

MODERNIDAD EN COLOMBIA*

Rubén Jaramillo Vélez

Profesor Departamento de Filosofía Universidad Nacional.

Resumen: En esta conferencia se plantean algunos de los rasgos característicos de la modernidad como el espíritu de crítica y la tendencia hacia la autonomía, que se ponen en relación con la moralidad, comparando las consecuencias éticas del catolicismo y de la reforma protestante, en cuanto éstas sirven a la conformación del hombre moderno, en especial en los aspectos de responsabilidad y trabajo y cómo estos elementos repercuten en el establecimiento del capitalismo. La contrarreforma en España asume algunas formas que son características de las sociedades premodernas; por esa vía se trasladan a América, por la acción de la Iglesia, comportamientos morales asociados a este tipo de sociedades. Finalmente se expone la idea de la secularización de la sociedad y de algunas formas de asumir el deber usuales en nuestro país.

Palabras clave: Moral, religión, modernidad.

This conference will relate some of the characteristic features of modernity -such as the critical spirit and autonomous tendency-, with morality. It will compare the ethical consequences of Catholicism and the Protestant Reformation, inasmuch as these help to shape the modern man, especially in the aspects of responsibility and work, and how these elements have repercussions on the Capitalist establishment. The Counter-Reformation in Spain assumes some forms that are characteristic of premodern societies; these moral behaviours are then transferred to America, by means of the Church. Finally we will propose the idea of the secularization of society and some of the ways of assuming duty that are common in our country.

Quisiera comenzar recordando una consideración del ingeniero antioqueño e ideólogo liberal Alejandro López, quien tras su experiencia en Inglaterra, en donde realizaría sus estudios, observó con mucha detención la idiosincrasia, la mentalidad de los colombianos y, quizás por haber vivido en un país en donde a partir del

siglo XVI, desde la ruptura de Enrique VIII con Roma, se había consolidado un arquetipo de ethos secular particularmente eficaz en relación con el ascenso de la modernidad, percibió esta deficiencia, la ausencia entre nosotros de una ética laica, secular. Quisiera comenzar por aquí, porque terminaré citando el comentario de un

* Conferencia dictada dentro del Programa de Educación Continuada del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional el 28 de agosto de 1997

sacerdote jesuita en el cual éste manifiesta la conciencia de la misma carencia, llega a las mismas conclusiones a que llegara aquél y que formularía en su célebre libro *Problemas Colombianos* publicado en 1927.

Sin embargo, será necesario primero detenernos un momento en el acontecimiento mismo de la modernidad, porque en su definición se encuentra ya este momento de la secularización.

En un libro de Jürgen Habermas publicado originalmente en 1985, que se tradujo al español dos años después y últimamente se ha estado leyendo y discutiendo mucho entre nosotros: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, él comienza retomando la reflexión de dos pensadores alemanes que se ocuparon expresamente del asunto: Hegel, a comienzos del siglo XIX, y Max Weber, cien años más tarde.

Lo de Weber ya es un tópico de la ciencia social contemporánea. Se refiere al «desencantamiento» que acompaña al proceso de secularización de la experiencia del hombre occidental, y a la racionalización progresiva de las relaciones interpersonales que le es inherente, todo lo cual se incorporaría, desde la perspectiva del materialismo histórico, a un análisis muy lúcido de su discípulo Georg Lukacs en su célebre y ya clásico ensayo sobre el fenómeno de la «reificación» o cosificación de las mismas, característico de la moderna sociedad capitalista.

En cuanto a Hegel, en su caso se trata de una toma de conciencia a raíz del acontecimiento que él considerara el último momento definitorio de la modernidad, la revolución francesa. Por ello Habermas recuerda los eventos históricos que resultaron decisivos para la implantación de lo que aquél consideraba el principio de la modernidad: la subjetividad.

La modernidad, cuyo principio rector es, según su consideración, la subjetividad, comporta cua-

tro connotaciones. En primer lugar el individualismo. Dice Hegel que en el mundo moderno «la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones». Esto frente al tipo de existencia no individualista de la etapa premoderna, la forma de existencia gregaria característica de la Edad Media.

En segundo lugar, el derecho de crítica. Por eso para Hegel la edad moderna es una edad precaria, por ser una edad autocrítica. De manera bien característica, los pensadores de la modernidad son, en efecto, críticos de la misma, lo que por ejemplo resulta bien peculiar de un Juan Jacobo Rousseau, tal y como lo ha recordado recientemente Marshall Berman en ese libro que tanto se ha leído últimamente entre nosotros, *Todo lo Sólido se desvanece en el aire*. El derecho de la crítica implica que el principio del mundo moderno «exige que aquello que cada cual ha de reconocer se demuestre como justificado».

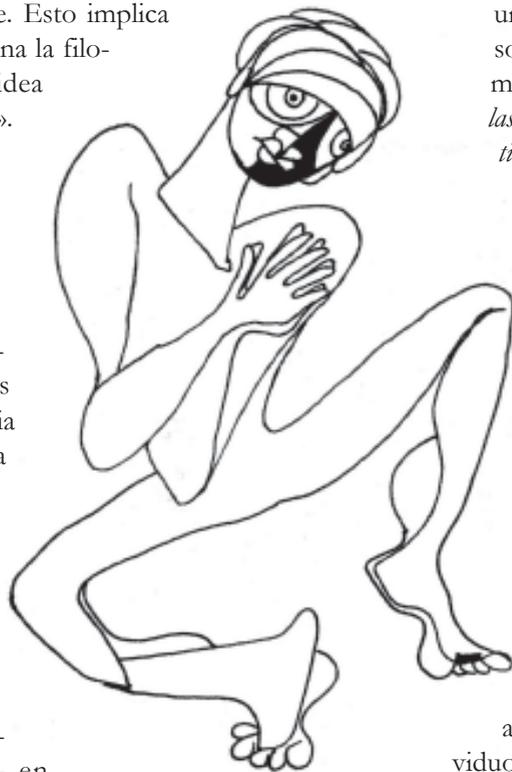
Ya en una nota de pie de página de la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* lo había formulado Kant cuando decía: «Nuestra época es la propia de la crítica a la cual todo ha de someterse. En vano pretenderán escapar de ella la religión por su santidad y la legislación por su majestuosidad, que excitarán entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede soportar su examen público y libre». Esto quiere decir que la época moderna está sometida a la crítica, que ella no se legitima de antemano en forma finisecular o trascendente – en el sentido premoderno de la justificación teocrática o religiosa– sino que debe fundamentar siempre de nuevo y a partir de ella misma su legitimidad.

En tercer lugar postula Hegel como una característica de la modernidad la autonomía de la acción: «Pertenece al mundo moderno el que queramos servir de fiadores de aquello que hacemos».

Y por último menciona él también como un elemento de la modernidad la propia filosofía idealista. A la filosofía de la subjetividad, cuya plenitud se alcanza con el idealismo alemán, que fue un resultado secular de la reforma protestante, un asunto del cual era Hegel particularmente consciente. Esto implica que en la edad moderna la filosofía «aprehenda la idea que se sabe a sí misma».

Me parece importante plantear esto en primer lugar porque si de lo que se trata es de pensar las relaciones entre moralidad y modernidad, y si partimos de constatar la carencia de un ethos, de una moral secular entre nosotros, probablemente debemos constatar igualmente una «deficiencia», una carencia de modernidad —o una «modernidad postergada»— en nuestro país, tal y como lo hemos venido sosteniendo en diferentes escritos durante los últimos años.

Resulta necesario entonces plantear desde el principio —ya que nos hemos referido a la reforma como uno de los momentos fundadores de la modernidad y del desarrollo de la subjetividad moderna— una contraposición entre las consecuencias éticas de aquella y el comportamiento moral propio del catolicismo, en particular del catolicismo hispánico e hispanoamericano de la contrareforma.



Las consecuencias éticas de la Reforma han sido estudiadas por grandes investigadores del asunto, principalmente por Max Weber, en sus ensayos publicados hacia 1905: *El Protestantismo y la Ética del Capitalismo*; o por Ernst Troeltsch, contemporáneo de Weber y también un gran conocedor del asunto, sobre todo en una obra monumental: *Las Doctrinas Sociales de las Diferentes Iglesias y Grupos Cristianos*, así como en un ensayo intitolado *La Significación del Protestantismo para el Mundo Moderno* (1911).

Dentro de los aportes de la reforma protestante al campo de la ética se debe destacar en primer lugar el sentido de la responsabilidad individual. Hegel dijo de Lutero que fue «el primero que pensó que el hombre debía ser libre por sí mismo». El problema de la salvación se convirtió en efecto con la reforma en asunto de cada uno: es el individuo el que a partir de entonces ha de asumir directamente, sin la intermediación del sacerdote, la tarea de su salvación.

En el caso del individuo Lutero era este el drama de su vida. Lo que por encima de todo motivaba a Martin Lutero era el temor a la condenación eterna, salvarse constituía su gran anhelo, su obsesión. Inclusive existe un trabajo psicoanalítico muy significativo, una sicobiografía intitolada *El joven Lutero* cuyo autor es Erik Erikson —un eminente discípulo de Freud que acaba de morir nonagenario el año pasado, autor de obras ya consideradas clásicas sobre la

infancia y las crisis de la adolescencia— en la que se analiza con agudeza y precisión la circunstancia familiar de las raíces, muy profundas, de su depresión, de sus fuertes sentimientos de culpa y de su neurosis.

Uno de los resultados más significativos de la Reforma fue la eliminación de la persona sacramental. A partir de entonces se consideró que los creyentes ya no necesitaban de un intermediario para relacionarse con el creador, que cada cual podía asumir a partir de sí mismo, desde el fondo de su personalidad moral y de acuerdo con lo que había afirmado San Agustín —**In te ipso habitat veritas**, en tí mismo habita la verdad— la tarea de su salvación. Ciertamente en este contexto no resulta casual el que Lutero hubiese sido un monje agustino, y que con frecuencia se haya considerado a Agustín como el primer moderno.

Al eliminar la persona sacramental Lutero proclamaría el sacerdocio universal de los fieles y el carácter invisible de la iglesia. Vale la pena recordar que algún eco de esto, con la incorporación del cuerpo de creyentes al de la Iglesia, impregnará las conclusiones del Concilio Vaticano II. A partir de entonces la substancia de la Iglesia ya no descansará en la persona de los prelados y los altos dignatarios —que por lo demás, en aquella época provenían en su mayoría de la nobleza feudal— sino en la comunidad de los creyentes, en todo aquél que habiendo sido gratificado por el espíritu santo deseara consagrarse a su servicio.

Las consecuencias revolucionarias de tales enseñanzas las extraerán los campesinos cuando siete años más tarde proclamen en su manifiesto —«Los Doce Artículos de los Campesinos de Suavia»— el derecho de la aldea a elegir a sus pastores, al considerar que todo aquél que por haber recibido del espíritu santo el don de

la gracia era justo y podía, por lo tanto, desempeñar las tareas de orientar ética y religiosamente a la comunidad, y que no se requería de un sacerdote especialmente designado desde Roma para ello. De todo lo cual resultará entonces el germen de la cultura ética moderna, el sentido de la responsabilidad individual, la autonomía, todo ello una consecuencia de haber reconocido en el individuo —en todos los hombres— esa capacidad para establecer una relación directa, inmediata, con el Creador, y por lo tanto también el derecho de leer e interpretar él mismo las escrituras, los textos sagrados.

Por ello en este contexto no podemos dejar de mencionar un acontecimiento muy significativo que se produjo durante los últimos trescientos años de la Baja Edad Media y preparó el terreno para el advenimiento de la reforma: la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares.

Este anhelo por leer los textos sagrados en la lengua del común había surgido en el seno de la burguesía, entre los habitantes de las villas medievales, y había comenzado ya en las postrimerías del siglo XII con Pedro Valdo, próspero comerciante de Lyon que se hizo traducir las escrituras a la lengua que se hablaba en la región y conmovido por la lectura del evangelio terminaría repartiendo sus riquezas y fundando un orden, los «pobres de Lyon», comunidad cuyos prosélitos propugnaban por un regreso a la práctica del cristianismo primitivo y la prédica del evangelio por parte de los seglares y las mujeres, lo que provocó la oposición de la iglesia, que terminó por declarar herético el movimiento.

Debemos entonces tener muy presentes los aportes de la Reforma a la configuración de la personalidad del hombre moderno. El sentido de la responsabilidad individual, en primer lugar. En segundo lugar el ethos del trabajo y la

secularización de las relaciones con la divinidad.

Lutero afirma que para honrar a Dios no es necesario recluirse en un convento y renunciar a la vida mundana que se puede servir a Dios realizando bien el trabajo secular, es decir cumpliendo concienzuda, y profesionalmente, con el mandato divino del oficio, la profesión a la que Dios lo llama (con-voca) a cada uno. Resulta particularmente significativo recordar que el término empleado por Lutero: **Beruf** (oficio, profesión) es la traducción al alemán del vocablo latino **vocatio** (vocación). En los verbos correspondientes a tales substantivos se explicita aún más lo que él quiso significar: *berufen* significa «ser llamado a», **advocare**.

Por ello rechaza Lutero también el celibato de los religiosos y que el individuo se deba recluir en un convento para honrar a Dios. Y, en efecto, a consecuencia de su rebelión se produjo en Alemania un masivo proceso de excomunión de frailes y monjas, convirtiéndose el monje en pastor, un individuo más próximo al común, que funda una familia, educa sus hijos y vive en medio de sus feligreses, compartiendo con ellos la cotidianidad.

La secularización descansa así, en lo fundamental, en esa «ética del trabajo» (**Berufsethos**) que luego, con Juan Calvino, posterior a Lutero en una o dos generaciones, se convertirá en la «religión del día laborable», una vinculación práctica con la divinidad y con la comunidad a través del trabajo cotidiano.

En tercer lugar y relacionado con lo anterior, se configura una actitud ética específica, eso que Weber bautizará con la expresión ascetismo intramundano: el control ascético de la vida pulsional con base en el sentido de la responsabilidad individual. Ascetismo intramundano que, como lo muestra el mismo Weber, estuvo muy vinculado al proceso de la acumulación ori-

ginaria del capital, al ascenso de la burguesía.

Pues fue a partir del momento en que el calvinismo se convirtió en la ideología de los grupos sociales que se habían estado formando durante los últimos siglos de la Baja Edad Media, ese período de la historia que con tanto acierto ha calificado José Luis Romero con el título de uno de sus libros como *La revolución burguesa en el mundo feudal* a partir del momento en que esos grupos se hicieron a esa ideología y con base en ella reinterpretaron el cristianismo en función de la legitimación de sus propios intereses, que se inició el ascenso tan vigoroso de la burguesía –y de la modernidad– en el norte del continente europeo y, desde el siglo XVII, en Norteamérica, un proceso que conduciría, por la gestación del mercado mundial, a la universalización de la historia. Por ello diría Federico Engels que la Reforma había sido la primera batalla que enfrentó a la naciente clase media con el feudalismo en Europa.

Me he detenido en todo lo anterior porque mi propósito será contrastar ese desarrollo de la modernidad con lo que sucedió en España, un país que prolongó artificialmente, si se lo observa desde la perspectiva de la Europa secular moderna, la edad media. En el caso del catolicismo y particularmente del catolicismo hispánico oficial (porque también hubo, por ejemplo, un jansenismo español en el siglo XVIII) en lugar de la responsabilidad individual se da el control jerárquico. En la España de la contrareforma se acentuó la significación de la persona sacramental –el sacerdote– y la vida cotidiana se vio impregnada de un clericalismo que desapareció en las sociedades impregnadas por los efectos de la reforma.

De la misma manera, si la dinámica de la Reforma se caracterizará por el proceso de secularización al volcar las energías morales del indivi-

duo en el cumplimiento de tareas intramundanas (por eso es que Max Weber hablará de «ascetismo intramundano»), el catolicismo hispánico —y por ende el hispanoamericano— insistirá enfáticamente en el providencialismo, la vinculación con el más allá y la intervención de éste en la vida cotidiana de los individuos.

Por eso también muchas de las prácticas y rituales del catolicismo fueron considerados, desde la perspectiva de la teología protestante, no religión sino superstición: «magia». Y por eso, inclusive en Francia, en donde se quiso aniquilar el movimiento de la Reforma con la masacre de los Hugonotes en la noche de San Bartolomé del año 1572, se produjo desde la segunda mitad del siglo XVII, a través del Jansenismo —que ha estudiado con mucha lucidez Lucien Goldman en su obra *Le Dieu Caché*— y a través del deísmo, que se inspira en la reflexión religiosa de los puritanos ingleses, desde Milton y Newton al gran filósofo John Locke, sin lugar a dudas el pensador más influyente en Europa antes de la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, autor del *Tratado sobre el Gobierno Civil* y las cuatro *Cartas sobre la Tolerancia*, cierta influencia de la reforma.

Lo que entonces debemos considerar expresamente es la diferencia que se presenta entre la actitud o los arquetipos del comportamiento de las gentes en aquellos países que a partir de la primera mitad del siglo XVI adoptaron la cultura de la reforma y los que desde mediados

del siglo se hicieron militantes de la contrarreforma: concretamente a partir del Concilio de Trento que sesionó desde 1545 durante unos diecisiete años y la mayoría de cuyos teólogos fueron españoles provenientes de la recientemente fundada Compañía de Jesús, que se convirtió en el instrumento por antonomasia de la contrarreforma y, como lo debemos reconocer objetivamente, a su manera desempeñó su papel en la relativa y asincrónica modernización de los países católico-románicos, como los que componen nuestro subcontinente.



Me refiero a todo ello porque España es un país con una historia sumamente peculiar, en relación con la cual con mucho acierto sostiene un intelectual colombiano —Fernando Guillén Martínez, un investigador muy serio que desafortunadamente murió demasiado joven y nos dejó dos excelentes libros sobre el asunto: *Raíz y Futuro de la Revolución* y *El Poder en Colombia*— que constituye un gran error aplicar de una manera mecánica las teorías del materialismo histórico a su caso.

Porque, por ejemplo, aunque se diga que la conquista de América significó una prolongación del feudalismo español —como de una manera muy típica argumenta el historiador argentino Rodolfo Puigross en su célebre obra *La España que conquistó el Nuevo Mundo*— en realidad la particulari-

dad de España es que no tuvo feudalismo. Si se comparan las sociedades española y francesa durante el medioevo, por ejemplo, se puede establecer que en esta última sí se consolidó este modo de producción, mientras que en aquella, durante los ocho siglos que duró la empresa de la reconquista, en la medida en que paulatinamente se fueron repartiendo pequeños y medianos lotes de tierra a los guerreros, se produjo una formación social muy peculiar, que Guillén Martínez caracteriza con la expresión «hidalguismo».

Y de otra parte, la misma peculiaridad de la historia de España hizo de la conquista de América una «prolongación de la reconquista», como decía hace más de sesenta años el que puede ser considerado el decano de la historiografía española contemporánea, don Claudio Sánchez Albornoz, cuando sostenía que la empresa española en América había sido una proyección del medioevo hispano en el espacio y en el tiempo, una aventura que «había prolongado las rutas medievales de España». Y agregaba:

«¿Cómo no verla a la manera del más gigantesco resultado del activismo peninsular, que la lucha secular con el Islam creó o desarrolló hasta los límites de lo humano en los reinos hispánicos? ¿Cómo no advertir en el descubrimiento y la conquista de América la última edad heroica del mundo occidental, el último período de la edad media épica? Si se compara nuestra acción allende el mar con la de otros pueblos europeos, ¿no se manifiesta a plena luz el medievalismo —cruzada y aventura— de nuestra? A diferencia de la colonización de occidente por Roma, planeada, dirigida y realizada por el Estado, ¿quién no ha visto en la hazaña de América la acción dispersa e inconexa del pueblo castellano huérfano en ella de la guía eficaz de sus minorías dirigentes y abandonado casi por el estado hispano, empujado por una

dinastía extranjera a aventuras extrañas a nuestros intereses? Y ¿cómo habría podido realizar empresa semejante, en tales condiciones, un pueblo no medieval, sometido a las articulaciones rígidas de un estado antiguo o de un estado moderno? ¿Cómo no ver en esa acción, pletórica de individualismo, las huellas de la sociedad y de la vida medievales, en las que el campeón, el esfuerzo personal aislado, se movieron con la libertad máxima y dieron en la paz y en la guerra los resultados más ubérrimos? En contraste con el ambiente burgués y heterodoxo, de signo moderno, postrenacentista y postluterano que preside la colonización inglesa de América, ¿quién no ha advertido el espíritu religioso y guerrero, místico y codicioso a la par, de nuestras gestas del más allá, es decir de más acá del Atlántico? Y ¿cómo nadie podrá negar el medievalismo de tales sentimientos, que, enraizados en el alma española, perduran y se sobreviven aún después de las fronteras de la Reforma y del Renacimiento?»¹

Desde sus comienzos nuestras sociedades se vieron afectadas a lo largo de su historia —primero, como es obvio, durante el período colonial, y luego también durante el republicano— por la prolongación de un ethos medieval, de un arquetipo de comportamiento bien peculiar, característico de un individualismo premoderno, épico, un asunto cuyas consecuencias para la actualidad trataré de ilustrar al final de esta charla con las consideraciones de un sacerdote jesuita, y de un siquiatra y psicoanalista que se ha aventurado en el análisis de la sociedad y la mentalidad colombianas.

Fue el paulatino acceso a la tierra por parte de los plebeyos españoles durante los siglos de la

¹SANCHEZ Albornoz Claudio, *La edad media y la empresa de América*, en: *España y el Islam*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1943, pág.183-4

reconquista, el hecho de que en España el guerrero tuviese acceso indiscriminadamente a la posesión de la tierra lo que precisamente evitó –como sostiene Claudio Sánchez Albornoz en otro libro del año 56 titulado *España, un enigma histórico*– el que se formara allí esa burguesía que, como acontecería en otras regiones de Europa, por no tener acceso a la tierra tuvo que dedicarse a la práctica del comercio, a las actividades industriales, a la banca. Como efectivamente sucedió en Flandes, en la Toscana y en la Provenza, por ejemplo, durante los trescientos años de la Baja Edad Media. Como consecuencia de este peculiar desarrollo histórico y social, en la sociedad española, durante el período en que en los países allende los Pirineos se despliega el proyecto fáustico de la modernidad, no se generó un ethos burgués. Considerada en la perspectiva de su mentalidad –de su idiosincrasia, de sus valores– podemos afirmar que permaneció medieval. Y lo mismo vale en general –como es natural– de la cultura que impregnó el desarrollo de sus colonias en América. Pero es que precisamente la empresa de la conquista, primero, y luego la de la colonización del subcontinente, tuvieron lugar después de que en España se aplastara la que hubiese sido, en opinión del recientemente fallecido historiador Fernando Maravall, la primera revolución burguesa de Europa.

Al triunfar Carlos en Villalar el mismo año de su confrontación en la dieta de Worms con el joven fraile agustino que cuatro años antes había prendido la chispa del incendio, la rebelión que se convertiría en un magno acontecimiento histórico-universal gestor de la modernidad, se consolidó en España el predominio de la nobleza feudal, de los grandes terratenientes, y de la «mesta», el gremio de los propietarios de ganado lanar.

Lo paradójico es que todo ello fue posible por-

que exactamente 28 años antes Cristóbal Colón había descubierto América. El oro y la plata del continente financiarían a partir de entonces y durante tres siglos el inexorable proceso de la decadencia, y también la holgura de una oligarquía más o menos parasitaria. El país sirvió de puerta de entrada a Europa de las riquezas de América, no para que se invirtieran allí en un proyecto modernizador de su economía –en un proyecto mercantil e industrial– sino para sostener la grandeza de oropel de la aristocracia y para pagar las mercancías que se adquirían en otros países que sí se estaban modernizando. Ya en la segunda mitad del siglo XVI –como lo señala Benjamin Barrington en su biografía de Francis Bacon– se puede registrar en Inglaterra, a consecuencia del surgimiento de estructuras protocapitalistas, el advenimiento de una primera fase de la revolución industrial, mientras España permaneció medieval, y proyectó en los países hispanoamericanos la ideología premoderna.

Por eso se puede afirmar, como lo hace Frank Safford en las primeras páginas de su libro *El Ideal Práctico* –que reseña los esfuerzos emprendidos por algunos sectores dirigentes para modernizar desde el siglo pasado a nuestro país– que una característica de España en los orígenes de la modernidad, o sea en los albores del siglo XVI, fue el que sus élites estuvieron dominadas y moldeadas, en contraste con las de las naciones del norte, por los ideales propios de una «cultura militar-burocrática» premoderna.

Es ya un uso tópico de la historiografía contemporánea comparar el estilo o el arquetipo de comportamiento de las clases dominantes en los diferentes países de Europa en función de su proximidad al modelo de la modernización capitalista o protocapitalista tal y como se produjo en Inglaterra, el país en donde durante la segunda mitad del siglo XVIII se desplegaría la

revolución industrial. Así procede por ejemplo Barrington Moore en una obra ya considerada clásica de la sociología política —*Los Orígenes Sociales de la Democracia y la Dictadura*— cuando compara el caso de la nobleza francesa, que hasta el estallido de la revolución en 1789 ni pagaba impuestos ni se había vinculado a los procesos mercantiles, con el de los nobles ingleses, que ya llevaban generaciones haciendo negocios con la burguesía.

En el caso de la nobleza española nos encontramos con el extremo del comportamiento pre- o antiburgués. La reconquista de la península ibérica estimuló notablemente la estabilización de ese ethos medieval, de ese ethos épico —como lo llama Sánchez Albornoz— y la adopción de un código de honor esencialmente no comercial que hacía énfasis en ese tipo de individualismo feudal, premoderno, de tipo militar.

Pero además, tras la finalización de la guerra de la reconquista los valores militares y señoriales se vieron fortalecidos por la coyuntura de la primera mitad del siglo XVI. De un lado por el descubrimiento de América, que abrió todo un continente al estamento de los guerreros; y de otro, veinticinco años más tarde, por la amenaza que representó la rebelión alemana, el movimiento de la Reforma, que obligó a cohesionar alrededor de la fe católica a una nación que acababa de emerger de una lucha de ocho siglos contra los moros. Cuando en el otoño de 1517 se inició en Alemania este movimiento, esa nación tan precariamente estructurada, que apenas comenzaba a consolidarse tras la expulsión de los últimos moros, haría de la defensa a ultranza del catolicismo medieval —ante el empuje del cristianismo burgués de la reforma— un elemento de identidad, un elemento de cohesión de la personalidad nacional.

Particularmente durante el reinado de Felipe II,

el sucesor de Carlos V —porque éste todavía había recibido el influjo del Renacimiento: había tenido por ejemplo entre sus consejeros a un discípulo de Erasmo—, España se cerró por completo al influjo de la modernidad europea. Así, por ejemplo, se prohibió a los jóvenes españoles estudiar fuera de España, a no ser en los colegios de los Jesuitas, que naturalmente agenciaban el espíritu de la contrareforma. Se introdujeron índices españoles para controlar la llegada de libros, la lucha contra el hereje se convirtió en una consigna nacional. Felipe solía decir que a su reino lo mantenían libre de herejes veinte frailes de la Inquisición, el tribunal que había servido para controlar por el terror a la minoría judía que fue obligada después de 1492 a convertirse a la fuerza al cristianismo y a la que desde entonces se sometió a un permanente chantaje.

Fue así como en el terreno idiosincrático España se convirtió en un bastión de la medievalidad, que proyectó en el continente americano una ideología sustentada en la indiscutida legitimidad del privilegio, del predominio de la nobleza de sangre, de la casta, de la aristocracia, que había triunfado sobre el tercer estado y sobre los plebeyos en la batalla de Villalar; ideología que impregnará también la mentalidad, las costumbres y el comportamiento de los intelectuales.

En concordancia con ello, el letrado español de los siglos XVI, XVII y XVIII lo es en función de la expectativa burocrática. Quienes tuvieron el privilegio de acceder a la educación superior, quienes pudieron ir a la universidad, lo hicieron con miras a entrar a servir a la Corona, convirtieron el servicio público en su ideal de vida. Este fue uno de los orígenes, según me parece, de una de las conductas más características de la sociedad y la vida pública española e hispanoamericana: la dependencia del puesto públi-

co, la vocación burocrática.

Según conceptúa Safford, para la burguesía española, supeditada desde siempre a la aristocracia, «la educación universitaria era una vía hacia la nobleza y un medio de aproximarse a ella». De esta manera, España trajo al nuevo mundo «no sólo el ideal del noble desinteresado, sino también el del letrado como servidor público de estatus superior».

El noble, naturalmente, no quería trabajar sino disponer de mano de obra servil. De ahí que los plebeyos e hidalgos ennoblecidos que llegaron a América una generación después de que en la península hubo concluido la guerra procuraran –tras el saqueo que les permitió en un primer momento apoderarse de los tesoros que poseían los nativos– hacerse a un buen número de indios «encomendados». La encomienda fue la fórmula que en efecto lo garantizaría, al vehicular la organización indígena precolombina que a través de la consanguinidad vinculaba ritual y mágicamente a los individuos con el cacique; el cual a su vez fue instrumentado por los conquistadores de tal manera que él llegaba a encomendar pueblos enteros de indígenas al conquistador y terminaba convirtiéndose también en un «Don».

Tal y como lo formulara Safford, «los valores ibéricos se fortalecieron por la experiencia hispánica en el Nuevo Mundo», puesto que en éste «el lugar de la subordinada población musulmana fue ocupado por las aún más numerosas, sumisas y explotables poblaciones india y africana», con lo cual desde el comienzo existió en Hispanoamérica «una base socioeconómica apropiada para la formación de una nueva nobleza que imitara el modelo de las noblezas establecidas en España y Portugal». De hecho, la conquista «revivió temporalmente los papeles gubernativos del guerrero y del clérigo y con

el correr del tiempo el abogado-burócrata se convirtió en una figura central del sistema colonial», mientras entre las élites de la sociedad colonial «la asociación del trabajo con la servidumbre y del ocio con el honor se vigorizó».

Y agrega: «Como en la península ibérica, una educación universitaria en jurisprudencia seguida por una carrera burocrática, ya fuera en la rama eclesiástica o en la rama civil del gobierno, era considerada una vía segura hacia el honor social. Aunque no condujera al servicio directo a la Corona, una formación universitaria confería estatus, puesto que ingresar a la universidad significaba ser admitido en un grupo privilegiado y exclusivo, cuyos miembros tenían certificación de ‘pureza de sangre’ y disfrutaban de honores y dignidades que los distinguían del resto de la población»².

De otra parte, a esta cultura de tipo aristocrático le correspondería naturalmente una economía muy atrasada. Es un hecho que la esclavitud y el atraso económico frecuentemente van juntos, como ya Karl Kautsky lo ejemplificaba en su libro sobre los orígenes del cristianismo en el caso de la decadencia de Roma, al mostrar la forma como la esclavitud había postergado indefinidamente el desarrollo tecnológico en la antigüedad. Pues allí donde existe una gran masa de trabajo servil no se hace necesaria la innovación, ya que el esclavo realiza el trabajo que luego realizarán las máquinas.

En esa sociedad tardomedieval estructurada estamentariamente, los plebeyos, los miembros de las capas bajas, estuvieron sometidos jerárquicamente, a través del ethos de la cruz y

² SAFFORD Frank, *El Ideal de lo práctico - El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia*, Ed. U.Nacional - El Ancora editores, Bogotá, 1989, pág. 27.

de la espada, a los encomenderos, comerciantes y burócratas descendientes de los conquistadores. Legitimar tal condición fue una de las funciones que le correspondió cumplir desde el comienzo de la conquista a la iglesia católica en nuestro continente, aunque naturalmente debamos reconocer que el asunto tiene dos caras, porque no podemos olvidar los efectos positivos de la prédica del evangelio y la forma como los frailes educaron a los indígenas en las tareas manuales, toda su labor civilizatoria, así como tampoco la lucha por la justicia frente a los aborígenes por parte del obispo de Chiapas –Fray Bartolomé de las Casas– o el intento de otro obispo: Vasco de Quiroga, que quiso realizar en Michoacán la *Utopía* de Tomás Moro, una especie de socialismo cristiano con los indígenas, si bien en general la Iglesia estuvo siempre muy subordinada a los grupos dirigentes y no desarrolló un ethos del trabajo independiente, autónomo y secular, tal y como había sucedido en el norte de Europa.

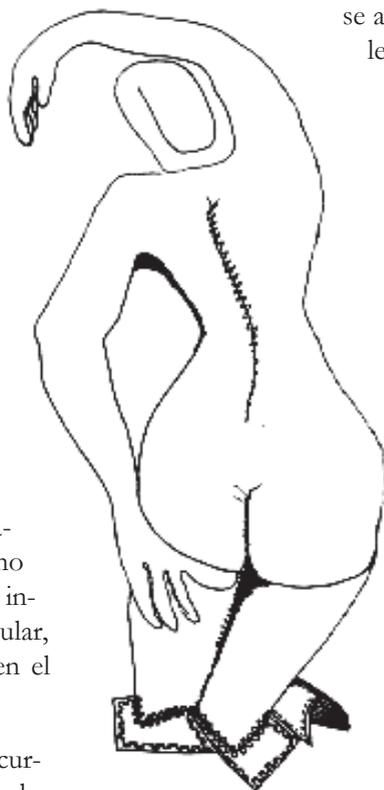
«La concentración de los recursos económicos en manos de la clase alta también perpetuó un sistema social que desalentaba el interés en la actividad económica y en lo técnico. El control oligopólico de los recursos económicos limitó severamente las oportunidades de movilidad so-

cial. Las restringidas oportunidades económicas y una estructura social relativamente estática proporcionaron un contexto en el que prosperaron los valores honoríficos más que la orientación hacia las realizaciones prácticas»³.

Visto en la perspectiva de los valores honoríficos, el privilegio de la nobleza –fundamentado en el servicio, bien fuera militar o burocrático– se consideraba más que la acumulación de riqueza o el progreso tecnológico. «La clase alta, por lo tanto, no sólo era indolente, sino que hacía caso omiso de las técnicas de producción, de este sector de la población se podía esperar muy poco en cuanto a innovaciones técnicas».

No sólo se manifestaba de suyo particularmente apática ante las «novedades» –como se acostumbraba a decir en España en pleno siglo XVIII– sino que rechazaba cualquier intento de alteración del acostumbrado ritmo tradicional de la vida, que descansaba en el sometimiento servil de la mayoría de la población. De ahí que no se diera ningún acicate para el avance tecnológico y la investigación científica, ese acicate tan característico desde el siglo XVII en el comportamiento de las élites protomodernas inglesas y que el sociólogo norteamericano Robert Calvin Merton

–quien hace dos años recibió de manos del presidente Clinton el premio nacional de la ciencia



³ Op. Cit. pág. 28.

⁴ Edición española en versión de Néstor Alberto Míguez en el tomo 2 de: R. K. Merton. *La sociología de la ciencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1977, págs. 309-338.

de los Estados Unidos— ha reseñado en un ensayo intitulado *El estímulo Puritano a la Ciencia* que inicialmente formaba parte de su obra *Ciencia, Tecnología y Sociedad en la Inglaterra del Siglo XVII* (1938)⁴.

Como lo ha formulado Alfred von Martin en su *Sociología del Renacimiento*, a partir del momento en que las «causas secundarias» del proceso natural —que la mentalidad semirracionalista de la escolástica consideraba sostenidas por la «causa prima», la providencia divina— se convirtieron simplemente en causas o leyes «naturales», se comenzó a legitimar el proceso de emancipación de la burguesía.

Pues es la conciencia de esa legalidad inherente al proceso natural la que sanciona el avance de la secularización, y por ello la burguesía de los países dominados por el calvinismo se volcó a la resolución de problemas prácticos que tenían que ver con la autoconservación del grupo y con el enriquecimiento; con la potenciación del esfuerzo y el progreso de la comunidad, una actitud por completo diferente a la de la sociedad española.

En la primera mitad del siglo XVIII fue un monje benedictino el primero que en España llamara la atención sobre la necesidad de recuperar el tiempo perdido, el primero en recomendar la lectura de las obras de Bacon, por ejemplo: Fray Benito Jerónimo Feijóo, quien fue además el primer individuo que poseyó allí un microscopio, en la celda de su convento en Oviedo, y se consagró a combatir las supersticiones del pueblo, a impulsar el estudio de las ciencias naturales, a enseñar la física de Newton, en el mismo espíritu en que un José Celestino Mutis —que llegaría al Nuevo Reino de Granada en calidad de médico del virrey Guirior en el año de 1761— dictaría en el Colegio del Rosario de Santa Fe de Bogotá la primera lección sobre

la nueva física, razón por la cual inclusive los dominicos intentaron llevarlo ante el Tribunal de la Inquisición. La resistencia ante el espíritu de la modernidad, el rechazo de la nueva ciencia, resultaba consecuente con la mentalidad señorial vigente a través de lo que Guillén Martínez llamara la «estructura hacendaria» del poder en Colombia, la manera como la hacienda señorial sucedió a la encomienda y mantuvo formas semiserviles de dependencia, que todavía estaban vigentes hasta en los años veintes de este siglo en algunas regiones del país (como por ejemplo en las grandes haciendas cafetaleras del suroccidente de Cundinamarca, del Tolima o de Santander) en las cuales se mantendrían relaciones laborales premodernas que podemos considerar cuasifeudales:

«Siguiendo el rumbo tradicional originado por el poder social de la encomienda, las ‘élites’ político-económicas de la centuria reúnen en sus manos nuevos poderes intelectuales, tecnológicos y financieros, sin abandonar sus antiguas fuentes de poder social rural y absorbiendo hábilmente a las clases medias emergentes en el círculo de sus intereses, mediante el mantenimiento de normas de control y de pautas de prestigio que garantizan la obediencia del conjunto de la población y el mantenimiento de actitudes básicamente idénticas a las de dos siglos atrás».

Lo que trajo consigo una notable contradicción en relación con los postulados del derecho público y del sistema republicano:

«La revolución de independencia realizada por los hacendados centro-andinos con el objeto de capturar el poder político y administrativo central, convierte a la burocracia en una proyección inmediata de los intereses y de los valores de la hacienda. El triunfo militar o electoral de un grupo o de un partido presupone el derecho

absoluto de los triunfadores al control de **todos los empleos públicos**. Y, dentro del mismo modelo, las grandes familias terratenientes sienten como un derecho adquirido el uso y el abuso de esos empleos, cuyos rangos más humildes deberán corresponder a su clientela en una gradación que abarca desde la presidencia de la república hasta los pequeños cargos municipales de las aldeas.

Los empleos públicos no solamente garantizan la manipulación de las decisiones políticas y económicas, sino que sirven como suplemento lucrativo a los miembros urbanos del sistema hacendario. El compadrazgo, ordenado en una gradación ascendente de prestigio, tal cual ocurre con las relaciones interpersonales de la hacienda, es el elemento capital de la dinámica burocrática (...). La burocracia pública torna la forma de una pirámide, cuyas bases reposan en el sentimiento de la seguridad precaria y de protección paternalista que cobija al peón agrario y a su familia y garantiza el control administrativo en los niveles ascendentes por gentes vinculadas al mismo patronazgo personal, a través de todas las instancias gubernativas. Así el partido político se convierte meramente en una red de relaciones de dependencia escalonada cuya meta única es el disfrute del prestigio social y del monopolio del presupuesto público para los miembros de una sola clientela, patronal»⁵.

Y unos párrafos más adelante: «Por un sistema complejo de herencias y captaciones, las encomiendas derivan en la hacienda y absorben la población mestiza, así como la hacienda engendra al gran comerciante y acoge a la población urbana de la clase media. El gran comerciante, a su turno, se hace industrial desde el gobierno,

absorbiendo en su sistema de lealtades a la burocracia manufacturera y a la burocracia de servicios del Estado, intentando ampliar su denominación hasta la base obrera mediante la absorción política del sindicalismo. No hay tensiones de poderes entre la ciudad y el campo, ni entre los estamentos sociales, ni expresiones políticas del descontento de la clase media, ni guerras sociales. Solamente la ‘solidaridad nacional’ quebrantada periódicamente por las luchas armadas entre los ‘partidos tradicionales’ y suturada nuevamente por las ‘concentraciones’, ‘uniones’ y ‘frentes nacionales’».

Esta circunstancia se hace manifiesta, consecuentemente, en la condición sumamente precaria de los sectores medios de la población, su debilidad, su falta de conciencia, y en buena parte explica su falta de autonomía política: «Del mismo modo que la hacienda desarrolló un sistema de solidaridad y de lealtades de tipo vertical, que se fundaba en el ‘continuum’ del mestizaje, la clase media urbana, organizada en relación con el sistema de ‘recomendación’, se asoció estrechamente y en forma piramidal con relación al foco de la élite, cuyas pautas y modos de comportamiento fueron autoritariamente asumidas y desarrolladas por esos grupos emergentes»⁶.

Al comienzo de mi intervención afirmaba, recordando a Alejandro López, que mirándolo en la perspectiva de la razón práctica —o sea en el campo de la ética— el mayor problema de nuestro país radicaba en la carencia de un «ethos secular», el hecho de que las gentes del común no supieran orientar su conducta de acuerdo con valores seculares y que, en su lugar, persistieran en la vida cotidiana costumbres y rituales de carácter mágico (no religioso, porque una cosa es la religión y otra la magia, la superstición, y a

⁵ GUILLEN Martínez Fernando, *El Poder político en Colombia*, Ed. Punta de Lanza; Bogotá, 1979, pág. 379.

⁶ Op. Cit. pág. 548.

ese respecto deberíamos recordar que Calvino ordenó arrojar al río que atraviesa la ciudad de Ginebra las reliquias que durante siglos se veneraron en sus iglesias porque consideraba que esa práctica era un rezago del comportamiento mágico); una forma de comportamiento del cual en últimas, han resultado siendo responsables las élites tradicionales, los grupos dominantes de estos países, que para proteger sus privilegios han querido mantener a los pueblos en una situación de minoría de edad en el sentido kantiano de la definición de la Ilustración como «la salida del hombre de su condición de menor de edad de la cual él mismo es culpable».

Debemos preguntarnos entonces por el papel que ha jugado la Iglesia católica en nuestro continente. Para responder a este interrogante me remitiré básicamente a un libro que a mi parecer contiene observaciones muy pertinentes, publicado originalmente en inglés y cuyo autor es Ivan Vallier, un profesor de la Universidad de Berkeley en California, que fue traducido al español y publicado por la editorial Amorrortu de Buenos Aires en 1971 con el título *Catolicismo, Control Social y Modernización en América Latina*, del cual hice una lectura detallada con miras a preparar esta conferencia.

Uno de los primeros interrogantes que se plantea el autor es el relativo a las relaciones que se establecieron entre el catolicismo y la sociedad durante las primeras etapas del desarrollo de estos países a partir del siglo XVI, teniendo en cuenta que mientras los españoles ocuparon todo el territorio del subcontinente no establecieron en él, sin embargo, sociedades estables —lo que en buena parte se debió a la carencia de un ethos secular— mientras los puritanos ingleses se demoraron doscientos años en el espacio en el que se desarrollaron las colonias de la costa del Atlántico y realmente la expansión hacia el Pacífico se produjo mucho después de la gue-

rra de Independencia cuando ya se había consolidado la nación, los Estados Unidos de Norteamérica.

Porque la misma prédica del evangelio, dado su carácter mágico-ritual, fue sumamente superficial, y se produjo cierto sincretismo con el politeísmo precolombino, como en el caso, muy característico, de México, en donde los indígenas asimilaron por ejemplo la figura del apóstol Santiago a la de la serpiente emplumada —Quetzalcoatl— y la devoción a la virgen a la de Toninsin —su diosa nutricia— lo que en buena parte explica la cultura «guadalupana» —como se dice en México—, el profundo arraigo de la devoción por la Virgen de Guadalupe dentro del pueblo, que a partir de la conquista y la evangelización comenzó a llevar una doble vida al adorar a sus deidades precolombinas a través de las deidades cristianas. Pero, naturalmente, ese sincretismo y esa perduración de la mentalidad mágica a través del cristianismo significó que las grandes masas no adoptaron un ethos secular protomoderno.

Debo advertir por otra parte que, aunque considero bastante acertados en general los análisis de este autor, probablemente hoy tendrían que ser complementados con el estudio de algunos fenómenos recientes en la evolución del catolicismo latinoamericano que él no tuvo oportunidad de observar, como el de la así llamada «teología de la liberación», un asunto que debe ser tomado muy en serio y que a todo lo largo y ancho del subcontinente aparece vinculado a un genuino proyecto revolucionario —tal y como nos lo está mostrando, entre otros, el movimiento de Chiapas en México— aunque frente a él tampoco podamos renunciar al ejercicio de la crítica cuando se limita al discurso vano y populismo fácil. De todos modos, sin embargo, me parece que en este libro se aplica inteligentemente la metodología de la sociología del

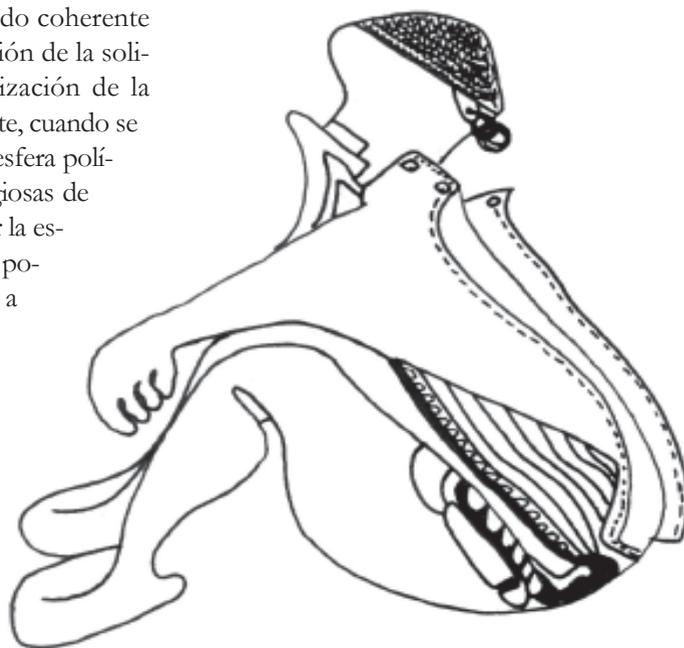
conocimiento al fenómeno religioso de América Latina. Dice, por ejemplo, lo siguiente:

«El movimiento de independencia de 1810-1830 que llevó al surgimiento de estados nacionales no rompió el monopolio institucional de la Iglesia y la esfera religiosa, ni dio origen a medidas legales tendientes a la separación de la Iglesia del Estado. De hecho la Iglesia fue definida, en forma característica como la religión oficial de las nuevas naciones y se le concedieron privilegios especiales: apoyo constitucional, prerrogativas educacionales y control sobre las propiedades eclesiásticas. Esto significó que la estructura formal a nivel social siguió siendo tradicional y que las tendencias hacia la diversificación, la autonomía del subsistema y las aspiraciones a nuevos tipos de prestigio y estatus permanecieron sujetos a estructuras previas a la independencia (...). A causa de las condiciones históricas e institucionales especiales que prevalecieron desde la época de la conquista en el siglo XVI hasta el período de la independencia, la Iglesia no había seguido de modo coherente una política tendiente a la formación de la solidaridad religiosa o a la profundización de la espiritualidad laica. Por consiguiente, cuando se produjeron cambios básicos en la esfera política, la Iglesia no poseía bases religiosas de fuerza autónoma. No pudo resistir la estrategia de aliarse nuevamente con el poder político, y se dedicó con ahínco a la tarea de asegurar tanto las bases legales del privilegio como el apoyo de las élites políticas. En resumen, las garantías políticas surgieron como los funda-

mentos de la acción de adaptación que, a su vez puso en movimiento todo un conjunto de formas de comportamiento tradicionales, que son todavía parte esencial del complejo político-religioso de América Latina».⁷

Como tantas veces se ha dicho en relación con la primera etapa de nuestra historia nacional, hasta las reformas de mediados del siglo pasado, durante el gobierno de José Hilario López, se mantuvieron intactas las estructuras de la colonia, lo cual significó que durante el período de los primeros decenios de vida republicana las élites anteriores a la revolución de independencia mantuvieron su predominio y la sociedad se desarrolló en medio de una curiosa contradicción: la simbiosis entre un discurso republicano importado de la revolución francesa y el peso en la práctica de costumbres ancestrales todavía premodernas.

A causa de las condiciones histó-



⁷VALLIER Ivan, *Catolicismo, Control Social y Modernización en América Latina*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1971, pág. 17.

ricas e institucionales peculiares que prevalecieron desde la época de la conquista hasta la guerra de independencia, la Iglesia no había seguido de modo coherente una política tendiente a la formación de la solidaridad religiosa y a la profundización de la espiritualidad laica, como aconteció desde la reforma protestante en los países del hemisferio norte, en los cuales las masas letradas laicas se acostumbraron a la lectura cotidiana de la Biblia, porque la Reforma era incompatible con el analfabetismo.

Vale la pena recordar un texto de Lutero, su exhortación *A los magistrados de todas las ciudades alemanas para que construyan y mantengan escuelas cristianas* (1523) en las cuales se les enseñara a leer a los niños con el propósito de que pudieran estudiar la Biblia. En efecto, la alfabetización de las masas plebeyas del norte de Europa se llevaría a cabo a través de la lectura de la Biblia, a la que en principio cada cual podía interpretar autónomamente, sin necesidad de acudir a ningún miembro de la casta sacerdotal, una práctica que fortalecería la vida interior de los creyentes en los países que adoptaron la cultura de la Reforma y que impulsaría el ideal de la formación de la persona, la personalidad.

Lo que no sucedió en Hispanoamérica. Aunque el movimiento de la independencia había sido un efecto de la modernidad —es decir, de la universalización de la historia a consecuencia de la formación del mercado mundial y en particular de la revolución francesa—, a medida que las naciones del subcontinente despertaron a las tareas que implicaba su consolidación institucional durante los primeros lustros del periodo republicano, la Iglesia no pudo resistir a la tentación estratégica de aliarse nuevamente con el poder político y se dedicó con ahínco a la tarea de asegurar tanto las bases legales del privilegio como el respaldo de las élites políti-

cas. De aquí que apoyara a los sectores que querían mantener las estructuras señoriales y la inercia premoderna heredada de España, a las élites tradicionales compuestas por los descendientes de encomenderos y hacendados, que opusieron fuerte resistencia a los proyectos innovadores de una incipiente burguesía, como la que se hubiese consolidado en nuestro país si, por ejemplo, el así llamado «olimpio radical» no hubiera sucumbido al embate de la reacción.

Sería necesario detenerse a analizar en detalle el proyecto de la reforma educativa de los radicales, y su fracaso. La introducción, por ejemplo, a partir de los años sesenta del siglo pasado, de las ideas de Pestalozzi, el gran educador e ilustrado suizo, porque en Colombia alcanzó a formarse un buen contingente de maestros pestalozzianos, aunque la mayoría de ellos pereció en el fragor de las guerras civiles.

Cuando vino la reacción conservadora y se estableció la «regeneración», que identificamos con la figura de Rafael Núñez —el antiguo radical y exministro de Mosquera que había firmado en el 61 el decreto de manos muertas (la secularización de los bienes del clero) y ahora, aliado con Miguel Antonio Caro instauraba un gobierno de características cuasiteocráticas—, se le entregó a la Iglesia, a través del concordato firmado con la Santa Sede en el 87, la orientación de la educación pública en todo el territorio nacional, con lo cual desapareció el germen de un proyecto secularizador como el de los radicales, que habían intentado incorporar el país por la reforma de las prácticas educativas a la experiencia plena de la modernidad.

Como dice el autor del libro que hemos mencionado, «con la aparición de grupos de estatutos y de ideologías opuestas a la Iglesia que arrebataron el poder a los conservadores, ésta comenzó a construir sus propias instituciones —sin-

dicatos, escuelas, movimientos juveniles, etc.— con el objeto de apartar a los católicos de las influencias laicas, o sea detener el proceso de secularización. Estas iniciativas, a su vez, aumentaron el poder formal de los funcionarios eclesiásticos sobre la feligresía. No menos importante es el hecho de que los católicos comenzaran a confiar cada vez más en la iniciativa de los funcionarios de la Iglesia para proporcionar definiciones de la situación y elaborar patrones de conducta apropiados para su relación con la sociedad. Cuanto mayores eran la politización de la Iglesia y la adopción de estrategias de adaptación inmediata, mayor la debilidad de los intereses religiosos y espirituales de sus fieles». Pues la religión se convirtió en «un acto ritual exterior».

Ya Hegel se había referido al catolicismo romano como una religión puramente exterior, por sus vínculos con ese tipo de ritualizaciones mágicas que no estimulaban la vida interior, como sí lo hacía el espiritualismo interior erasmista que se ahogó en España después de haber experimentado allí un fugaz florecimiento, o el de un Cardenal Cisneros, que se extinguió allí a mediados del siglo XVI, como en general se echó al olvido la herencia del Renacimiento —ese Renacimiento tardío español— por temor a la amenaza de la revolución, vale decir, para entonces de la Reforma. El germen de una espiritualidad interior, cuyo principal representante había sido en los albores de la modernidad Erasmo de Rotterdam —a quien con toda la razón se ha considerado un precursor de la Reforma— fue ahogado en España y particularmente perseguido y prácticamente erradicado del país durante la segunda mitad del siglo XVI.

Por eso es que este autor habla, a pesar de las

apariencias, de una debilidad de la religión en la realidad de la vida social de los países hispanoamericanos, ya que en ellos la Iglesia se transformó «más en un agente político que actuaba en defensa de las fuerzas que prometían protegerla como institución que en un sistema religioso diferenciado con raíces en la vida espiritual de grupos de fieles autónomos».⁸

Quisiera terminar con una cita del sacerdote jesuita Francisco De Roux, actual director del Cinep, que proviene de un artículo publicado en la *Revista de la Universidad de Antioquia* de octubre/diciembre de 1987 y que yo he incorporado en un ensayo intitulado «La postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia», porque me pareció particularmente significativo que un sacerdote de la orden religiosa más cercana a la modernidad reconozca aquí el fracaso de la Iglesia como forjadora de un ethos secular. Dice lo siguiente:

«La secularización acelerada de la sociedad colombiana de los últimos veinte años es el cambio más importante del país en el último período. Pero, a mi juicio este proceso sano ha conllevado un problema grave: durante este período se desvanece la moral religiosa y las gentes no han sido preparadas con una ética cívica que sustituya lo que antes se cumplió como mandamiento divino. De hecho, lo que se ha dado es el secularismo. Es una sociedad que salta del institucionalismo católico a la anomia social sin haber conocido la secularización. Este problema parece estar en el núcleo de comportamientos anómalos peligrosamente diseminados en Colombia. Y ante esta realidad puede ser absolutamente irrelevante llamar de nuevo al pueblo desde las pastorales, desde los púlpitos, a un comportamiento religioso.

⁸ Op. Cit. pág. 18.

Una hipótesis para explicar esta situación es que la Iglesia católica, tan asidua en una predicación ordenadora del comportamiento social desde los templos, y encargada, no sin disputas ni forcejeos, de la tutela de la educación nacional hasta hace dos décadas, no se preocupó no encontró una metodología para contribuir a desarrollar una civilización estatal o una comunidad civil. Lo que parece haber centrado la preocupación de la iglesia fue el desarrollo de la civilización católica y de la comunidad religiosa. Lo importante para la Iglesia era hacer buenos católicos y eso no coincidía necesariamente con hacer buenos ciudadanos. Por eso, normas importantísimas de la vida ciudadana como disposiciones sobre el contrabando y la tributación o el manejo de los dineros públicos por los funcionarios de turno, podían pasarse por alto, sin incurrir en pecado, siempre y cuando se cumplieran los dictámenes de Dios y de su Iglesia»⁹.

Esto se corresponde con ese estilo de conducta que se quiere legitimar por medio del viejo proverbio: «el que peca y reza empata», bien característico de nuestras costumbres, de una modalidad arquetípica de nuestro comportamiento. Nos hemos acostumbrado a pecar y a rezar para empatar, y así como desde la época de la Colonia se decía, por ejemplo, frente a lo ordenado por las Leyes de Indias «se obedece pero no se cumple», hemos terminado por convertirnos en tramposos. Por ello en Colombia se acepta la trampa con facilidad: todos somos más o menos tramposos, también en la práctica de la vida académica, dentro de la cual la trampa consiste en la repetición de palabras y eslogans, en el proceso simbiótico que se produce con modas

efímeras en lugar de buscar una fundamentación efectiva.

De otra parte, me parece que puede resultar pertinente en este momento relacionar algo que menciona el padre De Roux en su artículo con lo que yo recordaba al principio de mi intervención, lo que se refería a la subjetividad como principio de la modernidad, con todas sus implicaciones, porque ese

«institucionalismo católico» de que habla De Roux se reafirmó en Trento frente a la idea de la religión de la interioridad y la autonomía del creyente: frente a la idea de la «libertad de un hombre cristiano», como reza el título del escrito de Lutero de 1521, uno de los textos clave de su pensamiento teológico.

En cuanto a la otra noción que menciona el autor, la de «anomia» —literalmente: «ausencia de ley»—, se trata de un término que acuñó Emilio Durkheim hace unos cien años para explicar una modalidad de comportamiento que por entonces comenzaba a percibirse como resultado de la desintegración de la sociedad tradicional en tránsito hacia la sociedad de masas, y que él analizaba



⁹ DE ROUX Francisco, *El Precio de la Paz en el vacío ético y Social*, en Revista de la Universidad de Antioquia #210, octubre de 1987, pág. 12.

en el contexto de su investigación sobre el fenómeno masivo del suicidio, que en su opinión se producía como resultado de la anomia, es decir, de la pérdida de toda orientación y de todo nexo con el grupo o la comunidad, un asunto del cual se ha vuelto a hablar mucho en el último tiempo, así como reiterativamente se habla de la «crisis de los valores», hasta el punto en que ya se volvió un lugar común, porque es un típico procedimiento colombiano –quizás hispanoamericano– el quedarse en la repetición mecánica de eslogans y formulaciones estereotipadas sin ir a las raíces del asunto.

No quiero fatigarlos con más citas y ya me he pasado considerablemente del tiempo que me fue asignado para esta intervención. Quisiera sin embargo redondearla con unos fragmentos provenientes de un texto del siquiatra y psicoanalista colombiano José Gutiérrez –un discípulo de Erich Fromm entre nosotros– que provienen de un libro publicado a comienzos de los sesenta con el título *De la Sseudoaristocracia a la Autenticidad*.

En este trabajo, el autor, siguiendo un procedimiento que inauguró en nuestro medio Rufino José Cuervo con sus *Anotaciones Críticas sobre el Lenguaje Bogotano* y que utilizaría también con acierto Octavio Paz en uno de sus ensayos, *El Laberinto de la Soledad*, redactado en una época en que no escribía tanto y quizás por ello todavía concebía algunas cosas de cierta substancia, el cual consiste en tomar expresiones del habla popular y corriente para a través de ellas analizar las peculiaridades del comportamiento del grupo en cuestión, se detiene a considerar algunas características de nuestra idiosincracia y de esta manera revela que, tal y como lo reflejan expresiones de uso frecuente en nuestro país, el colombiano es en general pasivo, conformista, superficial, y tiende a comportarse preferente-

mente en forma heterónoma, autoritaria.

Gutiérrez llama la atención, por ejemplo, sobre el hecho de que en Colombia se utilice con demasiada frecuencia la expresión «me toca» en lugar de «debo», lo que según su interpretación significa que el colombiano no asume de frente los deberes sino que los ve como algo impuesto: como lo que «le toca», casi como un castigo. Mientras que en los países modernos, desde la Reforma –como hemos visto– el «ascetismo intramundano» de que hablara Max Weber internalizó el sentido de lo normativo, creó el sentimiento del deber, lo que se refleja en el comportamiento ciudadano en detalles tan cotidianos como la puntualidad, el respeto a las exigencias de la convivencia o a las leyes del tránsito automotor, todo lo que en general se corresponde con la conducta civilizada y urbana:

«Reflejo de la pasividad y receptividad en el lenguaje lo constituye el uso de la expresión ‘me toca’ por ‘debo’. Implica el sentido de una obligación desprovista de interés propio: ‘Me toca asistir a una reunión’, se dice por ‘he debido asistir’ o ‘debo concurrir’. ‘Me toca’ hace pensar en el dedo que señala como en los juegos infantiles: ‘Ene, tane, tú, cape, name, nú, enes, tis, tús: ahora te toca a tí. Parece que el dedo fatídico de la suerte marcara en forma ignominiosa al escolar que ‘le toca hacer la tarea’, o al político que ‘le toca pronunciar un discurso’ o a la amiga que ‘le toca hacer una visita de pésame’. Una persona decía: ‘me tocó hacer tantos regalos de navidad que quedé desfalcado’. ‘Malhadada tu suerte’, se imponía responderle.

Aquello que el modismo omite es la pregunta: ‘En gracia de qué te toca?’. Pues sería comprensible que el dedo que señaló la obligación lo hiciera en razón de un motivo. Y, ¿cuál es el motivo de la mayor parte de estas imposiciones? ¿Acaso un motivo espiritual o ético, acaso

un motivo de orden trascendental?

Lo curioso es que al colombiano le toca hacer ésto o aquello como una imposición social, ante la cual se ve impotente para reaccionar. Y esta concepción del deber como algo desagradable pero ineludible, motivado por la situación social, impide la interiorización de los impulsos al trabajo y a la acción que son característicos del capitalismo y causa eficiente del progreso material de los pueblos en nuestro mundo contemporáneo.

Sucede que esta interiorización fue concebida en los países de mayor desarrollo industrial por altos motivos éticos o sociales; el protestantismo, con su concepción moral del deber, y las revoluciones con su destinación a una vida mejor, a la fraternidad y al progreso, consiguieron llevar al espíritu humano un sentido del trabajo y del deber vinculado a razones de orden trascendente que nosotros no hemos encontrado aún para aceptar nuestras obligaciones: carecemos de un auténtico incentivo interior. Entonces reaccionamos sumisamente, con pasividad y receptividad pero con permanente conciencia de cada acto que cumplimos forzados por estas obligaciones abstractas que en el fondo no aceptamos y vamos señalando cada paso que damos agobiados por la carga social: ‘me toca... me toca... me toca’.»

Y unos párrafos más adelante: «Por el contrario, los deberes interiormente impuestos tienen la particularidad de que no aparecen como deberes pesados, molestos o limitantes, sino antes bien, como un resultado de la voluntad propia del individuo. Este es el fenómeno socio-

sicológico que se cumplió en Europa a partir del siglo XVI y al que Erich Fromm atribuye gran responsabilidad en la evolución del capitalismo.

El alma colombiana se transformaría fundamentalmente el día en que se desarrollara la capacidad de interiorizar el sentido del deber y concomitantemente con esta capacidad cambiará el sentido del placer y la tendencia al goce superficial de los sentidos.

En Europa este proceso se llevó a cabo bajo la influencia de condiciones socioeconómicas que se fueron desarrollando paulatinamente hasta dar origen al capitalismo. Paralelamente, la Reforma protestante suministró una ideología fatalista y puritana que favoreció el desarrollo de un profundo sentido del deber, el cual era necesario para conseguir la capacitación y la creatividad que el nuevo sistema social exigía. En América, necesariamente el proceso no será idéntico, pero si hemos de encontrar cauces más realistas para nuestro progreso nacional, debemos encontrar también la forma de concebir el deber más profundamente —y de liberarnos de ataduras de los deseos y de las provocaciones sensoriales».

De todo lo cual extrae el autor una radical conclusión: «Al parecer hay una nueva corriente católica que ha percibido este grave fenómeno y trata de influir sobre él, pero en éste como en los demás campos del pensamiento, el peligro estriba en la influencia de la superficialidad ética de las clases altas logre restringir los alcances de las influencias renovadoras. Es al pensamiento revolucionario al que incumbe realizar la tarea de inculcar un profundo sentido ético al carácter colombiano»¹⁰.

Bueno, con estas palabras de José Gutiérrez quisiera concluir mi intervención. Les agradezco por su atención.
José Gutiérrez, *De la modernización a la globalización*. Editorial Colombiana. Editorial Laura, México, 1961, pág. 69.