que ataba a poderes sagrados extraños a la experiencia salvífica de Israel".

J. SEVERINO CROATTO CM (Buenos Aires)



En la actualidad existen dos formas de interpretar el fenómeno del subdesarrollo. La primera lo concibe como un simple **atraso** de la sociedad —en todos los aspectos, pero principalmente en lo económico— respecto de otras naciones que se suponen más adelantadas. La segunda lo considera en cambio como un **proceso histórico** surgido a partir de la expansión del capitalismo industrial hacia las regiones que hoy en día constituyen el Tercer Mundo.

Esta segunda interpretación afirma que una de las causas determinantes de la descomposición de las sociedades tradicionales no europeas, y su consiguiente transformación en sociedades **contradictorias**, se debe a las diversas formas de colonialismo que han acompañado al desarrollo capitalista. Así, por ejemplo, se puede observar que la historia de América Latina es una sucesión ininterrumpida de diversas formas de dominación colonial. Nuestra evolución histórica se ha dado dentro de un esquema "centro-periferia", que ha determinado un desarrollo creciente de las diversas metrópolis que se han sucedido en la dominación imperial y un subdesarrollo concomitante de la periferia.

La primera concepción del subdesarrollo proviene del mundo desarrollado y lleva a propiciar soluciones simplemente modernizantes, destinadas a perfeccionar y a hacer más eficiente el sistema social imperante sin alterarlo sustancialmente. Tal tipo de concepción ha inspirado en América Latina la puesta en práctica de políticas económicas y sociales que han colocado todo el énfasis en la evolución del actual sistema. A lo más se ha llegado a propiciar una serie de reformas tendientes a acelerar la transición de un tipo de sociedad pre-industrial a otro tipo de sociedad capitalista moderna. Los que así piensan y actúan hablan de los países latinoamericanos como dos países "en vías de desarrollo", "en proceso de desarrollo", como de "sociedades de transición".

(...)

Tal concepción, y el lenguaje que utilizan aquellos que la sustentan, es mistificadora: impide comprender la responsabilidad y, por tanto, actuar eficazmente sobre ella. En el fondo, ella favorece el statu quo y a los que con él se benefician.

Frente a esta concepción, los cientistas sociales latinoamericanos han reaccionado en los últimos años. En su gran mayoría ellos participan de la segunda concepción del subdesarrollo, antes señalada. Esta reacción ha coincidido con el fracaso de las políticas desarrollistas puestas en práctica en América Latina.

Es un hecho irrefutable que América Latina se encuentra en un **proceso de subdesarrollo**, en el cual las contradicciones del sistema imperante aumentan sin cesar. El subdesarrollo, en cuanto característica propia de un sistema capitalista dependiente, engendra tales contradicciones que hace imposible el desarrollo de la sociedad sin una reversión del rumbo histórico de la misma.

Las contradicciones internas de un continente subdesarrollado se manifiestan tanto a nivel estructural (desequilibrios estructurales), como en el desajuste existente entre la conciencia social y las estructuras imperantes: la sociedad no quiere ser lo que es y no puede ser lo que quiere. Estas contradicciones internas son en gran parte reflejo de las que existen dentro del marco capitalista mundial.

La dependencia externa distorsiona el proceso histórico de América Latina, no sólo tiene dimensiones internacionales, sino que se manifiesta también a nivel nacional, regional y local. La colonización externa es ejercida mediante la colonización interna: los grupos dominantes se sienten más solidarios del centro imperial, que les asegura su predominio económico y político, que del pueblo al cual dominan.

(...)

Todo lo cual nos muestra que en América Latina existe una sociedad represiva (en el sentido más amplio y moderno del término), donde predomina la violencia hecha "orden", sociedad contra la cual se rebelan cada vez más y con más fuerza las clases oprimidas y, en especial, algunos sectores de la juventud.

JUVENTUD Y CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA / documento final del seminario sobre "Visión Cristiana de la Formación Social de la Juventud en Latinoamérica", realizado bajo los auspicios del Departamento de Educación del CELAM, Bogotá, 18 a 24 de Mayo de 1969.

sumario

- 1 Carta del Editor

perspectivas

- 3 Ciencia y filosofía en América Latina
—una aproximación histórica— **Alberto Methol Ferré**
- 17 La Universidad según Darcy Ribeiro **Pierre Furter**

encuentros

- 22 El golpe más duro **Alberto Bayley Gutiérrez**
- 24 La hora de los hornos **Jorge Abelardo Ramos**

situaciones

- 27 América Latina: Abriendo la década (**Luis H. Vignolo**)

lecturas

- 30 Ernesto Cardenal: "Salmos" (**DU**) — Indalecio Liévano Aguirre: "Bolivarismo y monroísmo" (**CHU**) — Robert Nisbet: "La formación del pensamiento sociológico" (**AMF**) — INDICE.

informe: argentina - pueblo, iglesia, poder

- 36 "Revolución Argentina" y crisis de la democracia" **Ignacio Palacios Videla**
- 53 El peronismo, sus luchas y su futuro **Norberto Habegger**
- 59 Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina **Lucio Gera Guillermo Rodríguez Melgarejo**
-