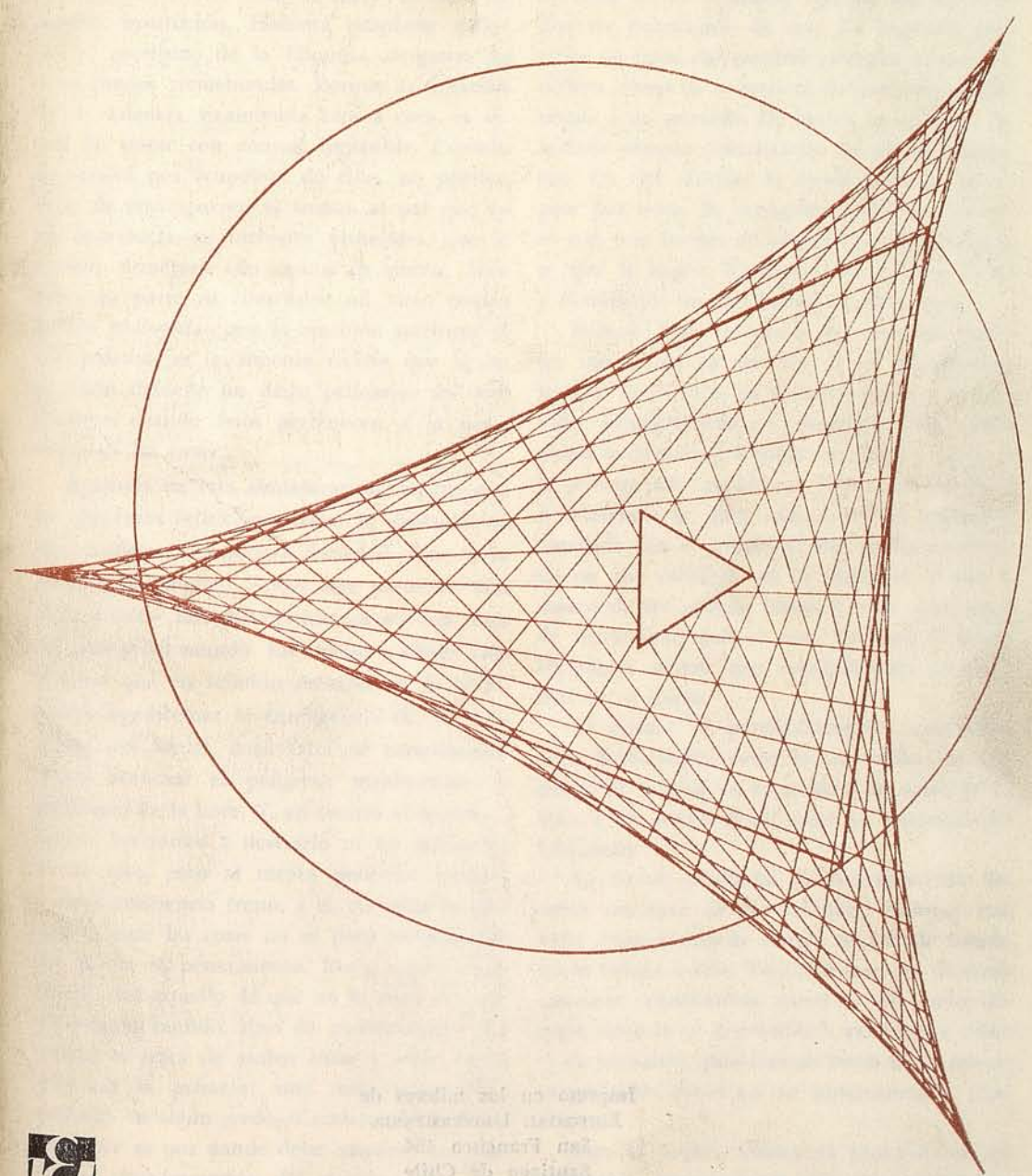
REVISTA DE IDEAS

DILEMAS

DICIEMBRE DE 1975, Nº 11, SANTIAGO DE CHILE



EDITORIAL UNIVERSITARIA

EN ESTE NUMERO

Jorge Millas: Las máscaras filosóficas de la violencia ¶ *Manuel Atria:* Sobre hylemorfismo ¶ *Omar Cofré:* Camus: una sensibilidad absurda ¶ *Hernán Godoy:* El cuerpo de Chile en los cronistas coloniales ¶ *Armando Roa:* Las drogas y lo sagrado ¶ *Rafael Gandolfo:* La pobreza cristiana, su verdad y distorsión ¶ *Hans urs von Balthasar:* Nueve tesis para una ética cristiana ¶ *Joaquín Luco:* Premio Nacional de Ciencias.

Impreso en los talleres de
EDITORIAL UNIVERSITARIA
San Francisco 454
Santiago de Chile

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Las máscaras filosóficas de la violencia

- 6 OCT 19
DEPOSITO L

Jorge Millas

NO ES, POSIBLEMENTE, auspicioso el tema de la violencia para conmemorar tan marcado aniversario como el cuarto de siglo de nuestra Institución. Hubiera acordado mejor con el ascetismo de la Filosofía, ocuparse de cosas menos tremebundas. Porque la cuestión de la violencia, examinada cara a cara, es difícil de tratar con actitud impasible. Cuando en verdad nos ocupamos de ellas, no pueden dejar de encresparnos el ánimo, al par que su fea apariencia, su turbador proteísmo, que le permite atraernos con cantos de sirena. Mas, por otra parte, si constituye un vicio *contra natura philophiae* que la emoción sustituya al pensamiento, es igualmente vicioso que la intelección desdeñe los datos primarios del sentimiento cuando éstos pertenecen a la naturaleza de las cosas.

Apoyado en esta consideración, espero que las siguientes reflexiones sobre la violencia no sean indignas de nuestra Sociedad. Pese a su carácter incompleto —pues son parte de una obra mayor— las creo pertinentes en esta hora del país y del mundo. En cuanto a Chile, vale la pena que en reunión de cultores de la Filosofía agudicemos la inteligencia de un problema tan actual, cuya falta de comprensión puede acentuar el peligroso maniqueísmo y fariseísmo de la hora. Y, en cuanto al mundo..., bueno, no vamos a desviarlo ni un milímetro de su sino, pero al menos podemos arreglar nuestra conciencia frente a él. Arreglar la conciencia ante las cosas no es poco servicio que nos presta el pensamiento. Marx estaba equivocado con aquello de que no se trata de comprender el mundo, sino de transformarlo. En verdad se trata de ambas cosas y acaso tenga primacía la primera: una real comprensión modifica en algún grado el carácter de los hombres, que es por donde debe empezar una verdadera transformación del mundo.

1. *El tema de la violencia*

El tema de la violencia reclama en nuestros días ser examinado de raíz. La urgencia proviene no tanto del carácter violento de nuestro tiempo, como de la manera en que ese carácter tiende a ser pensado. De hecho, la violencia ha andado siempre complicando los asuntos humanos. En este sentido, la época presente no es peor que otras. Su verdadero problema comenzó con esas formas de manejarla filosóficamente que le legara Nietzsche, desarrollara Sorel y divulgaran sus seguidores irracionalistas.

Porque hasta entonces la violencia pudo ser tratada en su carácter ya de componente natural de la vida, ya de mero residuo de una vida insuficientemente espiritualizada. Pero ahora se la consagra como un valor y hasta se le procura una metafísica. Toda una tradición proviolencia se abre camino en la Filosofía. Asociada con el irracionalismo, se ha convertido en una *ideología* de la violencia. Y esto a manos de los propios filósofos y de otros tipos de intelectual, que en esto de traer y llevar ideologías siguen una contradictoria proclividad de su oficio.

El asunto es particularmente complicado para la Filosofía, como lo son todos los que ponen a prueba su capacidad de orientar la vida y de convertir el saber en principio de sabiduría.

Ya es un problema la determinación del mero concepto de la violencia. Aunque éste tiene como centro la simple noción de fuerza, no se reduce a ella. También connota determinaciones cuantitativas, como la de grado; lógicas, como la de ilegitimidad; axiológicas, como la de injusticia; psicológicas, como la de temor; pragmáticas, como las de absolutismo y sujeción.

Pero es todavía mayor el problema de su valoración, porque es en ello donde tendemos

a esperar alguna contribución significativa de la Filosofía. Solo filosóficamente podemos dar sentido a la idea del deber y esclarecer los fundamentos de la acción. Ni el deber ni el valor son conceptos empíricos. Por eso no es lícito esperar que las ciencias nos ofrezcan un sistema de deberes ni diluciden las cuestiones relativas al fundamento de nuestra conducta.

Tampoco es empírico el problema filosófico de la violencia, aunque empíricamente se establezcan algunos de sus datos. La empirie del fenómeno pertenece al historiador, al sociólogo, al psicólogo. A ellos compete exponer su génesis y sus leyes. Por ellos sabemos que la violencia es una constante histórica, y que a ella están ligados muchos malos y algunos buenos acontecimientos de la vida colectiva. Más, los problemas de la Filosofía son siempre problemas de intelección total y de fundamentación radical, con la consecuente orientación, siquiera tentativa, de la vida humana. ¿Cómo se integra la violencia en la estructura del mundo racionalmente concebido y valorado por el hombre? ¿Cómo enriquece o perturba al sistema de los valores humanos que una cultura acepta, por ejemplo, a la racionalidad o la espiritualidad de la vida? ¿Cómo se funda ella misma o qué cosas fundamenta, si fundamenta alguna?

En esta ocasión deseamos ocuparnos específicamente del estado de cosas que por abandono de su esencial misión intelectiva han creado ciertas filosofías. El rasgo principal de ese estado de cosas es que ellas mismas —las aludidas filosofías— se han convertido en ideologías.

Toda ideología tiene el efecto de sacar a las ideas de sus quicios intelectivo-descriptivos y de aislarlas, rompiendo sus enlaces con el sistema general del conocimiento que les da sentido. La idea pierde así su función cognoscitiva y se torna en estímulo afectivo y, lo que es más característico y sorprendente, en encubridora, oscurecedoras de realidades. Nacida la idea para mostrar y hacer ver las cosas, una vez ideologizada —la convencional expresión es, por cierto, absurda— hace todo lo contrario: esconde y enmascara.

A esto corresponde el estado de cosas que señalo. Muchas ideas que sobre la violencia propone la Filosofía, parecen destinadas no a comprenderla, sino a promoverla, y ello, enmascarándola. La Filosofía, que debiera revelarla en su ser e iluminarla, así sólo fuera para mostrar su inevitabilidad, la soterra y le sirve de alcahueta.

Uno de los pensadores que por su alcurnia intelectual y su influencia encarna hoy esta situación, es Herbert Marcuse. Ninguna exigencia de análisis ni ninguna necesidad intrasistemática de su filosofía conduciría sus enseñanzas a la justificación de la violencia, —lo contrario sería, más bien, previsible— de no mediar el giro ideológico que adopta progresivamente su pensamiento. La manifestación de este giro no está sólo en el expreso designio de promover "la revolución" —que en Marcuse no tiene una dirección definida— sino en el carácter paralógico y alógico de muchos de sus procedimientos intelectuales.

En una discusión política, el profesor Löwenthal le recordó (por lo demás aprobatoriamente) haber sostenido que la resistencia pacífica practicada por la masa hindú contra la dominación británica, era también una forma de violencia[1]. Podemos imaginar que, de haber leído a Marcuse, el lobo de la leyenda en Rubén Darío habría tenido un argumento más para sustraerse al hechizo del manso Francisco: al fin y al cabo, según ese argumento, el Santo era también un lobo.

2. *La falacia del género sumo*

He aquí un excelente ejemplo de cierto paralogismo rudimentario, que, no obstante su tosquedad, se ha generalizado en nuestros días, sobre todo a propósito de conceptos políticos. Podríamos llamarlo *falacia del género sumo.*

El género sumo es la categoría lógica —a veces abstracta, a veces concreta— de que nos servimos para alcanzar puntos de referencia que guíen, ya la formalización del pensamiento (como cuando en Lógica hablamos de sujeto y predicado), ya la comprensión intelectivo descriptiva de la realidad (como al hablar de gravitación y de estructura atómica, en Física, o del ser y de la existencia en Metafísica). El género sumo implica siempre un artificio de intelección, que será útil y fecundo mientras lo mantengamos en los límites de su función, determinados por las reglas del lenguaje y del método de investigación de que se trata.

[1]H.Marcuse, *El fin de la utopía,* (Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 4ª edición, 1967, pág. 115).

El género absorbe, por supuesto, los particulares comprendidos en su dominio, y gracias a ello hace posible sus aplicaciones especulativas y prácticas. En su virtud puede operar la abstracción, y el pensamiento amplía sus horizontes de desarrollo, agilizando los procedimientos simbólicos de representación y de integración racional de la experiencia. Pero tales ventajas se pagan al precio de anular toda marca específica perteneciente a los particulares subsumidos en el género. El servicio que éste presta a la inteligencia consiste precisamente en ver las cosas, no en función de su singularidad, sino de una determinada perspectiva de abstracción. Es esta perspectiva la que define su sentido, determina su uso cognoscitivo y legitima las operaciones que con él puede realizar el pensamiento. Tras de los conceptos, sobre todo a medida que se elevan en grado de generalización, existe siempre un principio de construcción que define su sentido y su empleo posible. Dicho empleo ha de mantenerse, por ello, dentro del campo de sentido determinado por aquella construcción. Así, desde el punto de vista de su forma geométrica, la tierra es sensiblemente una esfera, y podemos considerarla como caso particular de idéntico género que la pelota de fútbol y el cielo estrellado. En esta virtud, esto es, desde el punto de vista que definimos conforme al lenguaje y los procedimientos de construcción de la geometría euclidiana, estamos autorizados para considerar que la Tierra y la pelota tienen unas mismas propiedades. Por modo semejante, la letra "a", la bandera nacional y el gesto de saludar con el sombrero, se consideran miembros idénticos de la clase de los símbolos. Este género sumo aloja los objetos más dispares, si coinciden en la función de referirse, y, por tanto, de representar a otros objetos que han de ser considerados a su través. Y, como en el caso anterior, las disímiles cosas así clasificadas pueden considerarse como vaciados de un único modelo: todas son, en efecto, símbolos, y en ello se funda la atribución de unas mismas propiedades y, por tanto, el reconocimiento de su identidad genérica.

Pero semejante identificación no puede exceder los límites señalados por la ley de construcción del concepto clasificador que se ha elegido. Si lo excede, incurrimos en la falacia del género sumo. La falacia consiste, precisamente, en extender mas allá del dominio de las operaciones lógicas donde se hace posible la construcción del género, las relaciones de identidad que dentro de él son legítimas. Si la Tierra y la pelota pueden ser geométricamente tratadas como formas o estructuras análogas, constituye un sinsentido considerarlas —fuera ya de la Geometría y por referencia a ese género sumo que es la esfera— como una misma cosa. Por modo semejante, asimiladas abstractamente a la clase de los símbolos, una bandera y las letras del alfabeto son, sin embargo, cosas tan diferentes y operan en contextos de experiencias tan disímiles, que muchas veces tendremos que olvidarnos de su semejanza para comprender sus reales diferencias. Por eso, la abstracción, que es tan necesaria en la vida y en la ciencia, tiene que ser siempre manejada con precauciones y conforme a precisas reglas de validez. Sólo en el universo del arte podemos, como siempre, tomarnos sin peligro algunas libertades. La falacia del género es, por ejemplo, uno de los resortes ocultos de la metáfora. La metáfora le debe buena parte de su gracia y de su capacidad para expandir liberadora y hasta licenciosamente el poder de la representación. A nadie se le ocurriría, por cierto, invalidar la metáfora en literatura, fundándose en este su origen falacioso. El pensamiento poético no tiene pretensiones lógicas, mucho menos empíricas, y su lenguaje no opera dentro del discurso cognoscitivo de la ciencia. Otra cosa es la metáfora subrepticia introducida en el discurso para que se la tome por algo que ella no es. Entonces se hace necesario desmontar su mecanismo y expulsar la falacia, es decir, sacar de su trampa al pensamiento.

En su cometido natural de descubrir conexiones y similitudes y de ensanchar representativamente las posibilidades de la experiencia, el pensamiento construye sistemas de conceptos, verdadera arquitectura de géneros. Pero en tanto la razón los utiliza para una efectiva organización de la experiencia, solo los aplica como recursos de simplificación y de unificación como vías, por tanto, de exploración de lo real. El género sumo no enquista ni empobrece así al pensamiento: al revés, le facilita una importante función de apertura hacia la multiplicidad y variedad de las cosas. Pero en su empleo falacioso ocurre lo contrario: el género se cierra sobre sí mismo, la idea se encapsula y

no permite ya distinguir; a fuerza de generalidad, lo absorbe todo; haciendo prevalecer el momento de identidad de las especies y ocluyendo los caminos de apertura hacia las diferencias y matices, acaba por no significar cosa alguna. Las aporías de la Metafísica —por ejemplo, las de los viejos eleatas— no son ajenas a esta falacia.

Cuando Marcuse (y no sólo él, por supuesto, que al fin y al cabo éste es uno de los lugares comunes de la antifilosofía de moda) considera como forma de violencia la resistencia pasiva de los discípulos de Gandhi, parece que hablara con sentido. La desobediencia, podría argüirse, ¿no supone una especie peculiar de fuerza opuesta a la autoridad que nos conmina? Resistimos; no hacemos nada, sólo nos limitamos a desobedecer. Perfectamente. Mas, ¿no intentamos quebrar así la voluntad de quien manda, para imponer la nuestra? La conclusión parece del todo lógica: solo siendo fuertes podemos resistir; por consiguiente, la no-violencia del apacible Gandhi era una forma de la violencia, ni más ni menos que la empleada por las milicias británicas en la India.

Idéntico trastrueque de la lógica y del lenguaje permite a Jean François Revel —aunque en una perspectiva política diferente— considerar que la no violencia de Martin Luther King "no era sino una forma de la violencia". Aquí también nos tienta la superficial analogía. "Boicotear los transportes de una ciudad —nos asegura Revel— es una acción mucho más "violenta" que abofetear a un vigilante en la plaza de la Concordia"[2]. Claro: la bofetada tiene menos consecuencias revolucionarias que el boicot generalizado. Pero esta consideración relativa a los efectos, ¿autoriza para considerar que esas conductas son formas de la violencia?

Cuando impugnamos la violencia, no hacemos, por cierto, un acto de valoración abstracta. El valor negativo recae en un complejo de conductas con sus antecedentes y consecuencias, en una situación total de relaciones humanas, en donde no sólo cuenta la fuerza, sino también los fines perseguidos, los efectos previsibles, las víctimas y los victimarios, el sufrimiento consiguiente, el tipo de relación humana que se constituye y ejemplariza, los hábitos intelectuales y afectivos que se promueven. La fuerza, abstractamente mencionada, es sólo un elemento del cuadro total. No es, pues, la fuerza como acción destinada a quebrantar un propósito ajeno o a inducir la voluntad del otro hacia el logro de nuestros objetivos, lo que cuenta por modo decisivo en la repulsa ética a la violencia. Gandhi, al desobedecer, opone una fuerza moral al dominador británico. Pero que sea moral y no física, hace toda la diferencia del mundo. El poder del Imperio se ve obstaculizado, es cierto, por una resistencia que supone mucha fortaleza de ánimo. Mas, ¿se trata, en concreto, de la misma cosa? El problema no consiste en la cuestión puramente terminológica de que se use la palabra "violencia" en uno y en otro caso. La palabra, como palabra, podría aplicarse a cualquiera de ellos o a ambos. La verdadera cuestión estriba, primero, en no dar curso a la falacia del género sumo, cualquiera que sea el término empleado; y, segundo, ya que se emplea ese término, en averiguar si no abusamos de él en función del sentido ya consagrado por el uso. El peligro es evidente, porque también el genero común, al modo de la oscuridad, hace que todos los gatos sean negros. Con la misma lógica que criticamos aquí, Marcuse y Revel podrían muy bien considerar que todo intento de persuasión intelectual es una forma de violencia. Quien busca el convencimiento racional del prójimo, le opone razones fácticas y lógicas. De esta manera intenta también inducir su voluntad en una dirección diferente a la que lleva y orientarla hacia donde ella no quisiera originariamente dirigirse. Pero llamar violencia a todo eso es inflar el concepto más allá de su natural elasticidad. Es lo que también ocurre cuando, para asegurar por otra vía la impunidad ética y jurídica de la violencia y despejarle el camino aun de las trabas del orden pacífico de las sociedades, se intenta mostrar que ese orden —el orden del derecho— es una forma particular de la violencia. Porque ésta —se asegura— sólo nos llama la atención y nos alarma cuando se manifiesta fuera y en contra del orden establecido; pero, en cambio, la admitimos y nos conformamos con ella cuando se expresa dentro y a favor de ese orden, esto es, cuando está "institucionalizada". La falacia del genero sumo, aparece una vez más con aires de cordura: siempre hay "violencia", sólo que a veces se trata de la violencia "institucionalizada", y

[2]Jean-Francois Revel, *Ni Marx ni Jesús*, (Emecé Editores, Buenos Aires, 1971, pág. 109).

a veces, de la violencia "no-institucionalizada".

Pero en todo ello hay tanta lógica como puede haberla en una falacia: porque el concepto de "violencia institucionalizada" es una incoherencia. Desde el momento en que la violencia se institucionaliza —esto es, se somete a un sistema normativo, o, con más precisión, al orden jurídico—, ya no es violencia. Tiene sentido hablar de la fuerza institucionalizada, mas no de la "violencia institucionalizada". La violencia es, precisamente, la fuerza libre, sus traída a la juridicción reguladora de un ordenamiento jurídico y moral. La falacia no sólo consiste aquí en un juego de palabra, sino además, en la invocación ambigua de un pretexto. En ocasiones —por cierto frecuentes— los ordenamientos de derecho degeneran, o alojan focos particulares de degeneración. Por ejemplo, surge en su seno el abuso del poder o la prevaricación de las magistraturas. La fuerza del Estado que entonces protege estas anomalías, se convierte relativamente en violencia, cuyo grado de relatividad es función del grado en que dicha fuerza se sustrae a las regulaciones del orden. Si la sustracción es total, se ha instalado en el derecho, la violencia, sin más. Pero no la llamemos "institucionalizada", porque desde el momento en que el orden jurídico no opera, la institución desaparece. Institución —lo que es institución— y violencia —lo que es violencia— son nociones incompatibles.

Que no intenten, pues, estos profesores de la gente violenta (profesores que se excusan de ser violentos ellos mismos) hacernos creer que "al fin y al cabo" y "a la larga" ellos son discípulos de Gandhi, porque no aciertan a distinguir entre la desobediencia civil y el terrorismo, o entre la fuerza del derecho y la metralla.

3. *La violencia y sus víctimas*

La violencia tiene un rostro inconfundible y ningún aire de familia debe distraernos de sus feos rasgos trogloditas. Para identificarnos basta con atenerse a algunos elementos de su concepto. La violencia no es simplemente la fuerza, en general, sino un modo de aplicarla: es el empleo de la fuerza sin apelación para la víctima y sin normas suprapersonales de responsabilidad y de regulación para el victimario. Se trata, por supuesto, de los elementos realmente genéricos del concepto, que muchas veces debe ser también determinado en función de formas particulares. Así, la guerra y la violencia política (en sus dos formas de subversión y de acción revolucionaria), como también la vindicación privada de justicia, tienen caracteres específicos que de alguna manera modifican aquellos elementos. Sin embargo, en lo esencial, no los alteran. Por eso, son suficientes para filiar la actitud y la acción de que aquí se trata. Vale la pena detenerse por breve espacio en la consideración de cada uno de ellos.

Hay víctimas, por cierto, lo cual debe registrarse en primerísimo lugar. Y no usamos el término en un sentido abstracto, sólo para que desempeñe un papel de clarificación lógica en la construcción de un concepto. La idea de violencia requiere de esa clarificación, como toda idea, pero es también representación de una realidad *sui generis*, de carácter pavoroso, que sólo puede ser de verdad comprendida, teniendo siempre a la vista su índole terrorífica. Hacer otra cosa, y hablar plácida y analíticamente de la violencia, haciendo su "fenomenología" como quien hace la fenomenología de una polka, es hacer literatura y de la mala. Justo porque a la fenomenología le incumbe la descripción de las cosas en el modo exacto como son objetivadas por la conciencia, no podemos dejar de lado, en una descripción de la violencia, el hecho de que por su existencia misma hay unos hombres que son víctimas —víctimas del temor, del dolor, del crimen.

No filosofemos, pues, tan en frío como para terminar hablando de mundos que no son de este mundo. La filosofía de la violencia ha de partir de las víctimas a que la violencia se dirige, y tener en cuenta que el intento de ésta es anularlas mediante el sufrimiento. No debemos olvidar esto, sobre todo frente a la fraseología, que más que de filósofos empeñados en describir para comprender, parece de magos encargados de oficiar un rito de conjuro. "En el nivel de los individuos, la violencia es una fuerza purificadora", "es el hombre que se recrea a si mismo": en estas letanías del culto a la violencia resuena el jubiloso grito de Nietzsche, llamando al triunfo de la barbarie, con su conocida imagen del "soberbio y rubio animal caminando en busca de carnaza". Es cierto

que, como lo subrayara Julien Benda[3], la exaltación de la vida guerrera y de la fuerza es ajena en Nietzsche a todo fin político lo que, si la hace más delirante, la hace también más inocua. Es más grave que los filósofos de la violencia hallen en nuestros días la excusa (no extraña a las pretensiones "científicas" del marxismo y del leninismo, y a las no menos "científicas" pretensiones de l'Action Française y del facismo) de que, al contrario, la fuerza es para ellos un instrumento esencialmente político —por tanto "moral"— que no se justifica sino por su utilidad para "la liberación de los pueblos" o la "grandeza de las naciones". Ello no impide, sin embargo, reconocer, sobre bases lógicas y empíricas, la filiación nietzscheana de su credo. Sorel, que lo compartía, también lo ponía al servicio de fines revolucionarios. Citaba a Nietzsche con admiración, pero tenía buen cuidado de agregar que "la noción de la lucha de clases tiende... a purificar la noción de la violencia"[4]. A purificarla, —quiere decir Sorel— "de la ferocidad de los antiguos revolucionarios", los burgueses de la Revolución Francesa; a purificarla en forma tal, que las violencias proletarias han de verse como "actos de guerra", pues se producen "sin odios ni afán de venganza", logrando que la fuerza aparezca "en su propio ser". Pero el propio ser de la fuerza no tiene otra manera de ser que sus manifestaciones... en actos de fuerza, en actos nietzscheanos de presa y de caza.

Ya se ve que los fines políticos no modifican esencialmente las valoraciones y la ética originaria del mesianismo de la violencia. Son ideales esencialmente compatible. Y tanto lo son, que hallamos idéntico mesianismo, con su correspondiente analogía de lenguaje y de artificios metafísicos, en la otra vía de "purificación" política de la violencia. Es la vía de dirección encontrada con la de la izquierda revolucionaria: precisamente la del nacionalismo, racismo y otros extremismos de la derecha. El lenguaje y los conceptos de un H. S. Chamberlain, un Maurice Barrés, un Mussolini, un Spengler, se parecen muchísimo a los de un Fanon, un Sartre, un Marcuse. Tampoco para ellos la violencia es jubilosamente gratuita, como en Nietzsche, pero es "purificadora", "santificadora" y "necesaria", en virtud de los fines que la trascienden. Estos fines son otros, a no dudar, pero son también fines que la víctima no comprende o no quiere, y así comprende y quiere el victimario, trátese del socialismo o de la raza, de la dictadura del proletariado o de la hegemonía de la clase propietaria, del partido que ha asumido la misión "educadora" del pueblo o de los grupos que se sienten llamados a altos destinos "espirituales" en "la civilización occidental".

Las ideas políticas más disímiles, independientemente de su valor intrínseco como medios para alcanzar la justicia, el bienestar y la paz entre los hombres, resultan así compatibles con idéntico temperamento y con la misma actitud moral: la insensibilidad frente al sufrimiento concreto e individual del hombre y la capacidad para trascenderlo ya estética, ya utilitariamente, con fría y calculadora prescindencia de contemplador o de estratega.

La idea de la violencia que "se" trasciende —esto es, que trasciende al sufrimiento de sus víctimas— es un recurso característico de este lenguaje de mago con que se intenta hacer desaparecer la realidad de la violencia. Marcuse recurre a él, aunque no con mucha tranquilidad de conciencia. "La violencia del terror revolucionario —escribe— es muy distinta de la violencia del terror blanco, porque el terror revolucionario implica, *precisamente como terror*, su propio trascender hacia una sociedad libre, en tanto que el terror blanco no lo hace[5]". Considere el lector la expresión que subrayo: *precisamente como terror* —es decir, como crueldad, como martirio, como paralización de toda posibilidad de reflexión, libertad, como miedo, y en fin, como aniquilación de un hombre— la violencia puede, según Marcuse, trascerder a lo contrario, la sociedad libre. El mecanismo de anestesia de la sensibilidad frente al sufrimiento, gracias al poder hipnótico de la mera posibilidad de la "sociedad libre", es bien visible, e ilustra lo que quiero decir cuando acuso a estos filósofos de obrar como hechiceros empeñados en el encantamiento de la realidad que desafía sus mirificas visiones.

Mas, para ser justos, debemos recordar que,

[3]J. Benda, *La traición de los intelectuales* (Edic. Ercilla, Stgo. 1951).

[4]G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (Ercilla, Santiago de Chile, 1935, pág. 104).

[5]H. Marcuse, *Op. cit.*, pág. 77.

sin ser el primero, es el propio Marcuse quien, por modo muy efectivo, ha mostrado y analizado estas técnicas de embotamiento por medio del lenguaje. El mismo ha escrito: "La unificación de los opuestos que caracteriza los estilos comerciales y políticos, es una de las muchas formas en las que el razonamiento y la comunicación se inmunizan contra la expresión de la protesta y la negación"[6]. Es el análisis de un procedimiento no ajeno a algunos usos del propio Marcuse como escritor político, y directamente emparentado con la falacia del género sumo que estamos examinando. Con razón su conciencia queda algo intranquila a propósito de esta "trascendencia", y se apresura a plantearse, de paso, la cuestión de cómo puede evitarse que el terror revolucionario degenere en crueldad, pregunta bastante ilógica, si consideramos, usando el lenguaje con exactitud, que el terror lleva la cueldad en su propia entraña terrorífica. Y si semejante pregunta es ilógica, es ya empíricamente falsa la respuesta de que "en una *verdadera* revolución hay siempre medios y maneras de evitar la degeneración del terror"[7]. Llamo aquí también la atención sobre la palabra que subrayo. Es un adjetivo cuya función consiste en activar otra vez un mecanismo de sustitución mágica. La *verdadera* revolución no degenera en crueldad y brutalidad; quiere decir, pues, que las revoluciones que primero acuden a nuestra mente, por ejemplo la francesa de 1789 y la bolchevique, o fueron *falsas* revoluciones o no fueron brutales. Su ejemplo no nos sirve, pues, para inutilizar la utopía del terror benevolente, que se limita a los actos necesarios para adueñarse del poder. Lo necesario puede ser en sí mismo brutal, pero no en cuanto *necesario*. Este término se encarga de disparar el último mecanismo de sustitución, apagando la postrera y ya débil lucidez frente a la inhumanidad de la violencia. La crueldad afecta a la víctima, pero no a su verdugo porque éste se reserva el más llevadero papel de comprenderle en su carácter necesario. Y el pensador queda así en paz consigo mismo. El refugio en el sueño de la sociedad mejor se encarga de lo demás, si damos la correspondiente vuelta al tornillo sin fin de la utopía.

Es interesante observar, desde el punto de vista histórico, que nada particularmente nuevo ni iluminador respecto al problema, aportan las reflexiones de Marcuse. De hecho, ellas continúan soslayando, en beneficio de los fines y métodos revolucionarios, las graves cuestiones sobre el mal y la autonomía de la violencia. Y si en algún momento se las plantea, cediendo al aguijón de su indudable vocación filosófica, quedan, realmente, sin resolver[8], como quedaron ya en la obra de Georges Sorel. Tanto el metafísico consuelo de que la violencia trasciende su propia perversidad, como el utópico recurso a regular, a hacer, como si dijéramos, "racional" su empleo, son en uno y otro teórico los mismos. Sorel le hacía gestos de asco a la orgía de la Revolución Francesa, explicándola como producto ejemplar del alma burguesa. Uno no puede dejar de recordarlo cuando Marcuse expresa sus reservas frente a la "transformación del terror en actos de crueldad, brutalidad y tortura" y su advertencia de que cuando tales actos ocurren "nos encontramos en presencia de la perversión de la revolución". Tampoco puede uno dejar de recordar que no otros eran los recursos de justificación de la violencia por parte del fascismo. Mussolini, como buen discípulo de Nietzsche y de Sorel, escribió cosas semejantes, aunque —por ser más político y menos filósofo— harto más cínicas.

También entre los apologistas de la guerra, aun fuera del fascismo —fuera, al menos, del credo político del fascismo— ha imperado un pensamiento similar. Max Scheler, con mayor incontinencia metafísica, hizo de él un uso pernicioso. También para él la violencia guerrera es una violencia que, como la revolucionaria de Sorel y de Marcuse, trasciende su inhumanidad, vinculándose a fines superiores —el poderío y la libertad política. Su meta consiste no en la aniquilación, sino en la paralización del adversario. La violencia misma es cosa secundaria. "La guerra no es mera expansión de la violencia física, a la cual abandona su puesto la espiritualidad racional cuando se siente impotente, sino que es una controversia de poderío y voluntad entre las personas espirituales y colectivas que llamamos Estados". Podrá el

[6]H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, (Editorial Joaquín Mortiz, 5ª edic. española, México, 1969, pág. 110).

[7]H. Marcuse, *El fin de la utopía*, (Edic. cit., pág. 78).

[8]H. Marcuse, *Etica de la Revolución*, Taurus, Madrid, 3ª edic. española, 1970.

sufrimiento bélico encarnar en individuos que mueren o sobreviven mutilados, en niños hambrientos y despavoridos. Pero esto no cuenta en la perspectiva metafísica del filósofo. Al fin y al cabo, si los que se desangran y perecen son hombres de carne y hueso, la pugna no es de ellos, sino de los Estados, "personas espirituales" que, al par de poderosas, son, por lo visto, analgésicas y anémicas. La matanza bélica existe, pero carece de interés verdadero para una ciencia profunda de la guerra: porque —nos asegura Scheler— "el ejercicio de la violencia con sus resultados de matanzas, etc., que es donde se detiene preferentemente la interpretación naturalista de la guerra, no forma el núcleo de ésta: es sólo una manifestación, medida y señal de las energías de voluntad que entran en conflicto". Las víctimas, como en las doctrinas de los revolucionarios, encuentran aquí también consuelo, como vergüenza para su sensiblería y humanitarismo las débiles almas de quienes no podemos dejar de ver la barbarie en medio de esta bruma metafísica.

Y tanto mayor debieran ser ese consuelo y esta vergüenza, cuanto mayor es la ceguera de víctimas y de pacifistas para ver el grandioso milagro ontológico de las guerras. Porque es gracias a ellas que el Estado —máxima "persona espiritual"— alcanza suprema actualidad de existencia, pudiendo nosotros, los individuos, mínima realidad frente a su grandeza, "ver y como palpar ese enorme ser espiritual del que somos miembros"[9]. De la frágil materia anímica y corporal de la creatura humana, de sus llagas y surge, por las artes de esta verbosidad metafísica, el mayestático ser del Estado, con voluntad, espiritualidad, poderío y todo: un verdadero fetiche. ¿Quién va a valorar o a recordar siquiera el sufrimiento de las víctimas? Sería una muestra de humanitaria superficialidad, indigna de intelectuales penetrantes.

E indigna también de revolucionarios. Para éstos, la víctima de la violencia desaparece igualmente, en virtud de otra mágica sustitución: la de su condición de víctima por la de victimario. Basta verlo como responsable del sufrimiento de otros, para su propio sufrimiento se justifique o simplemente carezca de importancia. Así la violencia pierde su esencia propia y hasta se dignifica, en la medida en que expresa el sufrimiento del victimario —que pasa a ocupar el primer plano— y es una acción que, lejos de engendrar, tiende a eliminar el sufrimiento.

Por eso, contra lo que quiere hacernos ver Marcuse, el odio parece a muchos revolucionarios un elemento indispensable de la violencia. Desde luego, porque como buenos técnicos del diabólico instrumento, piensan ante todo en su eficacia. Pero, además, porque el odio cumple el fin de negar la víctima y encubrir su martirio: todo vestigio de compasión, todo incómodo sentimiento de culpa quedan así frenados, pudiendo cambiarse los signos de las valoraciones éticas. Y si no, oigamos a quien para muchos, y en cuanto elevado a la santidad por los cánones de una ética ambigua, sabía más que nadie de estas cosas: "El odio es un elemento de la lucha ...el odio implacable hacia el enemigo nos impele por encima y más allá de las naturales limitaciones del hombre y nos transforma en una efectiva, selecta y fría máquina de matar" ¿Se trata de un texto inédito del mismo hijo de Mussolini que describía jubiloso el espectáculo de cientos de negros etíopes que huían perseguidos por su bombardero? No: es una conocida cita del Che Guevara. Hay una diferencia, es claro: ahí donde el fascista pone inhumano regocijo estético, gratuita indiferencia ante el martirio de otros hombres, el guerrillero pone odio humano, "comprometida", utilitaria indiferencia ante lo mismo. Pero el resultado ético es uno solo: el sufrimiento de ciertos hombres ya no cuenta para otros hombres, en circunstancias que estos últimos tienen el privilegio de elegir y definir. Medio para la morbosa deleitación de un alma corrompida por el poderío, o medio para alcanzar los fines políticos de un alma arrebatada por el odio, en uno y otro caso confrontamos el hecho terrible de que en nombre de los valores que el propio hombre ha creado, el hombre concreto se convierte en algo que puede "trascenderse". Así se comprende que hagamos política, poesía lírica y hasta metafísica de la violencia, como si las víctimas no existieran, o, existiendo, carecieran de importancia o, tenién-

[9]Tenía yo 22 años, cuando, no obstante mi gran respeto por Max Scheler, me sublevaba ya contra esta logomaquia belicista: Jorge Millas, *Teoría del Pacifismo*, Revista Universitaria, Santiago de Chile, N°s. 1 y 2, agosto y septiembre de 1939.

dola, fueran sólo factores abstractos de abstractas ecuaciones históricas.

El referido pensamiento de Guevara, no es, por lo demás, la idea incidental de quien se ve obligado a pedirle a la pluma que auxilie a su fusil en el acto mismo de matar. Se trata más bien de un principio que a menudo suscriben los intelectuales revolucionarios. Jean Jaurés lo había proclamado cien años antes, y no, por cierto, en medio del fragor de los combates, sino de las frías meditaciones para su Historia del Socialismo. "Las revoluciones –escribe– reclaman del hombre el sacrificio más extremoso, no ya de su tranquilidad, no ya de su vida, pero también de la inmediata ternura humana y de la piedad". Sorel, al citar estas palabras, pone de relieve, en un momento de sístole de su propia pulsación moral, la contradicción que ellas proclaman respecto a la actitud de Jaurés ante el drama de Dreyfus. "¿Para qué escribir tanto respecto a lo inhumano de los verdugos de Dreyfus?" –anota el crítico. "También sacrificaban ellos la inmediata ternura humana a lo que les parecía ser la salvación de la Patria"[10].

Pero no se trata ahora de las contradicciones en verdad esenciales que paralizan el pensamiento revolucionario cuando intenta justificarse, tema a que lleva, en última instancia, toda reflexión sobre la violencia, y que no excluye, por supuesto, la análoga crisis del pensamiento antirrevolucionario. Lo que nos incumbe limitativamente ahora es el subterfugio que permite no ver la víctima ni el caos de la violencia, haciéndolos transparentes, para mirar a su través sólo el fin redentor, a menudo fríamente político, elegido por el victimario.

Visto así el problema ético de la violencia constituye sólo un caso especial del viejo tema sobre los fines y los medios, y el subterfugio denunciado aparece como una forma específica de la tosca falacia envuelta en el principio "el fin justifica los medios". Pero no nos referiramos ahora a este más general aspecto. Constriñámonos a dos o tres indicaciones sobre lo que hay precisamente de específico en el caso de la violencia política. Y ello es harto visible: "el medio" en cuestión es el ser humano. La acción violenta "se trasciende" nos dice Marcuse. "Se trasciende" en cuanto ella misma, con su cortejo de calamidades, no es el fin. Pero, claro, esa trascendencia consiste en una metábasis de lo que ella es y hace, es decir, de la injuría física y moral a individuos y grupos de individuos humanos. De esta manera, hay unos hombres que en virtud del "necesario" sufrimiento que se les impone son convertidos en "medios", en puro expediente de los fines admitidos por quienes ejercen la violencia. Contra el principio último de la moral, que no ha tenido hasta hoy mejor expresión que la que Kant le diera hace doscientos años, al proclamar que en sus relaciones recíprocas los hombres han de tratarse como fines y no como instrumentos, la filosofía de la violencia aparece como el inequívoco asentimiento de lo contrario. Su principio es que unos hombres pueden y deben ser el medio para alcanzar los fines políticos de otros hombres. Es cierto que esto se hace en nombre de la humanidad, de la justicia, del bienestar colectivo y de otras idealidades de nobilísimo linaje, por modo semejante a como en otro tiempo se quemaba a los herejes en nombre de la gloria de Dios y de la salvación del género humano, incluidos los propios mártires. Pero ello no atenúa, y al contrario, exalta, el principio de que es bueno, por útil, hacer de unos hombres una herramienta para los fines de otros hombres. Y que tales fines sean precisamente de otros hombres, y que, por la dialéctica del caso, se puedan generalizar, para transmutarlos en fines generales de la humanidad (como la "fraternidad" de los revolucionarios burgueses o "la sociedad sin clases" de los marxistas) hace tanto más peligroso dicho principio. Porque éste viene a significar, en definitiva, no ya la mera comprobación empírica del *homo homini lupus*, sino su consagración intelectual y ética.

4. *Realismo y violencia*

Que los hombres hayan vivido y vivan lanzados los unos contra los otros es un dato real de la historia humana y, a la postre, una generalización trivial. Lo sorprendente radica en que la *conciencia* de lo humano como motor del afán de cultura, esto es, de autoformación del hombre, se anestesie al punto de anularse como fuerza histórica y convertir lo fáctico en ético, lo que *es* de hecho, en lo que *debe ser*.

En ello radica la debilidad principal de las posturas realistas frente al problema de la vio-

[10]G. Sorel, *Op. cit.*, Cap. III, pág. 101.

lencia. Desde Calicles a Spengler, en líneas que pasa por Maquiavelo, Hobbes y Proudhon, sin olvidar, por supuesto a Nietzsche y su inacabable descendencia, el realismo y el nihilismo han puesto de relieve la acción de la violencia en la Historia y el papel que siempre han desempeñado las fuerzas primarias del egoísmo, la voluntad de poder y la codicia, sobre todo en las relaciones entre los Estados. Y aunque muchas veces este realismo, más que al conocimiento de los hechos, sirve a fines extracientíficos, como a la megalomanía nacionalista de un von Treitschke o de un Charles Maurras, tiene el mérito de levantar los velos que el candor y la hipocresía echan a menudo sobre la Historia. Es cierto lo que hace pocos años expresaba magistralmente Raymond Aron: "Aquel que quisiera ser ángel, sería una fiera..., pero aquel que quisiera ser la bestia, no sería por ello el ángel. El realista, a la manera de Spengler, que decreta que el hombre es un animal de presa y le invita a conducirse como tal, ignora una parte de la naturaleza humana"[11]. Pero esto no invalida —y el libro de Aron lo prueba con rigor intelectual precisamente realista— la imagen de una Historia como campo de batalla, donde los guerreros se entregan a las artes de la paz sólo mientras descansan de las fatigas de la lucha.

No es, pues, en el dominio empírico de la vida en donde reside el motivo de desacuerdo con los panegiristas de la violencia —aunque también en este dominio hay cosas que poner en su lugar. La cuestión de verdadera importancia concierne a la relación entre lo fáctico y lo ético en la Historia. En el supuesto de que éste sea según el realista la describe (y, en general, la describe bien), ¿es legítima la conclusión de que hemos de *quererla* según ella es? Porque una cosa es que la Historia tienda a ser tal y cual, como hecho, y otra que el hombre la reconozca como valor. Una, que un espíritu equilibrado como el de Aron *compruebe* que "la lucha entre los pueblos y los Estados ha constiuido una parte integrante del movimiento de las ideas y de la civilización"[12]; y otra, que un realista mesiánico a lo von Treischke proclame, como lo hiciera a fines del siglo pasado, en medio de la prolongada embriaguez patriótica desencadenada por los triunfos de Bismarck, que "los grandes progresos de la cultura de la Humanidad deben realizarse en contra de la resistencia de la barbarie y de la sinrazón, y exclusivamente por la espada"[13]. Como distinto es también que la metafísica de Scheler decida, con no menor arrebato, que "el Estado beligerante es el Estado en la suprema actualidad de su existencia".

Hay una manera empírico-naturalista de ver la Historia: el hombre la deja ser, según ella puede ser en tanto él mismo no le pida cuentas. Pero hay también el modo pragmático-cultural de verla: llamarla a capítulo, juzgarla éticamente e introducir la voluntad conciente y racional del propio hombre entre las fuerzas naturales que le dan forma. No es, pues, el hecho de la violencia, sino su racionalidad y valor, lo que el realista tendría que mostrarnos. Y claro, como del mero hecho no podemos deducir ningún derecho, como de los puros sucesos no puede surgir el valor (cosa sobresabida) no es legítimo levantar contra el afán de una cultura filantrópica el fantasma de la impudicia natural del hombre frente al hombre. Quizás si lo único que legitime el apelativo de "espiritual" que damos al hombre, sea la capacidad que tiene de verse en su miseria y de reconocerse en la condición de bestia corrompida que suele imponérsele en el trato con otros hombres. Porque entonces sí se agudiza su conciencia y surge ante él, como *si fuera* el llamado de otro mundo, la voz del ideal, del bien posible, que no es sólo un imperativo de amor, sino de inteligencia. Gracias a esa conciencia el hombre no es mera naturaleza y puede ser tan antinatural como para convertirse en legislador, sabio o artista. No se diga, pues, que porque la violencia es un hecho, deba el hombre rendirle su capacidad de juicio y, peor que eso, servirla con el auxilio de su propia razón. El *derecho a la fuerza*, que históricamente ha podido invocarse en ocasiones, y a menudo contra la fuerza misma, no consagra ningún *derecho de la fuerza*.

Este es el aspecto más grave que ofrece la presencia de la violencia en la vida humana.

[11]Raymond Aron, *Paz y Guerra entre las Naciones*, (Revista de Occidente, Madrid, 1963, Cap. XIX, pág. 707).

[12]R. Aron, *Op. cit.*, Cap. XIX, pág. 699.

[13]Heinrich von Treitschke, *Politik, Leipzig*, 1897, (Cit. por R. Aron, *Op. cit.*, pág. 684).

Cuando ella aparece como lo que es, como pura disposición primaria, como impulso natural, ciego y estúpido, al hombre le es fácil ponerla en su lugar y no duda lo que ha de hacer con ella. El verdadero problema surge cuando la inteligencia misma, y en términos más generales, la espiritualidad del hombre, —medio despierta, medio embotada— la fortalece con sus recursos, y encubre su fea apariencia con modos "intelectuales", "espirituales" de justificación y disimulo. El espíritu es una extraña dimensión de la realidad humana que tiene la capacidad de aniquilarse a sí mismo. Aunque para simplificar las cosas aceptemos aquí el postulado realista de que la violencia es un fenómeno natural en la vida del hombre y nos limitemos a rebatir la pretensión de pasar con ello al reconocimiento de su valor, lo cierto es que en sus modalidades características es un producto genuino del hombre mismo. Nada hay en la vida animal comparable a lo que es la violencia en la vida humana, considerando que ella se da en el contexto de una conciencia capaz de juzgarla y controlarla. La violencia es verdaderamente una creación del hombre que destruye su propia espiritualidad con recursos del espíritu mismo. Y no se trata de un hecho aislado: desde el suicidio hasta el escepticismo radical, pasando por todas las formas del nihilismo, el hombre da pruebas de una capacidad de autoaniquilación que no es ajena a la esencia y al poderío de la conciencia. Sólo que cuando así actúa, algo anda mal en la salud y plenitud de la conciencia.

No es, por eso, extraño ver armarse a la violencia de recursos intelectuales y morales. El revolucionario, por ejemplo, proclama una moral, y aun, invoca *la* moral. Siempre encuentra a la mano un motivo de justicia, de mundo mejor, de paz futura. Pero como cuando se pone al servicio de la violencia el espíritu funciona dislocado y la razón a medias, es comprensible que esa moral sea también una moral confusa.

5. *La moral revolucionaria y la enajenación en la violencia*

La moral revolucionaria es, en efecto, una moral contradictoria y ambigua. En esto se diferencia muy poco de la moral del conformismo. Ambas observaciones pueden ponerse de relieve en varios respectos. Uno es sobre todo pertinente aquí: el que concierne a la denuncia de la explotación del hombre por el hombre.

Entre los elementos que dan fuerza al marxismo, dicha denuncia y la afirmación del principio contrario de solidaridad y cooperación, constituyen, sin duda, los más profundos y de más generales consecuencias. Pero el revolucionario parece no darse cuenta, (o, para conservar la revolución como fin absoluto, no quiere darse cuenta) que el principio de la violencia es sólo una forma particular de la explotación del hombre por el hombre. Poco importa, para el efecto de reconocer la identidad ética esencial de ambos puntos de vista, que en un caso se trate de la explotación económica del asalariado por el productor capitalista, y en el otro, de la explotación física y moral del enemigo reaccionario (o del enemigo, sin más) por el luchador partidista. Poco importa, además, que el fin declarado por la primera sea alcanzar las bendiciones atribuidas a la libre competencia capitalista y a la democracia política, y el de la segunda, las supuestas eficacia y justicia de la economía socialista y de la dictadura del proletariado. Porque en uno y en otro caso lo decisivo es que unos hombres hacen uso de otros hombres como de simples recursos para lograr sus fines. Para la ideología de la violencia política esta consecuencia es particularmente aberrante, tanto por sus contradicciones como por el modo de explotación que ella sanciona.

De acuerdo con su naturaleza específica, la violencia implica no sólo la aniquilación física del adversario, cuando ella es políticamente útil, sino también, cuando ésta no es indispensable, su anulación intelectual y moral. Su objetivo consiste, en efecto, en imponer el pensamiento y las valoraciones del victimario y en privar a la víctima del derecho a contraponer los suyos y, por tanto, a comportarse como persona en esa coyuntura. De esta manera, la violencia es una forma de explotación *total* del hombre por el hombre, mucho más general y profunda que la explotación del trabajador en algunas sociedades capitalistas. Porque al fin y al cabo la explotación económica, en virtud de sus fines esenciales, que la orientan al uso eficaz de la fuerza ajena de trabajo, imponen un límite a la hondura y generalidad de la explotación. El respeto, siquiera utilitario,

de ciertos valores personales, no es incompatible y, al contrario, suele ser coadyuvante, de los fines de la producción capitalista. La historia del pensamiento económico y político en que se refleja el surgimiento y el desarrollo del capitalismo, demuestra convincentemente este aserto. Y lo demuestra también la evolución de las propias instituciones jurídicas y sociales que no sólo tienden a una regulación creciente de los métodos capitalistas, sino que, aún más, abren el camino, a parejas con las fuerza económicas, a la transformación del sitema. Todo lo cual no implica, ciertamente, la justificación ética ni la exaltación pragmática del capitalismo. El punto es aquí irrelevante, porque se trata sólo de mostrar que, sea cual fuere nuestra conclusión sobre ello, la violencia, como recurso de acción política, es un modo más radical de explotación humana que la forma meramente económica de ella, aun si tomamos en cuenta las consecuencias morales y culturales que esta última trae aparejadas.

Esta observación nos abre el paso al segundo aspecto de la violencia indicado por el esquema conceptual en examen. Las víctimas de la violencia —anotábamos— no tienen apelación. No hay voz, ni la propia ni la ajena, que pueda abogar por ellas. El ambiente de histeria colectiva que la sostiene cuando se ha generalizado, o la actitud de ideación monomaniática y de desenfreno pasional que la nutre en los casos individuales, no dan lugar a ningún procedimiento que por mor de las personas —así sea el de evitar su martirio— pueda perjudicar los propósitos y la acción "trascendentes" de los victimarios. Esta trascendencia es, justo, lo que excluye toda apelación. Y tanto más la excluye, cuanto que se trata de una "trascendencia" que sólo afecta al sujeto pasivo, más no al activo de los actos de violencia. Desde el punto de vista de este último, la violencia es un comportamiento absolutamente "inmanente" al orbe pasional de su ideología, de sus decisiones, de su satisfacción emocional. Es él quién piensa, quién siente, quién decide, quién se "ennoblece" y "purifica", como lo proclaman, haciendo eco a viejas retóricas revolucionarias, Sartre y Fannon en nuestros días.

El contraste es manifiesto y decisivo para comprender la índole de la relación que se establece entre víctima y victimario en el disparadero de la violencia. "Trascendida" la víctima, no cuenta sino como obstáculo que se remueve, como cosa; más allá están los fines perseguidos, generalmente la destrucción de un orden social y, a veces también, la idea, utópica o no, de un orden nuevo. Pero no podemos hacer abstracción de que tal sistema repudiado y tales fines perseguidos, lo son como objetos del sentir y querer del agresor, cuyas son también las decisiones violentas y, por cierto, las satisfacciones que como descarga emocional o como metas alcanzadas, se derivan de aquéllas. La víctima queda así "trascendida" en cuanto envuelta y devorada por la subjetividad de su opositor violento. Sin posibilidad de apelación, no puede sino hallarse, por principio, impedida. Dicha posibilidad implicaría reconocerle como persona, como sujeto moral que es fin y no medio, que tiene tanto deberes como derechos, por su mera condición de hombre. Entre esos derechos está el de elevar sus conflictos con otros hombres —conflictos directa o indirectamente relativos a la extensión y acción recíproca de sus respectivos ámbitos de libertad— al plano del examen y las decisiones racionales. Mas, convertida en cosa que obstaculiza los fines de la revolución, dominado por la subjetividad pasional el ámbito de la racionalidad en donde los humanos pueden entrar en relaciones como sujetos morales, sólo queda la consecuencia de que la víctima sea avasallada, sin posible apelación. Las cosas de hecho no apelan de las decisiones del hombre y carece de sentido preguntarse si pudiera asistirles el derecho para hacerlo. Pero urge aquí una disquisición.

Buena parte del interés filosófico del marxismo como crítica de la cultura burguesa —interés que no comparten los ortodoxos del marxismo oficial— deriva del uso particular que da al concepto hegeliano de la *enajenación*, poniendo énfasis en la función deshumanizadora y despersonalizadora —es decir, enajenante— del trabajo asalariado en la sociedad capitalista clásica. Lo esencial del concepto, en parte según lo construyera Hegel, pero sobre todo como lo reelabora Marx, arranca de la observación de que el hombre *se hace ajeno* a su propia esencia al quedar a merced de poderes que actúan a través de los objetos que él mismo ha creado. Perdido en sus propias producciones, —sugiere el concepto— el hombre deviene extraño a sí mismo. El tema viene a cuento,

porque estamos hablando del revolucionario de hoy, del marxista (y, claro, del antimarxista que utiliza sus métodos para rechazar su filosofía). Para este revolucionario la violencia es un medio requerido por la liberación del hombre —liberación concretamente referida a la sujeción del trabajador en la sociedad capitalista, es decir, a las condiciones que hacen posible la vida enajenada.

Pero nos sucede vernos así, de pronto, en medio de esas diabólicas trampas que con tanta habilidad pueden mostrar los dialécticos, cuando es precisamente el diablo quien ayuda a la dialéctica. Pues he aquí cómo, para desenajenar al ser humano convertido en cosa ajena, lo anulamos, apropiándonos de él mediante la violencia, que lo hace pasar a nuestro dominio, convertido en mero instrumento de los fines humanitarios. Es característica esencial de la violencia —hemos visto— negar a la víctima toda apelación, encerrarla en el círculo impasable del acto brutal, y dejarla sin salida. ¿Sin salida absolutamente? No, por cierto. Siempre, hay una, y es, justo, la que da sentido a la violencia: la sumisión. Pero es también la que, poniendo fin al acto de apropiación del prójimo, hace culminar y pone de manifiesto su verdadero carácter: la víctima se ha sometido, es decir se ha puesto bajo poder ajeno, se ha enajenado. La enajenación del hombre es, pues, el medio para trascender su enajenación. Es una contradicción más que podemos cargar al debe de la lógica de la violencia.

Mas no se trata sólo de las víctimas. La violencia supone también la enajenación del victimario. Con razón sus teóricos se han complacido siempre en describir la situación de este último como una "entrega total" —entrega, se entiende, a la causa, a la organización revolucionaria, a la disciplina que ella impone. El individuo mismo, en cuanto centro de decisiones reflexivas, fundadas en el conocimiento y en el discernimiento personales, y en cuanto centro de responsabilidad ética, fundada en actos de valoración y elección, queda fuera de juego. El no es, propiamente, este o aquel individuo, sino "un revolucionario" y, como tal, se halla puesto bajo el poder ajeno de la entidad que, reconociéndole dicho carácter, absorbe su ser para convertirlo en pieza eficaz del mecanismo de lucha.

No obsta, por supuesto, al carácter esencial de esta situación del revolucionario (y para el caso, de la situación del adversario que se enfrenta con él en la violencia) el hecho de hallarse siempre inserto el hombre en alguna esfera de lealtades y compromisos —por ejemplo, la ética— respecto a la cual, de alguna manera, queda sujeto en una relación de extrañamiento, de objetividad enajenante. Tampoco obsta reconocer el hecho de que dentro del marco de hierro de su lealtad al grupo, a la ideología y a la pragmática de la causa, el actor pueda y a veces deba comportarse reflexivamente, con iniciativa y responsabilidad. En este sentido, claro está, su individualidad no está alienada. *En este sentido,* es decir dentro de la pequeña burbuja de franquía encerrada en el seno de su alienación mucho mayor.

Conviene examinar ambos problemas, aunque para ello interrumpamos, el curso central de estas reflexiones. De hecho, uno y otro son el anverso y el reverso de una misma situación, y se resuelven ahondando un poco en las filosofías de la enajenación.

En verdad, si abstractamente el de alienación es un concepto absoluto, como hecho tal y cual de alienación realizada, se trata de una noción relativa. Nadie es nunca alienado total. Pero tampoco nadie es jamás un total no-enajenado, esto es, subjetivamente propio e idéntico a sí mismo en sus obras, como podría decir Hegel, o dueño de su propia actividad y sus productos, como preferiría definir Marx. De una manera u otra, siempre está el hombre perdido en un mundo extraño a su libertad y entregado en variable grado a un poder ajeno. Lo está, si tomamos el concepto hegeliano de la alienación, porque pertenece a la esencia de la conciencia su enfrentamiento con una objetividad extraña, que le da sentido —por ejemplo, la historia y la naturaleza. Y lo está también, si es el concepto marxista de alienación el que consideramos, primero porque el trabajo y el producto del trabajo se determinan, aun en la sociedad utópica— la sociedad sin clases no sólo por la libertad y el deleite del trabajador, sino, además, por las leyes de la naturaleza; y, segundo, porque el trabajo se cumple en la sociedad y debe a ella, según las condiciones que ella impone, su sentido. Por eso, tanto Hegel como Marx encuentran, aunque no parecen reconocerlo, un límite infranqueable en sus simétricas al par que discordantes ideologías relativas a la superación de

la alienación. La superación metafísica de Hegel consiste en la capacidad del espíritu para "conservar su identidad consigo mismo en su alienación" y para "suprimir toda diferencia entre la objetividad y el contenido". Pero esta superación no es posible para quien parte de la conciencia y se empeña en conservarla. Una "conciencia" sin objeto contrapuesto, sin mundo extrañado, carece de sentido, es un *flatus vocis*. Por su parte, la superación histórica y real de la enajenación, propuesta por Marx, consistente en que la actividad del trabajo sea una verdadera apropiación por el trabajador y no una "pérdida del objeto ante un poder ajeno", esa superación es contradictoria para quien parte del hecho de la vida social. ¿Por qué? Simplemente porque la sociedad humana hace posible, impone, valora, recibe y compensa el trabajo. Con ello, por su propio sentido, tanto el proceso de la producción como su producto están *ab initio* destinados a rendirse ante un poder ajeno.

Sin embargo, tanto Hegel como Marx tienen razón antes de llegar a esas utópicas "superaciones", al exhibir, uno, el carácter alienado de la conciencia de sí, otro, el carácter alienado del trabajo asalariado en la sociedad capitalista. En este punto, de nada valdría contra ellos el argumento de que siempre, y esencialmente, hay una alienación de la conciencia y del trabajo. Lo que en cada caso importa es el grado y el carácter de la alienación y la posibilidad de suprimirla, aún dentro del ámbito de una alienación envolvente (sobre todo cuando aquélla tiene un carácter circunstancial, histórico, como es el caso del fenómeno examinado por Marx).

Por la misma razón, y en términos casi idénticos, no puede invocarse en favor de la alienación revolucionaria encarnada por la violencia, el argumento de que el hombre obra siempre dentro de un ámbito de lealtades que sujetan su libertad, y aun la hacen posible, al procurarle un contenido de fines y un espacio de operación. El grado y la índole de la alienación es aquí decisivo. Por su grado, la del revolucionario es un fenómeno caracterizado por su extrema particularización. Su caso no es el de la ética, en que se trata de los fines generales del bien humano y del destinatario de toda acción moral que es el hombre como tal, esto es, todo hombre. Esta latitud universal de la ética origina sin duda el carácter problemático que le es consustancial, pero determina también el amplio margen que deja a la racionalidad del sujeto obligado, a su libertad y a su responsabilidad. Ella *obliga*, sin duda, en cuanto reclama ante el sujeto el reconocimiento de una necesidad (de conciencia) para la acción humana, pero no *fuerza*, en el sentido de que, al apelar, por su esencia misma, a ese reconocimiento, se dirige al hombre como persona, moviliza su reflexión y lo llama a decidir "libremente". La libertad, que es también consustancial al paradógico llamado de la *obligación* ética, consiste, precisamente, en la posibilidad de que la norma objetiva se subjetive y se haga imperativo interior, como lo postulara Kant. A consecuencia también de su grado de generalidad, de ese carácter límite que tiene la acción reguladora, la ética deja entregado el amplio campo de los medios a la decisión del sujeto. Preceptos como "amarás a tu prójimo", "harás el mayor bien posible", "no matarás", son normas relativas a fines y no a medios. Sólo negativamente contiene la ética referencia a los medios, en cuanto prohíbe aquellos recursos que con miras a un bien particular posible, transgreden el orden ético total; o, dicho de otra manera, en cuanto rechaza la falacia de que el fin justifica los medios. Positivamente, los medios pertenecen, desde el punto de vista ético, al ámbito de la libertad. No así desde el punto de vista de la violencia, pues ésta consiste en el control total del campo de la deliberación y de la acción por el dominio de un medio. El revolucionario se ha entregado a la causa no sólo como a un sistema de fines, sino también como a un sistema de medios. Su enajenación es total.

6. *El interés de la Humanidad*

Reconozcamos, sin embargo, que estas razones son demasiado sencillas y directas como para arredrar a quienes, con frase peligrosa, apta para aplicársela a él mismo, llamaba desdeñosamente Sorel "los intelectuales que tomaron la profesión de pensar por el proletariado". A ellos les convence sólo la gran retórica y la pseudometafísica de "las leyes del devenir", de "la dialéctica del proceso histórico", de "la necesidad del acaecer real", cosas todas dignas de interés, hasta que se hace retórica ideoló-

gica con ellas. Y no les falta, por cierto, el recurso de remitir todas las cuentas éticas y lógicas pendientes, al aval supergeneroso de "la Humanidad".

En el caso de la violencia el utópico fantasma de la Humanidad viene de perlas. "No sea Ud. sofista" —pueden decir los referidos mandatarios pensantes del proletariado. "Bien sabemos que la violencia revolucionaria sujeta y aniquila a muchos hombres, y, desde luego, al explotador capitalista. En este sentido, llámela Ud., si quiere, acción enajenante. Pero su fin trasciende este resultado episódico, pues con la eliminación de la clase capitalista, liberamos a los más, empezando con la actual masa trabajadora y siguiendo, con las futuras generaciones, hacia la liberación de toda la Humanidad. No se diga, pues, que la acción revolucionaria niega la enajenación instaurando la enajenación, pues si enajena, apropiándoselo, el poder abusivo de una clase, desenajena, liberándolo, al trabajador explotado y con él, al hombre en general".

¡Ah, la Humanidad! ¡Tantas promesas se pueden hacer en su nombre! Su fantasma da vueltas y más vueltas al tornillo sin fin de la utopía. Al fin y al cabo "la Humanidad" es el futuro de la Humanidad, y cuando llega el momento de saldar cuentas con ella, los que la invocaron y comprometieron, ya no existen para responder, y la Humanidad misma, que podría pedir cuentas, es un nuevo futuro. ¿Dónde está la sociedad sin clases, dónde la comunidad de los trabajadores sin el Estado, dónde el hombre puro, todo generosidad y altruismo, unido a los demás hombres por la alegría del trabajo creador y no enajenado? A los viejos socialistas utópicos ya no podemos pedirles cuentas. Pero a Marx "científico", tampoco. A lo más, hemos de creerles a los nuevos discípulos, que disputando a los "paleomarxistas" el secreto de la doctrina —por lo visto más oracular que científica— nos aseguran que ha sido mal interpretada. "Resulta difícil decirles (a los adversarios del socialismo) que lo que ocurre en los países socialistas no es socialismo" —se lamenta el sincero Marcuse—. Y en esta congoja lo acompaña, por cierto, una falange cada vez mayor de almas marxistas para las cuales, ante el espectáculo del hombre en las sociedades socialistas (espectáculo más feo, a su manera, que el del hombre en nuestra sociedad capitalista) y no pudiendo, por razones de salud intelectual y moral, resignarse al conformismo, no queda, al parecer, otro recurso, que dar otras pocas vueltas al sinfín de la utopía.

¿No resulta insensata la prédica de la violencia en estas condiciones? Por lo visto no, mientras se pueda especular con la idea de Humanidad. Marcuse mismo, por ejemplo, cuyas contradicciones provienen de la patética conciencia que tiene del problema —que para otros es una frívola cuestión de tácticas y de abstractas reflexiones sobre "el devenir histórico" y las "necesidades objetivas"— se refugia en la vieja idea cuando, asediado por un interlocutor, ve el peligro de que sus reservas le hagan perder fuerza revolucionaria a sus doctrinas. "No he equiparado en modo alguno —se defiende— humanitarismo y no-violencia. Por el contrario, he hablado de situaciones en las que precisamente en interés de la Humanidad se ha de recurrir a la violencia". Y el asunto se queda ahí, "en el interés de la Humanidad". No parece mucho —al fin y al cabo pertenece al oficio del filósofo llevar su pensamiento al límite— preguntarle cuál es "el interés de la Humanidad", quién lo determina —si el marxista que quiere exterminar al antimarxista o el antimarxista que quiere acabar con el marxismo. Ni es mucho tampoco preguntarle por qué ese interés —por cualquiera de los dos determinado— ha de prevalecer sobre otros de la misma Humanidad, por ejemplo, el de que una parte de ella no sea inmolada en aras de la otra parte.

No parece tan obvio —como lo estimaría, sin duda, el simplismo impenitente de ciertos escritores de "izquierda" (que en esto son dignos contradictores de ciertos escritores de "derecha") — que esos intereses consistan en la abolición de la explotación económica y de la miseria. El disparo revolucionario apunta mucho más allá de eso: su blanco es, a menudo, la reconstrucción total del hombre. Por otra parte, siendo interés común de los hombres que no haya explotados ni miserables, la cuestión radica en decidir si es de aquellos intereses que hacen imperativo recurrir a la violencia. Dicha decisión supone: a) saber, previamente, que la violencia podrá abolir tales lacras; b) que sólo ella podrá abolirlas; c) que la lacra de la violencia es, en todo caso, pre-

ferible a aquéllas. Y si el revolucionario, por temperamento, y el "escritor de izquierda", por el deleite que a veces encuentra en ser conciencia rutinaria y gregaria de su tiempo, se dan el lujo de no hacerse cuestión de estas cosas, hay otros que no pueden permitírselo, precisamente en "interés de la Humanidad".

La verdad es que estas y otras preguntas penan en la obra de Marcuse, aunque a la larga, entre crujido de contradicciones, queden sin respuesta. "Preguntas atormentadoras", las llama, cuando el ideólogo es convocado a cuentas por el filósofo que en él existe. "¿Quién ha de determinar el interés general de una comunidad y, con ello, la envergadura y los límites de la libertad y dicha individual, y los sacrificios impuestos a estas libertad y dicha individuales, en nombre e interés de la comunidad?"[14].

Marcuse no duda que por su concepto y por su práctica, las revoluciones intentan promover en la Historia el tránsito de formas inferiores de libertad a otras superiores, por más generalizadas y completas. Que la intención tenga éxito o fracase, no es cosa de decidirse *a priori,* pero puede —piensa Marcuse— juzgarse recionalmente en función de los hechos en cada caso. De todas maneras "la teoría y la práctica política reconocen situaciones históricas en las cuales la violencia se convierte en el elemento esencial y necesario del progreso".

Como se comprende, esta consideración no resuelve el problema en modo alguno. Por lo pronto, y contra la tendencia a pensarlo como cosa que va de suyo, el aserto es en extremo dudoso. ¿Le debe realmente algo la Humanidad a la Revolución Francesa? A la *Revolución,* pregunto, a esa oscura, desmedida y degradante psicosis colectiva, no a los "principios" que sus retóricos agitaban como teas encendidas. Uno a uno van adquiriendo conciencia de esta duda, solo, que al pie de la guillotina, los febriles revolucionarios. "Amigo —le dice Danton a Lacroix, subiendo al patíbulo— si en el país al que vamos hay revoluciones, hazme caso, no nos mezclemos". En verdad los principios de la Revolución no nacieron ni se impusieron con ella. Fueron la Revolución Industrial y la acción de la *intelligentzia* las fuerzas que les abrieron más ancho camino hacia la sociedad contemporánea.

Pero si esto no fuera así, y pues, según Marcuse, la violencia no es garantía *a priori* de cambios favorables en la "dirección liberadora", el verdadero problema de las revoluciones es el valor de las espectativas que movilizan a su furia. ¿Con qué espectativa de no equivocarse respecto a la justicia y al bienestar futuros cuentan los revolucionarios para imponer los males de la violencia en el presente?

La respuesta de Marcuse es prudente, pero confiada: esa garantía es producto del "cálculo histórico", de una comparación entre las posibilidades que ofrece la sociedad actual y las que brindaría una sociedad futura a la libertad y dicha individuales. Se trata de un cálculo racional, apto para componer una gran variedad de factores, en verdad todos los que nos permitan decidir, primero, que el modelo de sociedad ofrecido por la revolución ofrece efectivamente mejores posibilidades de bienestar material y espiritual que la sociedad que se trata de destruir; y segundo, que, dadas las condiciones existentes, el programa revolucionario "tiene fuerza técnica, material e intelectual para poder disminuir los posibles fallos y el número de víctimas". Marcuse reconoce el carácter "inhumano, cuantificador" de esta contabilidad histórica destinada a justificar la violencia revolucionaria. Pero ello no lo arredra. Su conclusión es la de todos los realistas. Así es la propia historia, nos dice; "de hecho —agrega— la historia en sus puntos de inflexión decisivos ha sido un experimento calculado". Volvemos, pues, a lo mismo: el hecho brutal en la historia ha de aceptarse porque es el hecho. Pero entonces, ¿a qué enmascarar las cosas y pretender que un alegato semejante, bajo el nombre de Etica de la Revolución, nos procure el fundamento *moral* de la incontinencia revolucionaria?

La verdad es que el cálculo histórico como legitimación de la violencia, se convierte en un recurso más de la utopía. Mas no por sí mismo, sino por su empleo utópico. Los cálculos históricos son posibles, y si el hombre quiere de verdad influir en la preparación de su destino, son, además, necesarios. La preocupación de nuestro tiempo por la sobrepoblación de la tierra y por la preservación de la naturaleza, no es sino una forma de tal cálculo. La demo-

[14]Herbert Marcuse, *Etica de la Revolución,* (Edic. cit., pág. 146).

grafía, la ecología, la epidemiología, son, en rigor, las formas especializadas y sistemáticas a que ha podido llevársele para afrontar algunos problemas de nuestra situación histórica. Pero otra cosa es ese balance general y complejo, que comprende el porvenir total de la sociedad, incluyendo la libertad y la dicha humanas, es decir, la suma de los valores, y no ya una zona particular de problemas científicamente dominables. En este campo los "cálculos" son, en realidad, una mezcla de juicios de valor y aspiraciones, de temores y esperanzas, de verdad y poesía, todo ello enlazado por la correspondiente concepción del mundo. No parece sensato esperar que sobre tal base pueda construirse ese "criterio racional" que nos permitiría "un cálculo de las posibilidades de una sociedad futura, frente a las posibilidades de la existente", y que, como lo piensa Marcuse, daría un fundamento legítimo al apocalipsis revolucionario.

Pero además, aunque fuera realmente racional esa especie de futurología preparatoria de las revoluciones, al revolucionario de verdad lo tiene, de hecho, sin cuidado. Su alma iracunda es una compresora de pasiones, un hervidero de frustraciones, de ambición, de vanidades, de compasión, de generosidad, de irritación, de ansias de aventura. ¿Cabe imaginar de verdad que semejantes seres han podido desencadenar la degollina de la Revolución Francesa y la inescrupulosidad bolchevique, movidos por un "cálculo histórico" de lo que se perdía y lo que se ganaba en el movimiento hacia la sociedad futura?

No escapa a la consideración del utópico filósofo este giro del problema. "La intención e ideología del caudillo de la revolución y la de las masas, pueden haber tenido motivos y finalidades muy diferentes" anota. Pero no es eso lo que importa, sino la "función objetiva", es decir, los resultados de la revolución, que sólo pueden ser materia de un juicio "ex post facto". Esta salida de Marcuse es sorprendente, porque si la legitimidad de una revolución sólo puede determinarse "ex post facto", ¿para qué ha servido el "cálculo histórico" que tanto se nos ha recomendado? Mas nos valiera ahorrarnos ese dudoso trabajo y aguardar las consecuencias. Pero entonces el problema está donde empezamos: ¿quién determina la conveniencia futura de la Humanidad?, ¿con qué derecho unos hombres iracundos —muchos menos siempre que los más apacibles— imponen por la violencia su particular manera de apreciar la libertad y la dicha humanas? Los intereses de la Humanidad continúan, por lo visto, encerrados en los oráculos.

Hemos ya observado que si dichos intereses, según lo determinan el revolucionario y sus intérpretes ideológicos, no son, por cierto, los de las víctimas de la violencia (las cuales quedan, por principio, fuera de juego, en lo tocante a la aplicación de los ideales humanitarios), tampoco son los de los violentos mismos. Estos, en efecto, aunque partícipes en el reconocimiento de aquel interés y probables, si no seguros, beneficiarios del poder y de la justicia de la sociedad soñada, están, en cuanto revolucionarios, por principio entregados al poder ajeno de ideólogos, empresarios políticos y organizaciones revolucionarias. ¿Tiene sentido admitir esta situación en interés de la Humanidad?

Toda alienación es una forma de secuestro. En esto no hay diferencia entre la situación metafísica de la conciencia descrita por Hegel y la situación sociológica del trabajador asalariado, explicada por Marx. La esencia de ambas es la misma, dado el supuesto común en que uno y otro se colocan. Dicho supuesto es el de una evolución del hombre (metafísica, para Hegel; histórico-social, para Marx) orientada hacia un desenlace absoluto: el primado de una conciencia integrada consigo misma, de un espíritu absoluto, en el caso de Hegel, o el de una sociedad de trabajadores identificados con su actividad, gracias a su dominio del producto, en el caso de Marx. Semejante supuesto significa la posibilidad dialéctica de una evolución hacia la plenitud, el total autodominio del hombre, con la consiguiente eliminación de toda "desgarradura", de toda sujeción a un poder extraño. Dado tal supuesto, el estado de alienación de la conciencia humana y del trabajador asalariado es el de secuestro: aquélla está secuestrada por sus propias creaciones; éste, por el dueño del capital. Tanto valdría, por eso, hablar de enajenación como de secuestro, aunque este último vocablo tiene la ventaja de poner más de relieve, sobre todo respecto a la situación del revolucionario, la idea de una libertad impedida por el poder subyugante. El revolucionario no es, en efecto,

libre en su estado de secuestro ideológico y de irresponsabilidad ante la maquinaria de exigencias y consignas de la acción directa. Esta obedece al automatismo de leyes implacables. Elegida la revolución como fin, quien se decidió por ella cerró la puerta de su propia trampa. A partir de ese momento se halla secuestrado por el poder de una decisión que quizás —aunque éste no es siempre el caso— haya sido un acto libre en su origen, pero que, dado su carácter —hacer la revolución, sin más— lo sujeta a su implacable automatismo. En vano podría invocar el secuestrado, o quien hiciera la apología de su misión violenta, su propósito de servir los intereses de la Humanidad. Dichos intereses no pueden sino serle ajenos, en la medida en que la revolución es el fin mismo y constituye un sistema cerrado, autosuficiente, dotado de su propia legalidad, tanto histórica como ética. Esta es la situación común de todo militante de causas mesiánicas, sistematizadas como ideologías o cruzadas. Por supuesto, es también la trampa que se cierra sobre el cruzado antimarxista y sobre todo adorador de ideas y demás fetiches consagrados al fantasma de la Humanidad, que suele ser el de nuestro propio ego.

Así se explica la inescrupulosidad de la acción revolucionaria, que si exige el autosacrificio, también impone el sacrificio ajeno, bajo la forma de destrucción física o moral del adversario. La decisión de hacer la revolución es, en su esencia, un acto de segregación frente a todo otro sistema de valores y fines, inclusos, por supuesto, los vagos "intereses de la Humanidad" con que se intenta justificarla. Dicho acto da origen a una típica intrasistematización de todos los valores: la revolución instaura un sistema cerrado donde los demás fines se anulan como estorbos o se subordinan como instrumentos del fin revolucionario.

La alienación o secuestro del propio agente revolucionario, que resulta segregado del mundo de los valores concretos, excluidos por principio del orden intrasistemático de la revolución, es, pues, sólo un caso particular de la alienación o secuestro de todos los hombres. Porque, en definitiva, la voracidad de la violencia revolucionaria traga a la víctima y al ejecutor, en función del fin más general de imponer a los demás la forma de vida valorada y apetecida por el revolucionario. La sociedad entera —por cierto la Humanidad— son también secuestradas, caen, en lo concerniente a su destino colectivo, bajo el poder de quienes, arrogándose su representación, deciden sobre el bien y el mal actuales y futuros. También en esta perspectiva más general se hace presente el rasgo de inapelabilidad tan característico de la violencia: ante ella, ni siquiera la Humanidad, en cuyo nombre opera, tiene posibilidad de apelación.

7. *Conclusión*

Pero concluyamos ya.

A menudo resultan candorosas las tomas de posición intelectual y moral contra la violencia, sobre todo cuando se está en medio de ella. El problema es en extremo complejo y la fuerza de los hechos demasiado avasalladora como para esperar que el pensamiento pueda dominarlos. Es quizás por esto que, frente al tema, el intelectual prefiere a veces pasar por avispado y realista, y elaborar ideas un tanto cínicas.

Yo creo, por mi parte, que entre el candor y el cinismo, la Filosofía está obligada por una virtud de equilibrio, que es virtud del intelecto y que da a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. Que la violencia sea un hecho, que dependa de leyes reales y que la gente la considere necesaria si se trata de aplicarla a los demás, es una cosa. Pero que la Filosofía se encargue de ayudar a esas leyes y justificar tal necesidad, cubriendo la fea desnudez del fenómeno con mantos de mala lógica y dudosa metafísica, es otra cosa. No me parece tan candoroso, al fin y al cabo, que los filósofos, sin olvidar aquellos de *homo homini lupus,* nieguen el auxilio del pensamiento a algo que es por esencia la negación del pensamiento. Creo de mucho mayor candor que sean los propios filósofos quienes lo fortalezcan.

Sobre Hylemorfismo

Manuel Atria R.

1. PARECIERA QUE, desde un punto de vista que llamaremos ontológico, el hylemorfismo es considerado como una teoría secundaria, subordinada, que resulta de la aplicación de las exigencias inmutables de los principios metafísicos de potencia y acto al universo de la apariencia mutable de lo fenoménico-sensible. De por sí, la dupla metafísica tiene una primacía ontológica sobre la dupla física.

Sin embargo, desde un punto de vista que denominaremos gnoseológico y considerando el principio aristotélico-tomista de que "nada existe en el intelecto si no ha pasado antes por los sentidos", pareciera que pudiera afirmarse una anterioridad, en el conocer, de la dupla física sobre la metafísica. De esta manera, sin negar la primacía ontológica de la dupla metafísica, su consistencia racional estaría, en cierta manera, fundamentada en el valor explicativo que la dupla materia-forma tiene de la mutabilidad fenoménica observable.

2. En contra de este parecer no debe olvidarse que la composición física de materia y forma tiene por objeto principal explicar racionalmente los fenómenos de mutabilidad sustancial que se dan en el universo de la empiria. En cambio, la composición metafísica de potencia y acto aparece ya en la explicación racional de los fenómenos de mutabilidad accidental, como ser los de movimiento local que no afectan a la sustantividad del móvil. Por lo tanto, incluso en el orden de lo gnoseológico, hay una anterioridad de la composición metafísica sobre la composición física, y es esta anterioridad lo que precisamente da su realidad óntica a esta composición.

En efecto, la realidad óntica de un "no observable" se obtiene mediante la conjunción o acoplamiento lógico, en cierto modo silogístico, de un principio metafísico con un dato observacional. Hay, por lo tanto, una primacía del principio metafísico como premisa mayor sobre la proposición que afirma el dato observacional, que es la premisa menor. En el caso que nos preocupa, estos "no observables" que son la materia prima y la forma sustancial se afirman como reales en virtud de las exigencias de los principios metafísicos de potencia y acto en conjunción lógica con el dato observacional que es la mutabilidad sustancial.

3. No es mi intento referirme en detalle a la fundamentación metafísica de esta teoría hylemórfica, tal como se da, por ejemplo, en el opúsculo "Sobre los principios de la Naturaleza" de Santo Tomás. Se debe, sin embargo, no olvidar que el concepto de materia tiene sólo una significación analógica. "Propiamente hablando —dice Santo Tomás en este opúsculo— la forma da el ser a la materia, y en cambio, el accidente no da el ser al sujeto, sino que el sujeto da el ser al accidente; por más que, a veces, se tome el uno por el otro, es decir la materia por el sujeto y viceversa. Y así como todo lo que está en potencia, puede denominarse materia, así también puede llamarse forma todo aquello de lo cual algo obtiene el ser, y eso tratándose de cualquier clase de ser, tanto accidental como sustancial...".

Para nosotros puede ser de interés esta trasposición de la significación del concepto de materia, potencia de la mutabilidad sustancial, hasta significar propiamente el sujeto, potencial de la mutabilidad accidental. Pareciera que, en su rechazo de la concepción aristotélica, hay, en la ciencia moderna, una valoración de esta significación análoga del concepto de materia, como sujeto de la mutabilidad accidental, en detrimento casi total del concepto de materia como potencia de la mutabilidad sustancial. La negación científica de este tipo de mutabilidad como dato observacional, hace perder todo su valor de necesidad explicativa al concepto de materia prima que, en la doctrina aristotélico-tomista, era el primer analogado.

4. Sea como sea, la realidad óntica de los elementos físicos "no observables", materia prima y forma sustancial, sólo queda plena y racionalmente justificada mediante esta con-

junción del dato observacional, elaborado a partir del "observable" sensible, y de las exigencias de los principios metafísicos que se aplican a todo el orden del ser. Aún más, en la doctrina de Santo Tomás, tales elementos físicos "no observables", pero metafísicamente demostrables, tienen una mayor densidad óntica que los "observables" empíricos, y son, por lo tanto, más inteligibles en sí, aunque lo sean menos para nosotros.

En estas condiciones, la estructura óntica teórica, y los elementos que incluye para explicar racionalmente una apariencia empírica sensible, no pueden ser considerados como un puro modelo provisorio y sustituible, convencionalmente creado "para salvar las apariencias". Una vez que las exigencias metafísicas han fundamentado esta estructura teórica, se supera toda la condición hipotética del conocer, de modo que todo el proceso dianoético demostrativo conduce a una adecuada contemplación inteligible de algo con un valor de realidad superior al de la empiria. En este sentido podemos afirmar que un principio de "verificabilidad" metafísica da, a la teoría física, su fundamento indubitable.

5. La composición hylemórfica del universo material es condición óntica indispensable para que el dinamismo de la naturaleza pueda realizarse, pero no explica su realización misma. "Se requiere —dice Santo Tomás—, además de la materia y la forma, otro principio agente del ser; y este principio se denomina causa eficiente, motor, o agente, o aquello que resulta ser el principio del movimiento. Y como que, según afirma Aristóteles en el libro 2 de la Metafísica, todo lo que obra sólo obra en vista de obtener o por conseguir algo, es preciso que haya otro cuarto principio, a saber, aquello que es intentado por el operante; y este cuarto principio se llama fin" (Sobre los principios de la nat.).

Así las exigencias metafísicas, aplicadas al dato observacional de la mutabilidad en proceso de realización, y no sólo a la posibilidad de esta mutabilidad, determinan la afirmación de existencia de la estructura causal. Igualmente crean, en esta estructura causal, una organicidad de relaciones recíprocas de eficiencia y finalidad. "El fin es la causa de las causas, porque es causa de la causalidad de todas las causas".

6. En esta forma, la realidad óntica de un sistema cosmológico perfecto, sin vacíos metafísicos, da estabilidad y orden a la apariencia fenoménica sensible. Todo lo que se manifieste en el proceso observacional —la mutabilidad casi imprevisible que se desarrolla en las esferas sublunares y la inmutabilidad sustantiva de los cuerpos celestes—, debe encontrar su suficiencia inteligible en esta estructura compleja de raíz metafísica.

Los últimos elementos constitutivos de la realidad física, de acuerdo con esta doctrina, no son partículas extensionales actualizadas —lo que conduce a las aporías casi insuperables de lo continuo y lo discontinuo—, sino sólo co-principios físicos que existen y son inteligibles únicamente en la unidad de su complementaridad.

Todo el acaecer apariencial, tanto en el universo de los cuerpos sublunares como en el universo de los cuerpos celestes, y los problemas que puedan ir apareciendo en el análisis de nuevos datos observacionales en relación con estos universos, podrán ser resueltos de acuerdo con estos co-principios "no observables" en sí, pero de cuya realidad óntica los principios metafísicos dan una razón cumplida.

7. ¿Cuál es la figura concreta del soporte físico de la apariencia fenoménica, en virtud de los componentes establecidos, de modo que el flujo causal se realice concretamente? Para resolver este problema, es necesario considerar los comportamientos efectivos de los "observables", es decir, de los cuerpos sublunares y de los cuerpos celestes. Y de inmediato comprobamos que, si la teoría de la composición hylemórfica se fundamenta en el dato observacional de la mutabilidad sustancial, o, en términos más simples, de la corruptibilidad de los cuerpos sublunares, su aplicación al universo de los cuerpos celestes, que se caracteriza por su incorruptibilidad sustancial, pudiera presentar dificultades quizás insuperables.

Es claro que este dato de la incorruptibilidad sustancial de los cuerpos celestes, no presenta, según el mismo Aristóteles, un carácter apodíctico, indubitable. "Lo que se manifiesta a los sentidos basta para convencernos, al menos, con una convicción humana. Pues desde siempre, en la medida en que lo acreditan los documentos que han llegado hasta nosotros, parece que no ha tenido lugar ningún cambio,

ni en el sistema total del cielo más alejado ni en ninguna de sus partes propias". (Del Cielo, I, c. 3, 270 b 11-5). Nótese la prudencia con que el Estagirita acepta el dato observacional, su referencia a "documentos que han llegado a nosotros" y su "parece" dubitativo que hace de todo este aporte empírico un objeto sólo de pistis y no de episteme propiamente.

Santo Tomás, en su comentario, da como razón de este valor sólo probabilístico del dato observacional la corta duración relativa del acaecer astronómico, ya que "podría decirse siempre que, aunque el cielo sea naturalmente perecedero, tiene tan larga duración que todo el tiempo de que tenemos memoria no basta para poder percibir su cambio". (II de Caelo, Lec. 7, Nº 6).

8. Esta debilidad epistémica de lo observacional justifica la primacía de lo metafísico o de lo teológico revelado en la afirmación de realidad. Sin embargo, no estaría científicamente justificado el rechazar el dato observacional, en virtud de su debilidad epistémica, para facilitar el operar de los principios metafísicos o teológicos en la explicación inteligible del universo físico.

Es necesario, por lo tanto, para dar a todo el sistema una seguridad epistémica mayor, afianzar el dato observacional de incorruptibilidad sustancial de los cuerpos celestes, con principios apodícticos, por ejemplo, del saber matemático, y cuya aplicación a este universo de los cuerpos celestes se justifique en virtud de algún dato observacional, cuantitativo, suplementario.

Este dato observacional es la circularidad de la trayectoria de los cuerpos celestes. Serán los principios de la "geometría-metafísica" los que darán a este dato observacional un sentido de permanencia que supera lo puramente opinable.

9. Para Aristóteles constituye la astronomía una de las "partes físicas de las matemáticas". La circularidad de la trayectoria de los cuerpos celestes no puede resultar de una acción arbitraria de los motores inteligentes, sino que, por el contrario, se impone a estas inteligencias motoras en virtud de las perfecciones esenciales de los cuerpos celestes mismos. Y si el movimiento propio de tales cuerpos es distinto del de los cuerpos sublunares, es porque sus naturalezas físicas también son distintas. La adecuación "movimiento propio-naturaleza" es un postulado fundamental.

Este movimiento de circularidad en torno del centro del universo, que no tiene contrarios, y que caracteriza a los cuerpos celestes, manifiesta una perfección esencial que no se realiza en los cuerpos sublunares cuyos movimientos parecen ser preferentemente rectilíneos. Y así como la teoría de Empédocles de los cuatro elementos, basada originalmente en consideraciones táctiles, encuentra su confirmación epistemológica en las exigencias geométricas de simplicidad de los movimientos de los cuerpos sublunares, hacia o desde el centro, así también este dato de la incorruptibilidad sustancial de los cuerpos celestes encuentra su confirmación en la simplicidad y perfección del movimiento circular en torno de este mismo centro.

10. Ahora bien, si el argumento fundamental de la doctrina de la composición hylemórfica es el dato originario de la corruptibilidad sustancial, pareciera que tal composición no pudiera aplicarse unívocamente a los cuerpos celestes, incorruptibles de por sí.

Independientemente de dificultades metafísicas accesorias, al menos habría que aceptar —y en esto Santo Tomás está de nuevo enteramente de acuerdo con Aristóteles—, que la materia de los cuerpos celestes, el éter, es distinta y más perfecta que la materia de los cuerpos sublunares constituida por mezclas de los cuatro elementos básicos. Mientras que esta última, una vez recibida una forma sustancial, queda siempre en potencia para la recepción de otras formas sustanciales, y de esta manera se explica su corruptibilidad, la materia de los cuerpos celestes, en cambio, se perfecciona exhaustivamente con la recepción de su forma única, propia. La condición potencial se mantiene, entonces, sólo con respecto a esta mutabilidad accidental que es el movimiento circular.

11. Con este carácter peculiar de la composición hylemórfica en el caso de los cuerpos celestes, se construye una estructura física concreta que es el Universo, el Cosmos. Se trata de un sistema compacto de esferas homocéntricas, no observables, huecas, traslúcidas, soportes, las superiores, de los cuerpos celestes, y cuya realidad óntica está más garantizada que la realidad de los observables mismos. Todo el avance

que pudiera producirse en el análisis científico, o filosófico, de los datos observacionales, debe quedar incluido en este soporte "físco-metafísico-geométrico". En la estabilidad de este cosmos orgánicos la jerarquía de causas ordena racionalmente la mutabilidad sustancial o accidental.

12. En sus líneas fundamentales esta realidad cosmológica no es propiamente un descubrimiento científico de Aristóteles. La encuentra en Eudosio, el profundo astrónomo y matemático griego que, con su sistema cosmovisional, une a la fundamentación y soporte lógico del pensar geométrico, la fundamentación y el soporte óntico, concreto, del pensar cosmológico.

El universo de lo observacional físico se realiza en un cosmos estable, sólido, jerárquicamente ordenado y, consecuencialmente, inteligible.

Si Aristóteles, en su afán de perfeccionamiento formal, complica este sistema creando esferas suplementarias, soportes de movimientos físicamente innecesarios, esto no se opone a los lineamientos fundamentales de este método "empírico, geométrico-metafísico". La apariencia de la mutabilidad fenoménica se explica en último término, por los movimientos "reales" de esta estructura física de esferas homocéntricas.

Si quisiéramos enumerar la totalidad de categorías que han contribuido al establecimiento de esta realidad, nos encontraríamos con un problema quizás insoluble. A manera de ensayo clasificatorio, podríamos intentar el siguiente resumen:

a) datos observacionales: movimientos de circularidad uniforme de las estrellas fijas, movimientos de circularidad variados de los vagabundos planetas, pluralidad de movimientos preferentemente rectilíneos de los cuerpos sublunures;

b) exigencias físico-geométricas: principio del horror al vacío en la naturaleza, principio de correspondencia de la simplicidad de las trayectorias con la simplicidad física de los elementos que constituyen concretamente el universo material;

c) exigencias mecánico-geométricas: teorías de los lugares propios y de los movimientos naturales;

d) exigencias físico-metafísicas: doctrinas de la composición hylemórfica, y

e) exigencias causales: jerarquía de motores inmóviles inteligentes.

13. Cerca del centro de este universo de esferas homocéntricas, sobre la esfera de la tierra y bajo la luna, se realiza permanentemente, con la influencia causal del sol y de los otros cuerpos celestes, la mutabilidad meteorológica de los cuerpos sublunares y la mutabilidad histórica del hombre.

14. Es evidente que el aporte de nuevos datos observacionales —precesión de los equinoccios; variación, sin modificación de las condiciones meteorológicas, del tamaño del diámetro del sol y de la luna, aumento o disminución periódica de la luminosidad de algunos planetas, etc., obligaban a considerar, desde el punto de vista científico-geométrico, procesos de acercamiento o alejamiento de algunos cuerpos celestes respecto al centro de la tierra, lo que suponía alteraciones fundamentales en la cosmovisión física de esferas homocéntricas.

Posiblemente ya desde la época del mismo Aristóteles, y sin duda desde las observaciones del astrónomo Hiparco, la teoría de las esferas homocéntricas presentaba dificultades casi insalvables para explicar estos nuevos aportes de datos observacionales. Tolomeo, en un admirable trabajo de acuciosidad observacional, ingenio matemático y seriedad científica, plantea su teoría de esferas excéntricas y epiciclos que, manteniendo la condición geocéntrica del sistema, la circularidad de las trayectorias de los cuerpos celestes y su incorruptibilidad sustancial, da una solución geométrico-cinemática adecuada a los problemas que estos nuevos aportes observacionales presentaban.

15. La complejidad científica del sistema tolomeico lo hace casi inaccesible a los no expertos en disciplinas matemáticas. Además, la posibilidad geométrico-cinemática de intercambiar excéntricas y epiciclos, mediante una adecuada modificación de los períodos de circulación, hace perder al sistema tolomeico su valor de realidad óntica.

Se explica, entonces, que, a pesar de la mayor perfección científica de este sistema sobre el de Eudosio-Aristóteles, no se haya expresado propiamente en una cosmovisión universal y se haya mantenido siempre, en cierta manera, como un asunto de especialistas.

16. "Que los astros poseen varios movimientos —dice Santo Tomás—, se aprecia de tres ma-

neras. Uno es conocido por la percepción visual común. Otro sólo es captado por instrumentos y observaciones atentas. El tercer movimiento se manifiesta por la razón "declaratur ratione". En efecto, el movimiento de los planetas aparece ora más rápido, ora más lento, ya directo, ya retrógrado. Y como ésto no puede derivarse de la naturaleza del cuerpo celeste, cuyo movimiento debe ser completamente regular, ha sido necesario poner diversos movimientos para reducir esta irregularidad al orden debido". (In XI Metaph., lect. 9, Nº 2565).

Vemos aquí, claramente afirmada por Santo Tomás, esta primacía de lo racional sobre lo "observable". Una vez determinada la "naturaleza" de la "cosa", se determina su constitución física "no observable", que sirve de soporte o sujeto a lo "observable", y es, por lo tanto, fundamento físico de la "realidad" empírica.

17. Para Santo Tomás, como para cualquier lógico, la verificabilidad experimental de lo puesto conceptualmente como antecedente explicatorio de un fenómeno, no supera de ninguna manera, su condición hipotética. "Así, en astronomía —dice refiriéndose precisamente al sistema de Tolomeo—, se sienta la hipótesis de los epiciclos y de las excéntricas porque, hecha esta hipótesis, las apariencias sensibles de los movimientos celestes pueden ser salvaguardadas; pero no es una razón suficientemente probativa, ya que podrían quizás salvaguardarse con una hipótesis distinta". (S.T.: 1, q. 32, a. 1, ad. 2).

Interpretar, como se hace a veces, estas observaciones de Santo Tomás dándole un sentido de afirmación de la provisoreidad del saber científico, es, a mi juicio, falsear el verdadero alcance de su pensamiento.

18. La realidad pensada tiene un valor noético y una densidad óntica superior al de la realidad, vista. Todos los parámetros explicatorios, "ocultos" en cuanto "no observables", que en el sistema físico introduce el pensar lógico, pasan a ser "reales" elementos constituyentes del universo físico. Asimismo, las cualidades que este pensar da a las cosas, su solidez, su trasparencia, su esfericidad, su inmutabilidad y consistencia individual o específica, su permanencia o duración temporal, en la medida en que derivan de un pensar más puro, más "abstracto", deben ser afirmadas como más "reales", siempre que se mantenga el origen empírico de los elementos conceptuales primarios.

Debemos repetir que este universo de parámetros "no observables" no es un universo de "entes de razón" sino de entes físicos concretos, individualizados, inmanentes al universo apariencial. Y en éstos "no observables" se realiza principalmente esta composición de materia prima y forma sustancial, a pesar de la incorruptibilidad de la sustancia que se "demuestra" en los cuerpos celestes.

19. Además de explicar las transformaciones sustanciales, la materia prima tiene una función ontológica de limitación de perfecciones y una función gnoseológica de ocultamiento de la inteligibilidad de la "cosa". Estas funciones no indican, como pudiera pensarse, una positividad de acción de la materia. Por el contrario, significan una limitación actualizante de la forma. Así el ser constituido, a pesar de su realidad existencial concreta, queda siempre en potencia, respecto a otras perfecciones sustanciales en el caso de los cuerpos corruptibles, y respecto a infinidad de orientaciones espaciales en el caso de las esferas celestes incorruptibles.

La función gnoseológica de ocultamiento impide la inteligibilidad en acto del ser material, haciendo depender el conocimiento inteligible, no sólo del proceso dianoético discursivo, sino básicamente de los "fantasmas" en que se expresa la facultad que imagina. Por eso, Santo Tomás afirma categóricamente la materialidad de los cuerpos celestes y les hace perder todo su carácter divino, y quizás hasta su carácter de vivientes.

Es claro que esta mayor perfección de la materia de las esferas celestes viene necesariamente de la forma que las actualiza, la que llena de tal manera su potencialidad que fija de una vez para siempre la sustancialidad de la esfera.

20. El universo cristiano del medievo tenía un sentido de misterio, de mutabilidad imprevisible, que lo hacía ser fundamentalmente distinto del estatuario universo aristotélico. Esta función gnoseológica de ocultamiento, que Santo Tomás da a la materia prima, explica precisamente este carácter misterioso, de inaccesibilidad inteligible, que se manifiesta en el universo creado.

Por eso, difícil tarea es la de repensar el aristotelismo en la perspectiva cristiana sin falsear

la virtualidad de sus principios básicos, cuya verdad se presenta como racionalmente indubitable. Y así Santo Tomás, sólo mediante la lectura crítica de los textos, es decir con el desvelamiento de la verdad oculta en la apariencia proposicional, puede ir construyendo la autoridad de Aristóteles, subordinada siempre, como argumento más débil, a los dictados de la crítica racional.

21. Santo Tomás es principal y fundamentalmente un teólogo; la perspectiva teológica condiciona siempre el curso de sus investigaciones. Para él hay una causación y un ordenamiento deífico permanente del universo del ser a los que corresponde necesariamente una integración teológica del universo del saber.

La filosofía, que es el conocimiento propio de la inteligencia humana en cuanto su objeto adecuado es el ser del universo material, sin perder su autonomía de saber suficiente respecto a su propio universo noemático, puede y debe ser asumida por el conocimiento teológico. Los dos hitos de este saber, —conocimiento perfeccionado de la inteligencia humana—, son, por lo tanto: su objeto formal, la palabra revelada interpretada por la Autoridad competente con la asistencia de Espíritu Santo, y su instrumento de investigación, el saber filosófico adquirido mediante la luz de la razón natural. La primacía del objeto sobre el instrumento es un postulado epistemológico que, en este caso especial, adquiere capital importancia.

Se explica así por qué el argumento de autoridad, que es el más débil en el orden del conocimiento propiamente filosófico, pasa a ser el argumento determinante en este orden del conocimiento teológico. Aplicar el mismo criterio gnoseológico para ambos es, en resumidas cuentas, un contra sentido, una "ignoratio elenchi".

22. Pero la integración en el saber teológico, o la posibilidad de su integración, no da su valor de verdad al conocimiento filosófico-científico. Por el contrario, el propio y autónomo valor de verdad de este conocimiento es lo que fundamenta esta posibilidad y justifica la integración. Cuando Santo Tomás acepta el aristotelismo no le confiere, con esto, un valor de verdad que ya no tenga en virtud de su propia consistencia noética. Cuando Santo Tomás, desde la perspectiva cristiana, amplía el valor analógico de los conceptos aristotélicos, limita sus alcances o interpreta su sentido, no trata de introducir, en el seno del aristotelismo, una verdad extraña, sino de vivificar la verdad del texto con la verdad de las cosas.

Desde el punto de vista de su realidad óntico-histórica, el universo del ser material no es un símbolo ni una participación, sino un sistema cósmico de entes concretos, que encierra el misterio de una creación permanente y de una comunicación providente de la Divinidad. Ahora bien, lo que Aristóteles ha visto se incluye también en este orden creacional y providente que ha hecho de la verdad un patrimonio del hombre.

23. En este orden del saber cosmológico era difícil tarea ésta de la integración. Suponía, como lo hemos dicho, todo un proceso de crítica, de rectificación semántica, de revalorización analógica de principios, en pocas palabras, de rompimiento de la solidez gnoseológica del sistema cosmológico, sin quebrar la solidez de la estructura cósmica.

"A la compresión aristotélica del cosmos, dice el padre Dubarle —asociando Naturaleza y Divinidad, la cosmología de Santo Tomás la sustituía con la comprensión teológica cristiana de relación entre Dios y su creación; igualmente sustituía la intergración puramente filosófica de la física con la integración finalmente teológica de toda la filosofía misma". (D. Dubarle: Cosmología tomista y filosofía natural contemporánea).

24. En esta perspectiva cristiana, que es la de Santo Tomás y cuyo carácter apodíctico está definitivamente asegurado, las ideas-madres fundamentales que fijan el horizonte del universo del conocimiento, son principalmente:

a) la creación del cosmo y la permanencia de la acción providente como creación continuada;

b) la espiritualidad del alma humana.

La primera supone la dependencia fundamental del universo, material no sólo respecto de las esferas superiores en la transferencia de la causación física, sino básicamente respecto a un Ser trascendente, absolutamente distinto del mundo creado y de nosotros mismos.

La segunda supone la irreductibilidad de la vida de la inteligencia y de la voluntad al ser material de la realidad existente.

25. Tales ideas, que no son ninguna origi-

nalidad tomista, eran un pensamiento común del pensar cristiano, y podrían haberlo sido de cualquier pensar racional, ya que están, en principio, al alcance de la pura razón natural. Pero, de hecho quedaban extrañas a la perspectiva aristotélica. "El universo aristotélico mismo —afirma el Padre Chenu—, aparecía inconciliable con la concepción cristiana del mundo; del homdre, de Dios; nada de creación sino un mundo eterno entregado al determinismo, sin que un Dios providente conociese en él los contingentes; un hombre ligado a la materia y con ella mortal, cuya concepción moral no se abre a un valor religioso. Filosofía vuelta hacia la tierra, porque por su negación de las ideas ejemplares, ha cortado todo itinerario hacia Dios y replegado sobre sí la luz de la razón. La ciencia juega contra la sabiduría cristiana". (P. Chenu: Introducción a Santo Tomás de Aquino).

26. Aunque aparentemente nada haya cambiado en la realidad física y metafísica del universo aristotélico, tales ideas-madres, propiamente filosóficas, introducen en el sistema cosmológico una modalidad óntica, existencial, que lo hace ser concretamente distinto del universo puramente teórico de Aristóteles.

Primero tenemos la cisura antropológica en la esfera de los cuerpos sublunares. Lo "móvil" humano se separa, en cierta manera, de lo "móvil" cósmico. La ciencia del acto propiamente humano no puede ya quedar incluida en el universo gnoseológico de lo físico.

Luego, y como consecuencia de esta cisura antropológica, el sistema cósmico se abre a la penetración de lo histórico-revelado; a la posibilidad de elevación de la realidad humana a un destino sobrenatural, a la realidad histórica de la caída y de la Redención.

27. El misterio de lo histórico no significa, sin embargo, en el sistema gnoseológico de explicación del cosmos, una carga de alogicidad que debilite su consistencia lógica. Por el contrario, se trata sólo de una valorización suprametafísica de la esfera de los cuerpos corruptibles.

La consistencia lógica del sistema filósófico explicativo se mantiene en toda su virtualidad racional. Consecuencialmente, Santo Tomás "hace suyo todo el capital de la razón antigua" y lo integra en su sistema teológico. Pero en este proceso de integración la perspectiva se cambia y desaparece el Aristóteles de los griegos y de los árabes.

28. Pero si la perspectiva ha cambiado, no significa esto que los principios y verdades aristotélicas se hayan desgajado de su estructura formal. hayan perdido su unidad sistemática para subsistir, en adelante, en la unidad de un sistema teológico nuevo.

Es todo el sistema el que se incorpora: tanto las tesis metafísicas como la doctrina de potencia y acto que, según Manser, constituye la "esencia del tomismo"; tanto la doctrina de la continuidad jerárquica causal como la doctrina de la composición hylemórfica. Pero también se incorporan la afirmación del geocentrismo y la afirmación de la existencia de las esferas celestes, portadoras de los astros, la teoría de los lugares propios y de los movimientos naturales, la teoría de los cuatro elementos y este principio fundamental de la adecuación del movimiento a la esencia del móvil. Habría que agregar, por último, los datos observacionales de corruptibilidad sustancial de los cuerpos sublunares e incorruptibilidad de los cuerpos celestes.

29. De niguna manera creemos haber hecho una enumeración exhaustiva de las tesis aristotélicas que se incorporan en el sistema de Santo Tomás. Tampoco creemos que el grado de incorporación, que es función del valor de certeza, sea homogéneamente el mismo para todas ellas. Lo que tiene certeza metafísica vale más que lo que tiene una pura certeza geométrica o un puro valor de pistis. Y a este "valer más" gnoseológico corresponde un "valer más" óntico, un existir más pleno.

Esto no quiere decir que aquellos principios y elementos de menos densidad óntica puedan ser considerados como accidentales al sistema, y consecuencialmente, sustituibles en la medida del avance científico. "Se altera el pensamiento de Santo Tomás, dice el padre Litt —cuando se le reduce a un pretendido depurado metafísico". (Thomas Litt. O.C.S.O.: Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas D'Aquin).

30. Los primeros principios del conocimiento físico que limitan el horizonte del acaecer y, por lo tanto conforman el marco de las experiencias posibles, son el fundamento, no sólo del conocer explicativo racional, sino también del existir de los entes que constituyen el sos-

tén concreto de los datos observacionales. La doctrina de la composición hylemórfica, la negación del vacío y de la acción a la distancia, la teoría de los movimiento simples naturales y de los lugares propios, así como la figura cósmica que, en virtud de tales tesis se construye, no pueden ser excluidas del sistema de Aristóteles o de Santo Tomás.

La unidad de esta cosmovisión filosófico-científica no permite el establecer una cisura gnoseológica que separe el conocimiento propiamente científico del conocimiento filosófico. La cisura antropológica de que hablábamos más arriba corresponde a una distinción en el objeto, y no a una distinción en el modo de conocer. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, el universo de la filosofía de la naturaleza o cosmología es el mismo universo del conocer científico.

31. Es claro que, en este universo gnoseológico de la filosofía natural aristotélico-tomista así como se incluyen tesis matemáticas se incluyen también tesis metafísicas como principios explicativos, sin que con esto la física se haga metafísica, así como tampoco, con aquella se hace matemática. No habría cabido en la mente de un pensador anterior al siglo XVII, el excluir los principios metafísicos de la explicación racional del acaecer del mundo material.

32. Cualquiera que sea el juicio de valor que este sistema, resultante de una reformulación de Aristóteles en una perspectiva cristiana, pueda merecernos, no puede negarse su equilibrio arquitectónico y su consistencia lógica. Pero el problema que nos preocupa es el de su vigencia epistemológica "hic et nunc" es decir, su valor explicativo de la realidad del universo material, considerando los nuevos datos que el avance científico nos proporciona y la nueva perspectiva, tal vez sin imagen cosmovisional, en que este saber se ubica.

Para nosotros que, fieles al pensamiento de Santo Tomás, afirmamos el realismo ontológico y epistemológico, la unidad del conocimiento humano es jerárquica y no puede fundamentarse en una mutilación o negación del pensar filosófico o del pensar científico.

33. La negación de "lo que es" como objeto formal del conocimiento humano, o su confusión con "lo móvil" o "lo empírico", ha producido en los tiempos modernos un nuevo tipo de conocer, separado de lo metafísico, y, por lo tanto, sin sostén ontológico. La tarea fundamental de este nuevo tipo de conocimiento es sólo la aplicación conforme del lenguaje matemático, simbólico, al acaecer empírico, para obtener así la unidad y el ordenamiento lógico, no de las cosas mismas, sino del pensar de ellas.

34. Ahora bien, este nuevo pensar científico destruye, al parecer definitivamente, la imagen cosmovisional aristotélica, integrada en el sistema de Santo Tomás. Ya nadie aceptaría la afirmación geocéntrica ni la realidad óntica de las esferas celestes. Las teorías de los cuatro elementos, de los lugares propios o de los movimientos naturales carecen enteramente de valor como principios explicativos racionales del acaecer.

En cambio, un conjunto de expresiones simbólicas, quizás sin contenido semántico propio, constituyen la trama lógica en que se sostiene el acaecer experimental hasta en su estructura más fina. Y si el problema de Santo Tomás era, en cierto modo, romper la solidez metafísica del universo aristotélico, parece ser que la tarea nuestra es, por el contrario, encontrar un asidero óntico en este universo del conocer, sin proceso jerárquico de causación y en el que la aleatoreidad del acaecer singular es la condición necesaria para la regularidad de la norma científica.

35. Si lo que caracteriza este nuevo tipo de saber científico es la ausencia de principios metafísicos, la teoría hylemórfica debe ser incluida en el rechazo global del aristotelismo. Los conceptos de materia prima y forma sustancial carecen de significación y fecundidad científica, y queda, por lo tanto, interdicta toda recurrencia a ellos explícita o implícita.

A manera de ejemplo, y para apreciar el alcance de esta interdicción, permítasenos recordar lo que Cassirer refiere en su vida de Kant, aun cuando este caso se sitúe en el horizonte de lo que se llama física clásica, y no propiamente en el horizonte de la física actual. "Newton y Clarke acusan al concepto leibnitziano de la mónada de ser una renovación del concepto aristotélico-medieval de la sustancia, imcompatible con las reglas fundamentales del método moderno del conocer, o sea del método de la matemática y de la ciencia de la naturaleza; Leibnitz, por su parte, arremete constantemente contra el concepto de las fuerzas que

actúan a distancia, del que dice que viene a restaurar la antigua "barbarie" de la física escolástica, con sus formas sustanciales y oscuras propiedades" (Cassirer: Kant, vida y doctrina).

36. La exclusión del aristotelismo, o si se quiere, de todo principio metafísico en la explicación del acaecer fenoménico, podría ser calificada, por un matemático, como una "condición de borde" gnoseológico, que establece un límite, no sólo metodológico, sino también de "realidad" científica al universo del conocimiento.

Es claro que, en estas condiciones, la denominación de "filosofía natural" que se pretende dar a este tipo de conocimiento, me parece totalmente inadecuada, aun cuando sea legítima esta formulación de un saber autónomo que reivindique para sí la exclusividad de lo "científico", en el sentido restrictivo que este término tiene en la actualidad.

37. Sea como sea, los conceptos de materia prima y forma sustancial, en el sentido preciso que Aristóteles y, con él, Santo Tomás le daban, no tienen cabida, a mi juicio, en el universo conceptual que pretenda estar vinculado con el actual conocimiento científico. La ciencia opera, o mejor dicho, investiga el operar de una materia actualizada. Todos los elementos que intervienen, mediata o inmediatamente, en la descripción simbólica del comportamiento observable, tienen, al menos, una función "operatoria", una potencialidad activa.

El concepto de una potencia pura, indefinible, o definible sólo por negaciones, que, en sí, no es nada, y cuya existencia concreta se realiza en la unión con un acto que es su forma, no tiene ninguna fecundidad para la explicación racional, científica, del acaecer; no se justifica, aparentemente, tampoco su introducción, "más allá" de la ciencia, si ésta aparece como suficiente en su autonomía científica. Si todo el comportamiento aparente de lo "físico", es el resultado de desplazamientos, observables o inobservables de corpúsculos u ondas, basta entonces el análisis matemático para la descripción lógica de esta "materia actualizada", cuya propiedad fundamental, como diría el marxismo, es el ser objetiva.

38. Debemos dejar en claro, de inmediato, que el objeto formal de que se ocupa la ciencia moderna, el ser material en cuanto móvil, es el mismo objeto formal de que se ocupa la doctrina hylemórfica. El opúsculo de Santo Tomás "sobre los principios de la naturaleza" es un escrito de filosofía natural o de "física" y no un escrito metafísico, aunque sean los principios metafísicos de acto y potencia los que permiten crear la estructura básica del sistema.

Es posible que en un sistema total de conocimiento del universo material pueda o deba tener cabida —en el mismo nivel genérico de conocimiento de la ciencia físico-matemática moderna y aceptando, por lo tanto, todas sus tesis con el valor de conocimiento que esta ciencia les da—, un tipo de análisis físico-metafísico con un valor explicativo que no depende del jucio "científico", sino de sus propias exigencias lógico-metafísicas. Ambos conocimientos concurren en la unidad formal del dato; pero se separan en los principios últimos de inteligibilidad; matemáticos en el caso de la ciencia física, metafísicos en el caso de esta nueva "filosofía de la naturaleza".

39. Dos aspectos importantes, nos conviene aclarar de inmediato:

a) la unidad en el objeto formal conduce necesariamente a una vinculación orgánica entre ambos tipos de saber;

b) la pregunta por el ser no es un algo propio de la investigación que hemos llamado metafísica; está también latente en el trasfondo de la pregunta científica.

En lo que se refiere al primer aspecto nos parece que, tanto la doctrina de los enlaces causales como la doctrina de la composición hylemórfica, no pueden ser afirmadas, en el conocer filosófico, en virtud de datos proporcionados por el conocer científico.

En lo que se refiere al segundo aspecto afirmamos una estructura de enlace gnoseológico en que se incluye lo empírico, lo matemático y lo "esencial", de modo que toda visión sustentante del saber es una respuesta a una pregunta total. Así en la cosmología del medievo la estructura de esferas homocéntricas o excéntricas resulta de una concurrencia de principios físicos, mecánicos, geométricos y metafísicos en la respuesta al dato observacional de la corruptibildad o incorruptibilidad de los cuerpos.

40. Análogas observaciones podemos hacer respecto a esta "filosofía natural" clásica cuyos principios matemáticos fueron formulados por Newton. Nadie podrá negar la concurrencia,

explícita o implícita, de principios metafísicos en este intento de creación cosmológica de un universo abierto hacia el infinito espacial y temporal. El flujo de causación del universo del medievo, basado en la contigüidad espacial de las esferas, queda sustituido por un extraño flujo de fuerzas que unifican los puntos de condensación óntica, que son los cuerpos, en una red de relaciones que se manifiesta en los algoritmos matemáticos. La teoría clásica de los campos tiende a dar una especie de densidad sustantiva formal a esta red de relaciones ecuacionales.

41. La ciencia moderna pretende excluir, por pureza epistemológica, los principios metafísicos. Bastan las exigencias matemáticas de simetrización de matrices o de búsqueda de "valores propios" y "funciones propias" de determinados "operadores" para ir construyendo una estructura inteligible que da sentido a la pluralidad indeterminada y a la movilidad permanente de los "observables" experimentales.

No sabemos, y es en realidad impredecible, el alcance o la extensión gnoseológica, de toda esta construcción lógico-matemática que es la física actual. Quizás no necesita ningún sujeto "óntico", de raíz metafísica para su suficiencia explicativa, pero es siempre una pregunta por el ser lo que conduce a esta progresiva angustia interrogante de la ciencia.

42. Volviendo a nuestro tema podemos concluir:

a) La doctrina de la composición hylomórfica formaba parte integral de la cosmología aristotélico-tomista afirmando una existencia concreta de co-principios físicos de la realidad material; sin los cuales no puede explicarse racionalmente la movilidad aparente de los cuerpos;

b) La ciencia moderna no necesita de estos elementos ni de principios metafísicos para construir satisfactoriamente su propia estructura de explicación lógica del acaecer material, y

c) Un saber filosófico que analice los resultados del saber científico a la luz de principios metafísicos, conduciría casi necesariamente a categorías conceptuales distintas de aquellas de la cosmología del medievo.

43. La posible y más perfeccionada integración de la ecuación de Einstein conduce a sistemas cosmológicos científicos. Independientemente de que sean imaginables o no, son ellos la expresión conceptual razonada de una cierta realidad que se manifiesta en el acaecer apariencial, y hacia ella va encaminada la pregunta por el ser.

Cosa análoga podemos decir del universo de "partículas" y "antipartículas" que se construye en el límite del microcosmos, cualquiera que sea el valor de significación o de realidad que estos conceptos tengan.

44. Independientemente de que sea imaginable o no, la visión cosmológica posible del conocer científico, será necesariamente una estructura de entes actualizados, ya se trate del radio del universo o de los paquetes de ondas probabilísticas. Para la ciencia, el concepto de "materia actualizada" no puede descomponerse; es primario y originante del universo "físico". Cuando la ciencia moderna usa los términos de "potencial" y "actual", los usa en una significación que quizás apenas tiene una analogía metafórica con los términos de potencia y acto del sistema aristotélico-tomista.

45. Debemos considerar, por último, que esta renuncia a la doctrina de la composición hylemórfica en la construcción de la cosmología nueva, no significa renunciar a la doctrina de la potencia y el acto que es la característica específica del tomismo. Igualmente la teoría de la sustancialidad individual mantiene toda su virtualidad metafísica, a pesar de las dificultades que presenta en el orden de las dimensiones cuánticas.

Cual sea la forma concreta en que tales doctrinas se formularán en la interpretación filosófica de la nueva cosmología es un problema que no puede ser soslayado por los discípulos de Santo Tomás. Creemos que, considerando los niveles de estabilidad cuántica ascendentes —partículas o antipartículas, átomos con sus niveles energéticos fundamentales, moléculas, macromoléculas, organismos, etc.—, hasta llegar a ese centro de estabilidad metafísica que es la persona, puede recuperar la doctrina metafísica de la potencia y el acto toda su virtualidad explicativa, en relación al universo material.

Tales niveles de estabilidad muestran, en el

interior del universo material un orden de subordinación jerárquica, no en virtud de las distancias a un centro absoluto del universo, como en el caso de las esferas homocéntricas, sino en virtud de relaciones de complejidad estructural creciente. Y aun cuando el progreso científico logre explicar el mecanismo que asegura la estabilidad unitaria del complejo, el problema de la unidad de una pluralidad de elementos actualizados se presenta con toda su dificultad metafísica.

46. Lo propio de un tomismo consecuente es afrontar tales dificultades y no refugiarse en un tradicionalismo medieval sin sentido de actualidad. Después de setecientos años de su muerte, tal me parece ser el mensaje auténtico de Santo Tomás.

Camus: una Sensibilidad Absurda

Omar Cofre

Sören Kierkegaard ha contado que, poco tiempo antes de morir su padre, le reveló un secreto de conciencia que fue para él una conmoción terrible, una especie de "temblor de tierra". Según Jolivet este pasaje pertenece al *Diario* en el cual, efectivamente Kierkegaard refiere la historia dramática de un hombre que un día, aún en la infancia, ocupado en el cuidado de los rebaños, hambriento, miserable y abrumado por el pesar, subió a la cumbre de una colina para maldecir a Dios.

Algo parecido aconteció con Albert Camus. Su madre le confesó una vez, que siendo él aún pequeño, su padre —muerto poco tiempo después en una batalla— se levantó cierto día de madrugada con el fin de ir a presenciar un ajusticiamiento. De regreso a casa, lívido, mudo, taciturno, se encerró en el baño, y lo único que hizo fue vomitar. También esta experiencia paterna dejó huellas profundas en Camus, y desde luego, motivó muchas de sus meditaciones en torno a la muerte y al asesinato.

Es interesante observar —si bien es cierto que no se puede hablar tajantemente de influencias—, el parecido vital, psicológico y anímico entre el pensador danés y el escritor argelino. Desde luego ambos rechazan el producto de la filosofía que vino a culminar en el siglo xix en dos grandes sistemas filosóficos, en medio de los cuáles la conciencia individual quedaba ostensiblemente disminuida y casi en la indigencia absoluta.

La persona humana con su centro espiritual pleno de afectividad, de voluntad, de alegrías y valores, vino a disolverse en una pura abstracción en el complejo idealismo hegeliano. El hombre como centro espiritual específico, no pasó de ser sólo un momento en el tránsito inexorable de la evolución dialéctica de la idea. Perdida la singularidad de su espíritu quedó reducido a un elemento, arrastrado anónimamente por la marcha de la historia espiritual del pensamiento. No fue mejor la fortuna de la persona humana en el avance implacable del materialismo histórico. Considerado el espíritu como una superestructura, como producto de la energía material, única fuerza constructora de la historia, quedó una vez más la conciencia humana, ahogada en el anonimato de la dialéctica materialista. En uno y en otro caso el hombre no jugaba más que el papel de un espectador que de pronto era tomado como objeto de los ruidosos cambios del espíritu o de la materia, ignorante de su destino personal.

Sin embargo, como sucede con regularidad en la historia del pensamiento, cada vez que un sistema cobra cierta fuerza y prestigio, surge una nueva concepción que se hace un poco a contrapelo de ésta, cayendo a su vez en el extremismo que deseaba erradicar.

Así por ejemplo, una de las ideas de Nietzsche era que Sócrates y Platón, al centrar su sistema en las "ideas metafísicas", habían desviado y enajenado en nombre de una realidad ilusoria, ese impulso vital del hombre, esa lucidez apasionada que le enfrenta con la muerte y con su destino.

Sören Kierkegaard, reaccionará violentamente contra Hegel, afirmando la singularidad de cada espíritu, y el valor de la persona, cuya salud radica únicamente en su conexión con Cristo. La filosofía hegeliana será, más tarde, igualmente rechazada por Camus.

Pero esto no es todo. A fines del siglo xix y comienzos del actual surgieron además, al alero de estas doctrinas, filosofías nihilistas que al decir de Camus, no son solamente desesperación y negación, sino, sobre todo, voluntad de desesperar y de negar.

Al caer pues, el siglo xix se veía llegar un siglo xx cargado de lúgubres presagios. Tal es el clima y la atmósfera que tiene que soportar y respirar el joven Albert Camus, en su incorporación a la vida intelectual de Europa. En los célebres *Discursos de Suecia*, Camus va a describir con estas palabras la cuna de su sen-

sibilidad absurda. "Estos hombres, afirma, nacidos al principio de la primera guerra mundial, que tenían veinte años en el momento en que a la vez se instalaban el poder de Hitler y los primeros procesos revolucionarios, que después han sido confrontados para completar su educación, con la guerra de España, con la segunda guerra mundial, con el universo de los campos de concentración, con esta Europa de la tortura y de las prisiones, tienen que educar hoy a sus hijos y levantar sus obras en un mundo amenazado por la destrucción nuclear".

Difícil era pues, la tarea que se le presentaba a pensadores como Camus; como escritor se sintió con vocación para luchar contra el nihilismo de la época. Su tarea de intelectual consistirá en rechazar las revelaciones decadentes, las técnicas demenciales, los dioses muertos y las ideologías extenuadas, para fundar una ética nueva —que resista estos tiempos de catástrofe—, un pensamiento vigoroso y audaz, capaz de combatir a cara descubierta contra el instinto de la muerte que actúa en nuestra historia y reina en estos tiempos.

No podríamos dejar fuera de consideración un tercer aspecto, antes de poner en escena el pensamiento de Camus, relacionado con el medio natural y vital en que se dio su existencia. No hace falta mucha concentración para descubrir que dicho aspecto es fundamental en su obra.

El autor del *Mito de Sísifo* nació en Argelia en 1913. En aquel entonces Argelia era una colonia francesa y a pesar de que Camus vivió la parte más importante y creadora de su vida en Francia, a la hora de las decisiones su corazón lo llevó siempre a su tierra natal. El sol, el mar, las noches estrelladas, la juventud bullente, el llamado de la carne y de la naturaleza, son aspectos fundamentales del paisaje mediterráneo para Camus, y, jamás dejarán su lugar de privilegio en su obra, tanto, que puede afirmarse que la aparición del absurdo está motivado y sugerido de algún modo por la relación hombre-naturaleza. Tampoco será extraña a la sensibilidad de Camus una profunda nostalgia y dolor, productos del enfrentamiento del hombre, como realidad efímera, con una naturaleza terriblemente bella, pero que permanece.

Es sobre la base de esta atmósfera intelectual y vital que se forma la sensibilidad de Camus, y es desde esta perspectiva que comienza su reflexión y su producción artística. Camus no es un filósofo en el sentido habitual del término, o si se quiere no va a hacer su filosofía a la manera clásica. Como la mayoría de los pensadores de su tiempo tratará de llevar su pensamiento al mayor número posible de lectores y para ello se valdrá de todos los géneros que le permitan alcanzar este propósito.

El hecho de que Camus utilice el ensayo para dar expresión a su reflexión filosófica no significa que desconozca la filosofía. Lo que sucede es que la rechaza porque no hay en ella lugar para la única cuestión importante que a su juicio debe responder la especulación filosófica. "Juzgo, afirma, que el sentido de la vida es la cuestión capital; jamás, continúa, he visto a nadie morir por el argumento ontológico. Galileo, que tenía una verdad científca de importancia, la abjuró de la forma más fácil del mundo desde el momento en que ella puso en peligro su vida. En cierto sentido hizo bien". E hizo bien, pues, se trata en definitiva para Camus de una cuestión banal que, con todo lo que puede significar, nunca tendrá más importancia para un hombre que su propia vida. Si el espírtu tiene nueve o doce categorías, si el mundo tiene tres o cuatro dimensiones, si la esencia precede a la existencia, eso viene después. Lo principal, apremiante y urgente es dar cuenta de esta situación peculiar y extraña que constituye, no la existencia, sino "mi existencia", afirmará.

¿Cómo va a abordar este problema Camus? Con toda la fuerza de su lucidez en dos ensayos filosóficos: *El mito de Sísifo* y *El Hombre Rebelde* y, ¿dónde va a ilustrar su filosofía? Especialmente en tres novelas: *La Caída, El Extranjero* y *La Peste,* y en cuatro dramas: *El malentendido, Calígula, El Estado de Sitio* y *Los Justos.*

En esta breve exposición nos limitaremos fundamentalmente a diseñar la estructura del pensamiento camusiano, especialmente a través de dos de sus obras más significativas, *El Mito de Sísifo* y *El Hombre Rebelde.* Bajo la denominación de "Mito de Sísifo", Camus presenta un ensayo que a su vez da el título a uno de sus libros más importantes. Sísifo es un semidiós —en la mitología griega— que comete un acto de imprudencia y de soberbia a los ojos del soberano Zeus. Su castigo es el de

cargar eternamente una roca hasta la cima de una montaña desde donde la roca rodaba mil veces hasta el llano, y Sísifo mil veces a la cumbre.

Este es el mito, y más allá de él está el pensamiento de Camus, Sísifo es cada uno de los hombres que de pronto se han encontrado viviendo en una vida monótona, aburrida y sin sentido. Sísifo como el hombre no tiene salvación. Su condena es perpetua. Eternamente condenado a cargar su roca. Y el hombre, condenado hasta el último instante de su vida a no comprenderla.

El hombre, un hombre, cuando de pronto toma conciencia de que su vida no tiene sentido, y que en consecuencia, o se intenta una salida razonable o simplemente no vale la pena continuar viviendo, se convierte en un hombre absurdo. El absurdo entonces, no es una filosofía, sino un estado espiritual, una sensibilidad singular.

El primer movimiento del espíritu es, según Camus, la elemental distinción entre lo verdadero y lo falso. Pero cuando el pensamiento se vuelve a sí mismo lo primero que descubre es una contradicción. Es fácil ser lógico, pero es imposible mantenerse en la lógica hasta las últimas consecuencias. En los extremos la lógica sigue siendo lógica, pero el corazón no resiste. Toda lógica llevada al extremo termina en el absurdo. Lo primero por lo cual el hombre es hombre es su conciencia, y ¿qué es la conciencia sino, un ardiente deseo de claridad cuya llamada resuena en lo más profundo del ser humano? Frente a la conciencia está el mundo, pero el mundo aparece a nuestro espíritu fragmentado, sin unidad y sin sentido. Lo único que la conciencia puede conocer en su enfrentamiento con él es su irracionalidad, en cuanto no es posible ordenarlo en los cánones del entendimiento. Al intento de la inteligencia de penetrar en su estructura el mundo contesta con una evasiva, dejando en el espíritu un exasperante deseo de conocer. El absurdo es pues, fundamentalmente un divorcio entre la conciencia y el mundo. No reside ni en uno ni en el otro de los extremos, sino que, es justamente *la relación,* nacida como producto del enfrentamiento entre la conciencia necesitada de conocer y el mundo sumido en el silencio. El absurdo existe potencialmente en todos los hombres; un día cualquiera se actualiza y de pronto a la vuelta de una esquina puede golpear el rostro de cualquier hombre. Vivimos, afirma, con arreglo al porvenir: "mañana, más tarde, cuando tengas una situación, comprenderás con los años", pero de pronto uno reconoce que estas son inconsecuencias intolerables en las cuales no habíamos reparado. Entonces el mundo queda —usando la expresión de Camus— "patas arriba". De ahí en adelante el mundo se nos aparece como un inmenso irracional; de lo definitivo, de lo que verdaderamente nos interesa, de eso no podemos saber nada. Si al menos encontráramos por una sola vez algo claro todo estaría salvado, pero no, todo es un caos, lo único claro es que no comprendemos nada.

Es tanta la oscuridad del mundo que ni siquiera podemos discutir de las cosas más simples y elementales: de la muerte y los colores nada podemos decir, según Camus. Pero sucede que un día cualquiera nos tenemos que morir, pero ¿qué quiere decir que tengas que morir? Nada.

De la muerte no tenemos experiencia, sólo tenemos experiencia indirecta de la muerte de los otros y lo único claro es que cuando alguien se muere se le termina la vida, le es arrebatado el presente, el sol, la primavera y los baños de mar ya no le pertenecen. Todo esto en vez de alejar al hombre absurdo de la vida lo acerca más a ella, al menos mientras no encuentre una respuesta positiva al problema radical.

El hombre lúcido no puede dar ni un paso en el mundo sin reconocer el absurdo reinando por doquier. El mal se hace presente a cada momento y en todo lugar, de múltiples maneras en medio de los hombres; la muerte ronda y amenaza la vida a cada paso; la injusticia alcanza las más altas distinciones, y el hombre absurdo que solicita una salida racional sólo tropieza con gruesos muros que le impiden ver la luz. En estas condiciones el hombre no encuentra mejor solución que el suicidio. Efectivamente este va a ser uno de los puntos cruciales en el pensamiento de Camus, esto es: "la medida exacta en la que el suicidio es una solución al absurdo". Para responder este problema Camus se va a mantener fiel a su lógica.

Hemos afirmado que el absurdo surge de una confrontación, ahora bien, si eliminamos la conciencia acabamos con el absurdo pero, al costo de perder la misma conciencia que nos

demandaba una solución. Con el suicidio no se resuelve el problema, por el contrario se empeora definitivamente, pues, se reconoce la incapacidad radical de la razón para descubrir una respuesta. El hombre absurdo es obstinado, lo que quiere es comprender, no morir, la conciencia tiene su dignidad no acepta ninguna evasión. Pues bien, en qué situación estamos: Camus trataba de encontrarle un sentido a la vida, pero lo único que ha encontrado es que no lo tiene. "Antes, afirma, se trataba de saber si la vida debía tener un sentido para ser vivida. Resulta aquí que por el contrario será mejor vivida cuando no tiene sentido". Lo contrario del suicida, dirá, es el condenado a muerte; éste, una vez obligado a tomar conciencia de ella, no la rechaza, sino que se aferra a la vida con desesperación. Lo mismo le ocurre al hombre absurdo. Porque la vida es absurda se asirá más a ella. Si tuviéramos una respuesta clara a nadie le importaría verdaderamente morir. La conclusión última del razonamiento absurdo es, rechazar el suicidio y mantener la confrontación desesperada, beligerante y tensa entre la interrogación humana y el silencio del mundo.

Como resultado del examen del suicidio Camus desprende dos conclusiones: primero, el suicidio no es la respuesta a la pregunta del absurdo, por el contrario rompe la confrontación y niega la vida, y segundo, el suicidio confirma la lucidez de la conciencia —que hasta ahora se levanta como el único valor— para comprender su propio problema aunque no le encuentre solución. Mientras tanto Sísifo debe continuar cargando su roca.

En este punto de su doctrina Camus plantea la segunda solución que los hombres han ofrecido al absurdo, lo que denomina el suicidio metafísico. Es en este instante que el hombre absurdo comienza a ser cortejado. La historia del espíritu ha elaborado toda una estrategia, no falta de doctrinas, con sus ritos, sacerdotes y profetas. El hombre absurdo es solicitado, se le pide únicamente que salte, que si no comprende ahora no importa, porque en definitiva la respuesta final está en la Historia o en una vida escatológica. Tan sólo se le pide que se convierta, que olvide sus dudas lacerantes, que únicamente crea y tenga fe. Pero el hombre absurdo contesta con una negativa rotunda; dice que no comprende bien, que eso no es evidente, que únicamente consentirá en hacer lo que comprenda bien, que no quiere poner en peligro su lucidez y su presente por una vida presunta de la que no tiene seguridad. Camus presenta dos formas de suicidio metafísico, por un lado el sucidio religioso y por otro el suicidio filosófico.

"Hegel —escribe Camus— termina soberbiamente la historia en 1807; los saintsimonianos consideran que las convulsiones revolucionarias de 1830 son las mismas. Compte muere en 1857, disponiéndose a subir al púlpito para predicar el positivismo a una humanidad que finalmente vuelve de sus errores. A su vez con el mismo ciego romanticismo, Marx profetiza la sociedad sin clases y la resolución del misterio histórico. Sin embargo no fija fecha". Pero el juicio de Camus es implacable, no perdona ni una mirada al infinito, ni una palabra a Dios. Por este motivo existencialistas como Chestov, Jaspers, Kierkegaard, Dostoyewski, son considerados como suicidas; ellos también, para salvar el absurdo de lo más profundo de sus corazones, sacaron fuerzas para saltar al absoluto incognoscible.

En cambio otros, como los cristianos, le han dado un sentido a sus vidas en el supuesto de una vida de ultratumba. Pero esto, como aquello, no es sino vivir de la esperanza. Esa vida del más allá no nos consta, luego se la rechaza. "Para el hombre absurdo —escribe Majault— en cambio la muerte lo cierra todo, la reconciliación es imposible, y aun comprobando que la vida no tiene sentido, acepta vivirla dentro del marco de su destino".

En definitiva, lo mismo que con el suicidio físico, la esperanza no es la respuesta adecuada a este mundo irracional que emplaza a la conciencia. "Aún más, la conciencia, según Luppe, privada desde ese momento de su objeto, se desdibuja a su vez, recae en el sueño de la vida cotidiana. La esperanza se reúne con el suicidio en una noche común". Para Camus tanto las ideologías totalitarias —el marxismo en especial— como las religiones —el cristianismo entre ellas—, cometen el mismo error de entrega. Ambas fijan en la esperanza, en la fe y la creencia de unos tiempos venideros, la felicidad del hombre con la gravísima consecuencia que al postular un tiempo futuro, en virtud del cual el presente cobra sentido, desprecian el único bien que le es dado en la

tierra al hombre absurdo, su actualidad, su presente.

Frente al problema de la vida no hay más que dos respuestas, afirmaba Camus: la del sí y la del no; sin embargo hay que contar con aquellos que no se deciden ni en uno ni en otro sentido y siguen preguntando siempre, y entre éstos quizás haya que contar al propio Camus. "Un hombre —escribe en *El Mito*— consciente del absurdo está unido a él para siempre. Un hombre sin esperanza y consciente de serlo no pertenece ya al porvenir. Eso es normal. Pero también es normal igualmente que haga esfuerzos por escapar...".

Exactamente, esta va a ser la postura de Camus: tratar de romper los muros absurdos, pero ¿cómo lo va a intentar? ¿qué armas va a emplear? Primero que nada hay que mantener la reflexión, segundo, hay que descender al terreno de la experiencia sensual; en uno y otro caso se trata de un quehacer lúcido y libre. Lúcido, porque de la confrontación con el suicidio se ha robustecido la conciencia —hasta ahora el único valor—, libre, porque el hombre ya sabe que su única salvación está dentro del mundo, aunque sabe también que dentro del mundo está condenado a morir. Si al menos el hombre absurdo no sabe como resolver su problema, sí sabe cómo no lo ha de resolver, y eso es ganar en lucidez y en libertad. Todo esto implica que si hay felicidad ésta ha de buscarse en este mundo y en este presente. Así pues, afirmará Camus "hay que imaginarse a Sísifo feliz".

"En cuanto a mí, escribe, ante este mundo, no quiero mentir ni que se me mienta. Quiero llevar mi lucidez hasta el extremo y mirar mi fin con toda la profusión de mi envidia y de mi horror".

La experiencia del absurdo deja pues, en el espíritu de quien lo ha sufrido una verdad muy amarga. El mayor valor es mantener los ojos bien abiertos a fin de evitar la somnolencia que lleva al hombre a claudicar, a caer en brazos de la rutina o a entregarse a la vana esperanza. El hombre está condenado a repetir ininterrumpidamente el esfuerzo inútil de vivir, Sísifo está condenado a cargar su roca sin remedio, pero la conciencia de su destino absurdo lo libera de la servidumbre y le presta la grandeza del hombre que vive su destino voluntariamente, sin hacerse trampas a sí mismo ni a la vida. De otra manera sólo el hombre absurdo es un hombre honrado, pues no consiente mentir ni en mentirse, sino que alcanza su grandeza moral a través de su conciencia. En efecto, "¿dónde estaría su grandeza si a cada paso le mantuviese la esperanza de triunfar?" afirmará Camus. A partir de este momento cada uno de los pasos que dé el hombre absurdo será una reafirmación del sinsentido del mundo. El espectáculo de la sinrazón no puede ser sufrido por la conciencia sin que se exalte y exija lo imposible, esto es la transparencia de la oscuridad del mundo. Esta exigencia tensa y beligerante constituye una *rebelión*.

"Para un hombre sin anteojeras —afirmará— no hay más hermoso espectáculo que el de la inteligencia en lucha con una realidad que la sobrepasa". El hombre absurdo se ha transformado en un hombre rebelde que exige una respuesta desesperada a un mundo que permanece sordo. Es entonces que el hombre rebelde va a propiciar su propia solución. Ya que Dios no existe o no escucha, ya que el mundo persevera en su mutismo, ya que fuera del mundo no hay salvación, habrá que intentar una salida lúcida dentro de los muros absurdos. Lo segundo que la inteligencia nos muestra, después del absurdo, es un mundo irracional pero bello, trágico pero que también puede ser amable, efímero en definitiva, pero presente ante la conciencia. El espectáculo del mundo se abre pues, a los ojos y a la experiencia del hombre rebelde como una posibilidad de vivir dentro de los límites de lo humano. Mientras sea posible habrá que aferrarse al mundo con verdadera pasión a fin de agotar la vida en el mayor número posible de experiencias, vivir cada instante, con plena conciencia con la mayor profundidad. La solución camusiana —sin ser una solución definitiva como él mismo se apresura a reconocer— desemboca así en una especie de *sensualismo*. "La vida es muy corta y es pecado perder el tiempo", afirmará. Lo que se nos escapa y no es amado a tiempo es irrecuperable y deja en el espíritu un profundo desconsuelo y una sobrecogedora melancolía. Si el hombre puede sentir y pretende algún género de felicidad ese no es otro que "este sol —escribe Camus—, este mar, mi corazón brincando de juventud, mi cuerpo con su gusto de sal y la inmensa decoración donde se encuentran la ternura y la gloria en el amarillo y en el azul".

Para un hombre absurdo las verdades están al alcance de la mano, no son sino, el sol que nos calienta, el viento que azota nuestro rostro, un cuerpo de mujer y esa terrible inquietud de presentir y saber que a fin de cuentas las experiencias son efímeras, y que cada una de ellas deja en el espírtu el contradictorio sentimiento de vida y de muerte. Cada día que vivimos es un día más que nos arrebata la muerte. Al contrario del mensaje cristiano Camus asegura "mi reino es de este mundo". Tenemos una libertad limitada dentro de los muros del mundo, nuestro peor enemigo es el tiempo, para paliar en parte el mal, no se tratará de vivir mejor sino de vivir más, de desplazar la calidad por la cantidad, la calidad le interesa al santo y el hombre absurdo no es un santo ni le interesa en absoluto la santidad. De ahí que no haya que preguntar si esta moral es agradable o desagradable, altruista o negativa. De una vez para siempre el hombre rebelde ha desplazado los juicios de valor para dar paso a los "juicios de hecho".

Este sensualismo exagerado lleva a Camus a buscar los modelos de esta filosofía en héroes como Don Juan. En Don Juan, el seductor ordinario de mujeres, hay un aspecto fundamental que comúnmente se escamotea: es consciente, y por ello un héroe absurdo. "Lo que Don Juan pone en acto es una ética de la cantidad, al contrario del santo que tiende hacia la calidad". No creer en el sentido profundo de este mundo es propio del hombre absurdo y Don Juan está consciente de ello. El tiempo avanza inexorablemente con Don Juan de pasajero y éste sabe que es un viaje obligado del que no puede escapar; se trata pues de no otorgarle más ventajas que las que de suyo ya lleva el tiempo. Atrapar mujeres, pero ir quemando una a una las experiencias que ellas brindan es la norma. Un héroe absurdo no acumula pasado para llorar sobre él. El pasado exige el recuerdo y el recuerdo es otra forma intolerable de esperanza. Don Juan sale así de la moral camusiana reivindicado y casi canonizado. Es el arquetipo de un hombre que ha elegido en el amor agotar su pasión absurda. Volvamos a insistir, las páginas de Camus están completamente pobladas de un sensualismo casi enfermizo, aunque expuesto con magistral estilo y delicadeza estética. Es tanto el sensualismos de Camus que algunos autores de mucha solvencia han llegado a escribir que Camus no reconoce otros valores que los de la dicha ni más bienes que el goce desmesurado de la naturaleza y el cuerpo. Nos adherimos sólo en general a estas afirmaciones sobre todo en la primera parte de sus obras, incluso más estamos tentados a pensar, aun al costo de arriesgar mucho, que este sentimiento panteista habría amagado en Camus una solución trascendente al drama humano.

Como quiera que sea es indudable que esta religión de la dicha, como la llama Moeller —influencia del medio natural en que se formó, y probablemente de su origen andaluz por parte de su madre—, ocupa lugares muy destacados en sus primeros libros, pero es igualmente cierto que se va retirando paulatinamente hasta quedar convertida en un sólido paisaje de fondo, en sus últimas obras, en las que otros temas ocupan también un lugar preferencial.

En *El verano en Argel,* escribe Camus algunos párrafos que ilustran bien lo que venimos comentando cuando anota: "Los hombres encuentran aquí durante toda su juventud una vida a la medida de su belleza, y más tarde, es la bajeza y el olvido. Han apostado por la carne, pero ya sabían ellos que tenían que perder. En Argel para el que es joven y bullidor, todo es refugio y pretexto para triunfar; la bahía, el sol, los juegos en rojo y blanco de las terrazas hacia el mar, las flores y estadios, las chicas de piernas frescas. Pero para quien ha perdido su juventud, nada hay a qué agarrarse y no existe un lugar donde la melancolía pueda salvarse a sí misma". Y termina sus meditaciones con la sugerencia que quizá estos pueblos que no saben de cultura ni de moral no estén lejos de levantar una nueva forma de vida, y de principios capaces de superar los problemas de la cultura europea. Sin embargo la consecuencia que ha desencadenado al absurdo —el sensualismo— en el hombre lúcido, carece de solidez y convicción. En este goce del mundo se encuentra ausente la alegría, y una vida sin alegría no es una vida aceptable, de ahí la necesidad del héroe absurdo de dar paso a la rebelión como medio de alcanzar una concepción que supere al absurdo.

A pesar que Camus pretende predicar el sensualismo en *El mito de Sísifo,* como medio de paliar el absurdo que agita la conciencia humana, estamos convencidos que él mismo no

creyó verdaderamente en esa solución. Camus no llega a la religión de la dicha por sus propios pasos, sino que es llevado a ella por la fuerza de su dialéctica que su actitud de lucidez desesperada le obliga a aceptar, pero ya presiente que en definitiva será imposible evitar la nostalgia y la amargura como saldo trágico de la experiencia. El sensualismo será, pues, una etapa necesaria para robustecer la existencia pero, no permanecerá en él más que el tiempo suficiente que le permita ganar fuerzas para superarlo. Tal es la tarea que Camus intentará especialmente en su importante obra *El hombre rebelde*.

En general se puede afirmar que en *El hombre rebelde* Camus va a mantener sus reflexiones en la misma línea y dirección señaladas por *El mito de Sísifo*, a la vez que tratará de resolver un problema abierto por el *Mito*, esto es, la soledad humana.

A pesar de la moral de la cantidad que permite al hombre absurdo obtener el mayor partido posible a la sucesión de presentes no logrará con ello romper una especie de solipsismo dionisíaco al que ha sido conducido por el absurdo.

Para romper este círculo de hierro Camus va a comenzar con el tema del asesinato. Saber si al hombre rebelde le está permitido el asesinato con el fin de afirmar su identidad y su libertad.

En el drama *Calígula*, Camus nos presenta un caso singular. Toma como asunto un tema histórico. Es un hombre que por vez primera en la historia recibe un imperio muy grande y con autoridad absoluta sobre él. Calígula es un buen soberano, amante de su pueblo y respetuoso de una noble tradición. Sin embargo un día cualquiera el absurdo llama a su puerta e invade violentamente la conciencia soberana. La muerte de su amante y hermana lo transtorna, pero lejos de hacerle perder la razón agudiza en él, el pensamiento lógico. Su problema consistirá en saber si llevando la lógica a sus extremos —con la autoridad absoluta que le otorga su corona real—, es posible conseguir lo imposible: esto es una intelección del mundo. Calígula es un hombre libre, ha recibido una libertad que le permite ejercer con rigor su lógica diabólica que raya en la locura. Sus colaboradores directos uno a uno van cayendo a manos de un Calígula asesino que busca a través del crimen justificar su absurda axistencia, y dar un sentido a su libertad. Sin embargo, ningún corazón humano resiste la lógica en sus extremos y a Calígula le sucede lo propio, finalmente, en medio de su delirio —Calígula en realidad se suicida, ya que provoca voluntariamente todas las condiciones necesarias para que sus súbditos lo asesinen.

Al parecer Camus trata de ilustrar en esta obra las consecuencias de las doctrinas nihilistas y totalitarias que al justificar el crimen político, como arma legítima, pretenden liberar a través de él, a una humanidad sedienta de justicia.

Camus asegura que la humanidad del siglo xx vive una época de crimen y de injusticia. Los hombres mueren sin compasión, nunca como en estos tiempos se ha hecho más radical la necesidad demencial de matar. No hay ningún respeto por la persona, sólo algunas declaraciones de principio y unos cuantos elogios fúnebres. El hombre de este siglo ha querido asegurar su supervivencia en este mundo matando a la mitad de sus hermanos. Esta es una situación urgente que necesita reflexión. El hombre rebelde se enfrenta a esta irracionalidad del mundo con ánimo beligerante.

Pero, ¿de dónde nace esta espantosa necesidad de matar para justificar la vida del asesino? Este es el problema que Camus enfrenta en primer lugar. No es extraño para este autor que vivamos en un tiempo de "masacre". Desde hace siglos que el hombre occidental está empeñado en su rebelión. Ya se cansó de creer y de esperar, pero este cansarse es un desesperarse, y esta desesperación ha conducido a las doctrinas nihilistas, que niegan todo tipo de valores y entre ellos el único que vale la pena de ser conservado: la lucidez de la conciencia. "Después del asesinato del rey y del asesinato de Dios el hombre está; solo en el mundo. Nada tiene ya sentido, entonces, aparece la tensión del nihilismo, del terrorismo individual, o del terrorismo estatal en el facismo alemán o italiano, que es terror irracional, o en el comunismo, que es terror racional, en cuanto planifica friamente el asesinato", en palabras de Moeller.

Pero la consecuencia práctica es que tanto el crimen irracional autorizado por el facismo, como el crimen racional sancionado por el

marxismo, traicionan el movimiento de la rebelión. Camus, a través de toda su obra, mantiene un constante debate y un abierto antagonismo con Marx y sus diversos sucesores.

En el *Mito* Camus postulaba el suicidio como hipótesis, pero frente a él oponía una conciencia lúcida, y sacaba como consecuencia la necesidad de vivir. El razonamiento dialéctico en este caso es análogo. Se postula el crimen como posibilidad para la liberación definitiva, pero la conciencia lúcida lo examina y lo rechaza, y, en consecuencia, subraya por segunda vez el valor de la vida y de la conciencia. Pero, como el crimen pone en peligro la conciencia de los otros, y no se trata ya, como en el suicidio, de una experiencia singular del sujeto actuante, Camus va a dar un paso a la conciencia de los otros y de personal el problema se convierte en colectivo. El mal que sufre un hombre singular es potencialmente un mal que puede afectar a cualquier hombre en general. En consecuencia no se trata en *El Hombre Rebelde* de una historia personal, como en el *Mito,* sino de una historia colectiva. "De la misma manera, escribe, si uno niega sus razones al suicidio no es posible dárselas al crimen. No se es nihilista a medias. El razonamiento absurdo no puede a la vez preservar la vida del que habla y aceptar el sacrificio de los demás (...), la primera cosa que no se puede negar es la vida del prójimo". En este punto sin duda que Camus se encuentra con Cristo y se separa enormemente no sólo de las ideologías al uso, sino también, de la filosofía y la literatura del crimen. Camus condena a Sade, el dandy criminal y al rufián desenfrenado en la novela de Dostoyewski, al surrealista alucionado que tira sobre la multitud y tantos otros que creen alcanzar como Calígula o Stepan —personaje de *Los Justos*—, la libertad total eliminando conciencias humanas del mundo.

Camu insiste mucho en el cuidado que debe haber con las doctrinas totalitarias, con los Marx, con los Hegel, pues las ideologías totalitarias, suelen invocar el amor absoluto. Los amores absolutos son peligrosos pues, no trepidan en utilizar todos los medios a su alcance con tal de conseguir sus fines; es fácil para las ideologías pasar del amor absoluto al crimen relativo. "El mal es, pues, una realidad inquiebrantable. Creer que pueda ser aniquilado es ya la tentación de emplear medios totalitarios para hacer triunfar el bien total: es volver al mal". El hombre rebelde, fiel a sus orígenes y a su lógica, rechazará toda gestión de las ideologías totalitarias que en nombre de un bien absoluto, que no es más que ilusión, viene asolando a Europa.

No hay más amor legítimo que el amor relativo, afirmará Camus, cualquier humanismo ha de tener en cuanta que existe el mal y que en consecuencia, no es posible eliminarlo por completo sin eliminar también a parte de los hombres. El rebelde, es un hombre que ante el crimen, como ante el suicidio, dice no. Se rehusa y se rebela una vez más. Respecto de él, escribe Camus "no acepta manchar sus manos en la acción política". Una causa justa es aquella en que los medios también lo son, una causa es injusta si comienza aceptando cualquier medio con tal de conseguir su fin. Un hombre rebelde está consciente de su tarea: *tratar de evitar el mal y hacer el bien si fuera posible.*

La querella de Camus en contra de las filosofías nihilistas y las ideologías totalitarias también alcanza a los dioses. Que el mal reina en el mundo es un hecho. Siglos ha que el hombre se bate sólo contra el mal. La ayuda divina se hace esperar y finalmente no llega nunca, según Camus, entonces el hombre se cansa y comienza por reclamar a Dios su asistencia. A través de la historia el clamor de la protesta humana ante el silencio divino se ha ido engrosando, al tiempo que ha cobrado más violencia; en un momento gritará a Dios "tú no mereces existir", luego "tú no debieras existir", para terminar con el asesinato divino, "tú no existes", con lo cual la rebelión humana termina en revolución metafísica. De esta forma el nihilismo contemporáneo ha tomado venganza de un Dios que tiempo ha que ha vuelto la espalda al hombre.

Camus piensa que la historia del corazón humano podría pesquizarse a través de este movimiento de protesta del hombre contra Dios —cuestión que de hecho hace en *El Hombre Rebelde.* Al crimen universal que Dios ha cometido con el hombre y con el universo, el hombre ha tenido que responder con el crimen metafísico. De ahí que el hombre contemporáneo haya hecho del mundo entero su fortaleza para desde él luchar contra el creador.

Hay un momento en que el hombre no acepta más y se rebela. Un día cualquiera el esclavo

dice no, y se levanta contra el amo; comienza pidiendo libertad y termina exigiendo realeza. Análogamente ha sucedido con la historia de la rebelión humana. "Matar a Dios para levantar una iglesia", he ahí la consigna de algunas ideologías. Lo desgraciado de esta situación está, según Camus, en que esta querella contra la divinidad ha comprometido a todo el mundo, y de la voluntad de negar a Dios el nihilismo ha pasado a negar la vida, el mundo y el hombre —el hombre rebelde, en cambio tan sólo dice que no los comprende, pero no los niega necesariamente.

Ahora bien, ¿cuál es el pensamiento de Camus ante esta situación? Asegura que no comparte esta lucha, es cierto que Dios ha abandonado al hombre, una muestra elocuente es el abandono de Jesús en la cruz, Dios su pretendido padre no acudió a salvarlo, en consecuencia o Jesús no era hijo de Dios, o si lo era éste no tenía el poder para salvarlo. Todas las demás sutilezas que han agregado las escuelas no pueden contra esta lógica inquebrantable. Lucas uno de sus discípulos, lo entendió bien, por eso se apresuró a retirar de la boca del maestro el "Dios mío, por qué me has abandonado", "la frase sediciosa". Todo está claro, Cristo era un hombre más, que sufrió como tantos otros el mal, un buen amigo, al decir de Camus, pero es un error ver en él la verdad. Jesús, para el pensador argelino, sólo dijo la verdad pero no es la verdad.

El rebelde pues, sólo opone al principio de justicia que hay en él, el principio de injusticia que ve en el mundo. Su única aspiración es salvar la contradicción. De ahí que el rebelde metafísico no sea necesariamente ateo, aunque forzosamente blasfemo. "Sencillamente, escribe Camus, blasfema en primer lugar del orden, denunciando en Dios al padre de la muerte y del supremo escándalo". La rebelión de Camus también termina en revolución metafísica, pero de una manera diferente, no mata a Dios sino que, de igual a igual, discute con él los fines del hombre y de la creación entera.

Finalmente, no sería justo concluir este breve examen del pensamiento de Camus sin adelantar algunos juicios —en los que aquí no podemos extendernos— referentes a la última etapa de sus obras. Hasta ahora hemos más bien asistido al conflicto del hombre absurdo que deviene en rebeldía, pero que, finalmente, culmina en una postura abiertamente positiva. En efecto, la rebelión abre las puertas de la *solidaridad,* entendida como la posición más honesta a que llega un hombre lúcido y consciente de sus limitaciones cognoscitivas para hacer luz en todos los misterios que abrazan el alma humana. La apertura hacia el prójimo —que es también importante en la postura cristiana— en la vida, y para la vida terrenal, es la única forma de vida lícita en un hombre honrado. "En la rebelión, escribe Camus, el hombre se supera en el prójimo, y, desde este punto de vista, la solidaridad humana, es metafísica". La rebelión es la postura espiritual, la tensión de la inteligencia para buscar la solución que termine con el grito desgarrador de la negación integral que amenaza. hoy más que nunca, con la aniquilación total. El hombre rebelde tiene la misión de encontrar un camino que conduzca a la salvación, de allí que la "historia de la rebelión metafísica no pueda confundirse con la del ateísmo", es más, "bajo cierto aspecto, incluso, se confunde con la historia contemporánea del sentimiento religioso", necesitada de encontrar la respuesta que Dios parece definitivamente negar al hombre.

La vida y la obra de Camus fueron un constante combate, una rebelión como él prefirió llamarlas. Se obstinó en encontrar los medios de hacer el bien y de luchar contra el mal que habita desde siempre en el mundo de los hombres, y se obstinó igualmente, en su lucha contra Dios porque sencillamente no pudo concebir, al mismo tiempo, a un Dios que siendo justo permita el mal y la muerte, los dos grandes problemas de los rebeldes. Las últimas palabras del Dr. Rieux, protagonista de *La Peste* son las que finalmente, y mejor que las nuestras, pueden dar testimonio del profundo humanismo a que llegó el pensamiento de su autor: "En medio de los gritos redoblados de fuerza y duración (...), el Dr. Rieux decidió redactar la narración que aquí concluye para no ser de los que callan, para testimoniar en favor de los apestados, para dejar al menos un recuerdo de la injusticia y la violencia que se les había hecho y para decir sencillamente lo que se aprende de las calamidades, a saber: que hay en el hombre más cosas dignas de admiración que de desprecio".

El cuerpo de Chile en los Cronistas Coloniales

Hernán Godoy

LAS PRIMERAS imágenes de Chile y de sus habitantes aparecen en esos libros curiosos y fascinantes que son las *crónicas*.

Género entre histórico y costumbrista, cuyos autores relatan con encantadora ingenuidad sucesos de los que han sido testigos y a veces actores en la conquista de un continente por un puñado de hombres arrojados.

Como "reporteros de guerra" evoca Francisco Morales Padrón, (*Fisonomía de la conquista Indiana,* Sevilla, 1955) a los cronistas de América, soldados y frailes que con crudeza cuartelera o espontáneo candor narraban la conquista. Como aquel Fernández de Oviedo quien con fe de cruzado sostenía que "la pólvora contra los infieles es incienzo para el señor". O bien el realismo con que el cronista testigo relata el peligro que sintieron los conquistadores en Cajamarca, frente al ejército de Atahualpa, donde precisa que "muchos españoles se orinaban de puro temor".

El autor citado explica cómo las crónicas españolas surgen de la prosificación de los cantares de gesta, según se observa ya en la crónica de Alfonso el Sabio, y como va a ocurrir en Chile con algunos cronistas respecto de *La Araucana.*

Al pasar a América, la crónica medieval europea que narraba las proezas de los príncipes se democratiza, e incluye como protagonistas a los soldados de la hueste. Y ello por un ancestral sentido hispánico de comunidad, que quiere evitar –como lo dice el cronista Bernal Díaz– "que los capitanes e soldados que lo ganamos quedamos en blanco, sin haber memorias de nuestras personas ni conquistas".

Vinculados a los grandes cronistas que toman a América como unidad, aparecen los cronistas de Chile.

Pero éstos escriben por propia iniciativa (a diferencia de los "cronistas mayores", que redactan la historia oficial, a cargo del Estado, y para quienes "el oficio de cronistas es de evangelistas", según escribe sentenciosamente uno de ellos). Por esta razón, una de las características de los primeros cronistas de Chile es su valor testimonial, su proximidad a los hechos narrados, su participación en la historia inmediata, como se observa en Góngora de Marmolejo, en Mariño de Lobera o en Gerónimo de Vivar, quien afirma categóricamente: "He hecho y recopilado esta relación de lo que yo por mis ojos ví y por mis pies anduve".

De este rasgo proviene la animación y vivacidad del relato de nuestros cronistas, así como su entusiasmo y bandería por una de las facciones en lucha, que no excluye el reconocimiento de los méritos del adversario.

En este sentido las crónicas chilenas se democratizan aún más, al destacar como protagonistas no sólo a los españoles de la hueste, sino también a los indígenas, además de los santos y demonios que suelen favorecer respectivamente a uno y otro bando. De este modo, las crónicas chilenas con sus sabrosos relatos y detalles minuciosos que entremezclan batallas y milagros, soldados y santos, sobrepuestos en una perspectiva de primer plano, recuerdan los cuadros de los pintores primitivos.

2. *La imagen de la tierra*

La imagen física de Chile se destaca ante la pupila del conquistador por su alongado valle, su gran cordillera nevada con sus volcanes, su mar del Sur y su clima. Los elementos de esta imagen se encuentran en los diversos cronistas, quienes los describen con metáforas originales y adjetivos sorprendentes.

Valdivia es quien traza la primera imagen de Chile, en su empeño por corregir el recuerdo que de esta tierra quedó después de Almagro,

"tan mal infamada que como de la pestilencia huían de ella". Así escribe a Carlos v el conocido panegírico del territorio chileno:

"para que haga saber a los mercaderes y gentes que se quisieren venir a avecindar, que vengan, porque esta tierra es tal, que para poder vivir en ella y perpetuarse no la hay mejor en el mundo; dígolo porque es muy llana, sanísima de mucho contento; tiene cuatro meses de invierno no más, que en ellos, si no es cuando hace cuarto la luna, que llueve un día o dos, todos los demás hacen tan lindos soles, que no hay para que llegarse al fuego. El verano es tan templado y corren tan deleitosos aires, que todo el día se puede el hombre andar al sol, que no le es importuno. Es la más abundante de pastos y sementeras, y para darse todo género de ganado y plantas que se puede pintar; mucha y muy linda madera para hacer casas, infinidad otra de leña para el servicio dellas, y las minas riquísimas de oro, y toda la tierra está llena de ello, donde quiera que quisieren sacarlo allí hallarán en que sembrar y con qué edificar y agua y leña y yerba para sus ganados, que parece lo crió Dios a posta para poderlo tener todo a la mano" (p. 36).

Con Valdivia se inicia el elogio a la hermosura y riqueza del territorio. Ercilla, en cambio, es más parco en ponderar la tierra, destacando como se ha visto, sus coordenadas geográficas.

A través de la ingenua y candorosa descripción de los cronistas se puede reconstituir la historia de la visión del territorio, en la que se destacan como aspectos singulares la forma angosta y larga de la tierra, su fecundidad, la majestuosidad de la cordillera, lo saludable del clima, la calidad del agua, la riqueza mineral, la flora y fauna.

Particularmente interesante es uno de los primeros cronistas, Alonso de Góngora Marmolejo, porque su breve obra, escrita en el siglo XVI, sintetiza aspectos geográficos e históricos que serán desarrollados por los cronistas que le suceden.

El inicia la descripción de Chile con una imagen original del territorio que habrá de hacerse clásica: "Es el reino de Chile y la tierra de la manera de una vaina de espada, angosta y larga".

(En el siglo siguiente el P. Diego de Rosales acuñará otra imagen notable, al llamar a Chile "Flandes Indiano", "larga calle y plaza de armas en que han sucedido cosas dignas de memoria").

Góngora de Marmolejo prosigue su descripción de Chile:

"Tiene por una parte la mar del Sur, y por la otra la cordillera nevada, que lo va prolongando todo él. (...) La cordillera está nevada todo el año, y es tan brava a la apariencia de la vista, como lo es la que pasa y divide a Italia de la Francia y a Alemania de Italia". (p. 25).

Más adelante señala:

"Tiene muchos ríos, que corren desde la cordillera nevada a entrar en la mar del Sur, de mucha agua, en los cuales no se halla oro, más hállase en otros ríos menores, en donde se saca. Son las mejores aguas que se cree haber en el mundo y más sanas; y es la tierra de tan buenos aires y tan sanos que no se ha visto enfermar nadie por ellos. (...) Hay así mesmo por la cordillera muchos volcanes por toda ella que echan fuego de sí de ordinario, y más en el invierno que en el verano, y muchos lagos al pie de los tales volcanes, y cerca de ellos muchos metales de cobre, plomo, hierro, bronce, en grandísima cantidad".

Cada uno de los elementos de la naturaleza chilena señalados en las descripciones de Góngora van a ser ampliados por los cronistas que le siguen.

La imagen de la cordillera sobresale sin excepción en las descripciones de todos esos cronistas.

Así, por ejemplo, en la del capitán Alonso González de Nájera, para quien el Reino de Chile es "el de mayores calidades e importancia de cuantos la corona de España dignamente posee pacíficos en aquel nuevo mundo". En el libro primero de su crónica titulada "Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile", inicia la descripción del territorio destacando lo que los españoles llamaban "la gran Cordillera Nevada", o Cordillera de Chile, antes de ser designada Cordillera de Los Andes:

"Es aquel Reino (...) en su disposición prolongado y angosto, la cual longura corre Norte

Sur, contenida entre el mar del mismo Sur, de quien es costa, y una muy levantada sierra, a que en aquella tierra llaman los nuestros la Gran Cordillera Nevada, que por la parte del Levante de todo aquel reino le va haciendo una inexpugnable muralla. (...) A la grandeza de montes o sierras de aquella cordillera no se igualan los Alpes ni Pirineos, ni otra subida cordillera del mundo (...) En estos montes, pues, hay tantos valles, riscos y quebradas que sería imposible el poderse numerar; y en estas mismas sierras tantas entradas y salidas, que hacen todo el largo y ancho de aquel reino un intrincado laberinto, acopado generalmente de un espeso bosque de amenísimas arboledas por altos, bajos y laderas, en cuyas honduras, que todas vienen a ser unos deleitosísimos vergeles, en algunos de los cuales apenas tiene el sol entrada, hay gran número de diversos lagos, prados y vegas". (págs. 6-8).

El P. Alonso de Ovalle en su "Histórica Relación del Reino de Chile" comienza la descripción "de la famosa cordillera de Chile" con estas palabras:

"La Cordillera de Chile, que podemos llamar maravilla de la naturaleza, y sin segunda, porque no sé que haya en el mundo cosa que se le parezca, son unos altos montes que corren de Norte a Sur...".

Y más adelante se extasía en su contemplación, comentando que "verdaderamente es cosa más para vista que para referida".

Por su parte el P. Diego de Rosales la ve así:

"La cordillera de Chile es una muralla de soberbios montes que le cercan, amontonándose unos sobre otros, de tal arte, que el primero sirve de escala o de grada para el segundo, hasta subir a tan grande altura que sobrepujan con mucho las nubes (...) Son en su comparación niños o pigmeos los Alpes, los Pirineos y Apeninos de Italia y otros gigantes de soberbia grandeza".

Y luego, en un hallazgo expresivo, llama a la cordillera "montón de montones amontonados".

No menos interesante es la descripción de la cordillera chilena traza Pedro de Córdoba y Figueroa:

"Hace la naturaleza algunas raridades, con las que pone en admiración a los hombres: una de ellas es la cordillera, cuya descripción haremos pues es tan principal parte del reino. Es admirable por su longitud y latitud, altura y fragosidad, riqueza y boscajes, y nada menos por la impenetrable terquedad de su nieve, siendo su conjunto un horroroso o deleitoso objeto". (p. 16).

Otro elemento de la naturaleza de Chile destacado por los cronistas se refiere a su clima. Comparando con el de otras regiones de América, el clima de Chile les sorprende por su templanza y sanidad.

González de Nájera escribe cuán saludable es su temple:

"Todo el reino de Chile es en general muy saludable, de lo cual tienen bien hecha experiencia nuestros españoles, porque no están sujetos en él a tantas enfermedades, ni a las largas e incurables que se padecen en Europa. (...) Los mantenimientos son en extremo sanos, y échanse señaladamente de ver la bondad de ellos y salud de la tierra en la gente de los socorros que se envían de España a aquel reino; pues con llegar los soldados tan de nuevo a región tan apartada y casi opuesta a la natural suya, no hace en ellos efecto que se conozcan el mudar de aires y mantenimientos". (p. 19).

Sobre la fertilidad de la tierra observa que es tal la abundancia de ganado en las haciendas que "en general queman toda la carne, que paracerá notable perdición mirado a lo que se estima y vale en España. (...) "Casi todos los de las tierras de paz y pobladas, comen de balde" (p. 23).

Como los demás cronistas, Gónzales de Nájera describe en forma minuciosa los productos de la tierra: frutos y frutas, yerbas y árboles, aves y animales, además de los productos del mar y de las riquezas minerales.

El P. Ovalle encuentra tan excelente su suelo y su cielo, que con su tersa prosa confiesa:

"me holgara más hablaran de este país testigos de fuera que le han visto, porque como más libre de la calumnia de apasionados a que están expuestos los que hablan de sus propias cosas, pudieran con menos temores encarecer las buenas calidades de que fue N. S. servido

dotarle; pues la voz común de los que de Europa han llegado a verle, es que sus cielo y suelo es lo mejor que han visto en cuanto han andado" (p. 16).

A la abundancia de la tierra se añade el no existir en ella especies animales venenosas. El mismo autor aminora incluso la peligrosidad de las fieras. "Algunos leoncillos hay en algunas partes, —escribe— que hacen daño al ganado menor, pero no a la gente".

Por su parte, Pedro de Córdoba y Figueroa anota:

"El común sentir de desinteresados, es que el cielo y suelo de Chile, si tiene igual, no tiene superior en el orbe. Omito equipararle con otros reinos del uno y otro hemisferio, porque fuera prolongado asunto, y quizá odioso; más en cuanto a su hermosura y brillantez de las estrellas, a lo terso y resplandeciente del cielo, es manifiesta la ventaja, que será la causa el buen temperamento y pureza del aire" (p. 17).

Parecidos elogios reciben la abundancia de nieve, ríos y lagunas, así como la calidad de sus aguas, de la que el P. Ovalle se muestra un experto catador, ponderando su suavidad y sabor.

Una imagen más tardía (y menos afortunada) del cuerpo geográfico de Chile aparece en la *Historia* escrita por el franciscano catalán Antonio Sors, donde escribe: "De donde se ve ser este reino un tablón cuadrilongo de tierra", indicando luego secamente sus dimensiones.

Uno de los últimos cronistas, el chileno Carvallo y Goyeneche quien escribe en 1795, inicia la segunda parte de su descripción histórico-geográfica del Reino de Chile, con estas palabras de indisimulado amor patrio:

"La parte más hermosa de las Indias Occidentales es el Reino de Chile por las preciosas calidades que le dotó la naturaleza" (pág. 6).

Expresa luego que, "No obstante la hermosura de sus campos, la abundancia de sus pastos saludables, la frondosidad de sus bosques y la benignidad de su temperamento, son pocas las especies de animales cuadrúpedos terrestres o fluviales propias de su suelo, cuya procreación se ve hoy casi extinguible. De las bestias feroces no hay tradición de haberse visto alguna en aquel país privilegiado hasta en esto" (pág. 13).

Pero la imagen laudatoria del territorio chileno no era exclusiva de los cronistas y se encuentra también en los autores y viajeros no españoles ni chilenos.

Para limitarnos a un solo ejemplo, véase los que hacia 1800 escribe el inglés Visconde de Melville en su "Proyecto para tomar posesión del Reino de Chile por las armas de su Majestad Británica". Empieza citando a La Perousse: "No hay suelo en el Universo más fértil que el de Chile. El trigo da sesenta por uno; los viñedos son igualmente productivos y los valles se hallan cubiertos de innumerables rebaños que se multiplican más allá de toda suposición, aunque están enteramente abandonadas a sí mismos" (pág. 66).

Luego, el fallido conquistador de Chile agrega por su cuenta:

"El Reino de Chile ofrece un clima cuya salubridad no puede superarse, sino apenas igualarse, en ningún país del viejo mundo, mientras que la abundancia de sus recursos en granos, ganado, caballos, mulas, vino, cáñamo, y numerosos otros artículos de necesidad y confort lo convierten, para un criterio filosófico, en una presa mucho más tentadora que aquellos países que tanto lo aventajan en oro y plata. (...) Este Reino de Chile es en realidad el granero que provee al aparentemente rico país del Perú con el necesario artículo del trigo". (67-68).

Estas son "las razones que me han inducido a preferir el Reino de Chile sobre cualquiera otra de las provincias de Sudamérica" para el objetivo de tomarlo con seis barcos y 5.500 hombres a bordo, que partirían del Cabo y se dirigirían a Valparaíso donde efectuarían el desembarco. (Revista Chilena de Historia y Geografía, Tomo. 63, 1929).

Los antecedentes expuestos muestran como la conciencia de la peculiaridad física de Chile se manifiesta desde la misma centuria del descubrimiento y conquista, para acrecentarse en los siglos siguientes.

A través de todos los cronistas corre el constante elogio de la naturaleza de Chile, particularmente de su clima y de la belleza y fertilidad de la tierra.

Esta visión admirativa y cordial sorprende por su constancia y reiteración, como un continuado himno a las excelencias del país. ¿Había exageración en ese elogio y se dejaban llevar por un sentimiento de amor e identificación, precursos del patriotismo? ¿O eran expresión, como cree Encina, de la infancia mental de los criollos?

Para explicarnos mejor esa visión admirativa hay que considerar varias circunstancias.

En primer lugar, el territorio descrito por los cronistas representaba sólo el valle central, la porción más fértil y amena del país. Por otra parte, las limitadas necesidades de producción agrícola y ganadera durante la colonia eran fácilmente satisfechas y se cultivaban sólo las mejores tierras, lo que inducía a generalizar la imagen de fertilidad a todo el país. Hay que considerar además que la imagen de la tierra y el clima trazada por los cronistas surge de una tácita comparación con la tierra de España y con el clima de otras regiones de América, frente a los cuales los del valle central chileno parecían aventajarles.

Finalmente, en la época que describen los cronistas, la naturaleza de Chile no se había deteriorado por el uso destructivo de sus recursos, la tala de bosques, las sequías, la erosión, la invasión de las dunas y la contaminación del aire. Todavía en el siglo XIX los viajeros extranjeros se maravillaban de la limpidez del cielo de Santiago.

El constante elogio de la naturaleza de Chile en los autores coloniales no llegaba, por consiguiente, a la desfiguración de la realidad. Tampoco era reflejo de una infancia mental criolla, como lo pretende Encina, porque ese elogio se encuentra asimismo en los viajeros extranjeros de los siglos XVIII y XIX.

El grado de idealización y de optimismo que existen en la imagen de Chile forjada por los cronistas —y sobre todo la soterrada emoción con que es trazada— hay que atribuirlo al amor que sentían por Chile esos soldados y frailes que escribían justamente para dar a conocer su país a los extranjeros de él.

En conclusión, la vívida imagen de Chile que con candor y colorido nos entregan los cronistas, no es tan falsa como se pretende y en parte es válida hasta hoy, como esos retratos infantiles que ya insinúan los rasgos de la fisonomía adulta, sin las cicatrices que el tiempo le va a agregar.

De el libro EL CARACTER CHILENO *que aparecerá publicado por la* Editorial Universitaria *en 1976.*

Las drogas y lo sagrado

Armando Roa

El teólogo protestante francés Philippe de Félice ve en la embriaguez de las drogas "liberadoras", formas inferiores de la mística, modos aberrantes de acercarse a la divinidad, maneras de recuperar lo sagrado, por parte de jóvenes disgustados con la profanidad del mundo e insensibles ya al encanto de las viejas religiones. Las drogas abrirían a microcontactos con lo otro, a éxtasis no obtenibles desde los meros recursos del alma natural, ni menos desde una gracia sobrenatural, que repele de suyo al gusto del hombre moderno acostumbrado a obtenerlo todo de su propia subjetividad.

Las tesis de De Félice, investigador hasta ayer casi desconocido y hoy a la moda en la explicación científica de las toxicomanías, son muy peculiares. En su obra *Foules en Délire. Extases Collectives,* escrita en 1947, Capítulo I, refiriéndose a la mística dice: "Ese nombre designa al conjunto de medios de que se sirven los seres humanos, a fin de aportar una satisfacción real o ficticia a esa necesidad fundamental de elevarse por encima de ellos mismos, gracias a lo que suponen ser un contacto inmediato, con una entidad superior cualquiera, que los sistemas religiosos o filosóficos se ingenian enseguida en definir. Más brevemente, expresamos, que la mística, desde sus manifestaciones más elementales hasta sus desarrollos más refinados, es la técnica del sobrepasamiento de sí mismo.

"Se puede, según nos parece, repartir en cinco grupos los procedimientos utilizados.

"El primero comprende todo aquello que tiende a constituir una suerte de dietética. Para ponerse fuera de sí, para llegar al éxtasis, se recurre a ayunos, a regímenes alimenticios especiales y sobre todo a la ingestión de substancias tóxicas. Las últimas, por las embriagueces notables que procuran, parecen abrir al acceso de un mundo sobrenatural.

"Al segundo grupo pertenecen las diversas prácticas destinadas a producir, entre hombres reunidos, esa excitación particular que se designa estado de multitud, es decir, un estado donde el individuo, perdiendo más o menos completamente posesión de sí mismo, se funde en la masa que le rodea y se embriaga de la potencia colectiva en la cual participa. Mientras borra sus propias limitaciones, cree entrar en comunión con una fuerza sobrehumana.

"Ejercicios corporales, a menudo acompañados de maceraciones, forman el tercer grupo de procedimientos de la mística. Aquí, es por una verdadera gimnasia, que se pretende alcanzar el sobrepasamiento de sí mismo...

"Los diversos métodos de concentración mental, que vienen en seguida, se sitúan, sin duda, a un nivel más elevado. Sin embargo, no sería preciso exagerar esta superioridad, porque hay en ella una tal manera de fijar muy exclusivamente la atención en un objeto real o imaginario, que a fin de cuentas no acaba más que en una autohipnosis, y se sabe que hay arrebatos y transportes, calificados de espirituales, que no carecen de analogía con la ebriedad o el sueño erótico. Sin embargo, en este cuarto grupo, ya no son los medios exteriores, sino los resortes interiores, los que son puestos en juego para arrastrar al ser humano más allá de sí mismo. El pensamiento deberá desprenderse de las cosas sensibles y elevarse por la meditación, la contemplación o la especulación hacia un cierto ideal, con el cual intentará confundirse, arriesgándose de caer a veces en una inconciencia total.

"En fin la mística alcanza su punto culminante en las prácticas de un ascetismo puramente moral, que no mira ya a mortificar el cuerpo, sino a liberar al espíritu de toda preocupación material y egoísta. Se trata esta vez de imponerse voluntariamente una actitud constante de renunciamiento y abnegación, no a fin de ganar para sí y por sus propias fuerzas una vida superior, sino para abrirse, borrándose a sí mismo, a una gran corriente divina de espiritualidad y de amor, única verdaderamente vivificadora de las almas. Llegado a ese

grado de despojamiento y de abandono de sí, el hombre se reencuentra él mismo, más allá de la individualidad, en lo universal y permanente, es decir, en Dios".

Agrega más adelante: "...se verá enseguida que la masa multitudinaria, lejos de proceder naturalmente de la sociedad, surge de la existencia de lo que no es más que una enfermedad"; y en el capítulo XII: "De los trabajos que nosotros acabamos de recordar, se desprende el carácter esencialmente precario de la personalidad humana. Aunque exista virtualmente en cada uno de nosotros, no es por eso menos una adquisición continua, una conquista que nos es preciso defender sin tregua, porque de un instante a otro, nos puede ser arrebatada". La personalidad es nuestra dignidad y razón de ser:

Hablando de la embriaguez alcohólica y de la necesidad de evasión, De Félice escribe en su libro *Poison sacrés. Iveresses divines,* publicado en 1936: "¿Cómo es necesario llamar a ese estado? Yo busco un epíteto que quepa aplicársele y, por extraño que ello aparezca al primer aproximamiento, yo no veo más que uno que corresponda a la realidad: es un estado *místico.*

"En efecto, si todas las formas de la mística, las más humildes como las más sublimes, se juntan en la pretensión común de desprender al alma de sus trabas y de proponerle una evasión hacia algún mundo sobrenatural, y si lo propio de la experiencia mística, tanto de la más elemental como de la más refinada, es precisamente el sentimiento de una liberación y de una iluminación interior, resultado de un contacto inmediato con fuerzas superhumanas, ¿no se está autorizado a calificar de místico el estado del bebedor, al cual la potencia extraordinaria del alcohol ha subyugado, para liberarlo de él mismo y para abrirle el acceso de un paraíso artificial?

"A aquellos que se asombraran que un tal calificativo pueda darse a lo que no parece ser más que el término lamentable de un vicio degradante, es fácil responderles que los místicos mismos, lejos de repudiar esa aproximación entre ebriedad y éxtasis, la convierten al contrario en uno de sus temas favoritos. Sé bien que, cuando ellos tratan de expresar lo inefable, están obligados a recurrir a imágenes, y que aquellas de que disponen son de número muy limitado. Más eso no basta para explicar su predilección... Aquí, como en el lenguaje erótico del que se sirven tan a menudo, hay ciertamente algo más que un puro simbolismo".

Tras un análisis de místicos de variadas religiones, y sobre todo, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, ve en los Toxicómanos: "devotos de una especie particular, que cumplen inconscientemente ciertos ritos eficases, destinados a abrirles el acceso a otro mundo, a un mundo sobrenatural. ¿Por qué en fin tantos seres humanos se exponen deliberadamente al peligro de los tóxicos? Es que aquí intervienen necesidades, deseos, y también tradiciones y experiencias, en las cuales los hechos van a demostrarnos su carácter religioso".

La obra termina con palabras inquietantes: "La experiencia de nuestro tiempo basta para demostrar que si ya no se le propone más al hombre un ideal sobrenatural, que exalte su personalidad y que le empuje a las verdaderas conquistas morales, se le obliga a arrojarse sobre el cebo de los tóxicos y de las embriagueces individuales o colectivas, para tratar de saciar, pero descendiendo por debajo de sí mismo, su deseo instintivo de evadirse de sí".

Cabe preguntarse frente a las sugestivas y originales reflexiones de De Félice, las cuales invitan a la adhesión inmediata, como nos ocurrió a nosotros mismos cuando publicamos *La Marihuana,* si el deseo céntrico del hombre corriente y por tanto también del drogadicto, es *evadirse* y *sobrepasarse,* y en consecuencia, si se condena por esa exclusiva razón a descender si no se eleva, y todavía, si es posible incluir en el género místico cuanto disuelve nuestra esencia. Si observamos al hombre moderno vuelto siempre hacia la acción eficaz incesante, las orgías homo y heterosexuales, los viajes de "distracción" de fines de semana, las lecturas a la moda (bestsellers), pero que sin embargo se aburre mortalmente si debe quedarse un día a solas consigo mismo privado de diarios, revistas y televisión, aparece a la mirada ligera evadiéndose de sí, aunque en ningún caso sobrepasado; al contrario, desde este último aspecto lo vemos romo, vulgar, sin aspiración alguna a la elevación íntima y gastando sus esfuerzos en cosas materiales, que lo muestren superior a conciudadanos; vecinos o amigos. Menos se le observa evadido; a la inversa, sus bienes materiales le llenan de or-

gullo, le hacen seguro, le sobrevaloran su individualidad. Con el objetivo a la mano (dinero, prestigio), por ningún motivo querría huir de sí, convertirse en otro; al revés, se ubica narcisísticamente en la postura del modelo a admirar. Los medios usados para tales fines ni siquiera le importan mucho si guardan restos de honestidad, si son los mismos de los otros. Una voz interior nos dice que allí sólo se divisa ambición, envidia, egoismo, vanidad, afán de gloria y poder, deseo loco de salvar la individualidad concreta, pero nada alude a lo evocado en nuestro fondo por la palabra evasión o sobrepasamiento, ni menos, por la palabra, mística.

¿Existe pese a todo evasión? Pareciera lo contrario. Hay más bien volcamiento hacia la conquista de lo material huyendo de la pobreza, que se percibe como lo extirpador de toda felicidad, conquista material que cuanto mayor sea más preserva de disolución. Hay además cuidado de no ser marginado de círculos de poder o de dinero, para lo cual es necesaria la publicidad, las invitaciones, los viajes, el andar a la moda. El miedo a que le dejen de lado, a que no se esté pendiente de su nombre, lo agobia, pues su individualidad depende de ser tenido en cuenta. En un trágico círculo vicioso, la persona se vacia de lo único que la reforzoría, el contacto a solas consigo misma, y trata de preservarse arrojando hacia afuera cuanto tiene en busca del reconocimiento ajeno.

¿Se evade inadvertidamente? Tal vez no, porque a la visión natural ingenua de cualquiera, es más dueño de sí, es individualidad más poderosa, el poseedor de riquezas materiales que el pobre de solemnidad. Unicamente el cristiano, y si es fiel a la gracia sobrenatural ve en la pobreza, en el sentido de desprendimiento evangélico de lo material, lo transparente por excelencia para divisarse como imagen y semejanza de Dios, que es donde reside la quinta esencia de la verdadera individualidad.

Existe todavía una especie de trágica relación inversa entre preocupación exclusiva por lo material y preocupación y éxito en lo espiritual. Si el hombre se vuelve por entero a la materia desocupa su alma de bienes anímicos, los únicos trasmisibles gustosamente sin mengua ni doblez de persona a persona, y nace entonces la incomunicación. ¿Dicha situación lleva de nuevo a una posible evasión o a un ansia de sobrepasarse? Aquí, en nuevo círculo vicioso, huyendo de la incomunicación viene el ahogo en el trabajo extremo, en los viajes, en los placeres, en el alcohol, con lo cual se aleja la necesidad inmediata de comunicación y en apariencia se afirma la individualidad adquirida, pues se gana dinero y se vive como figura mundanal de primer plano. Tal vez la parte inadvertida de la conducta sea la evasión, pero lo que la persona "sanamente" cree buscar, es lo que según ella ambicionaría cualquiera, el resplandor de su propia imagen. Los alcohólicos en comienzo, beben, no para evadirse, sino para "soltarse de algo que les aprisiona por dentro" y no les permite sacar a luz el brillo de sus supuestas potencialidades: "con dos piscos me siento libre, sueltamente". Por eso, incluso en el aspecto de evasión, de ser otro, no resulta convincente la tesis de De Félice.

El ansia de sobrepasamiento que llevaría a la mística, según dicho autor, no se observa ni en los hombres-masa ni en nuestros drogadictos como veremos enseguida, y si por tal deseo se entiende sólo el de ser más que sus semejantes en gloria, poder o dinero, ello es claro que existe en el hombre-masa, pero como ya se dijo, para sentirse más recio en sí, "más individuo" que los demás, pero no para dejar de ser el mismo. Si algo pudiese acercarse a la atractiva tesis de De Félice, aunque ya eso no es lo defendido por él, es que el hombre busca sobrepasar a los demás, pero aspirando al milagro de no dejar de ser jamás el mismo, de no disolverse nunca en lo otro, de gozar de su plena subjetividad. Quienes acuden a las drogas, a los ejercicios gimnásticos o regímenes alimenticios violentos, la mayoría psicópatas o psicóticos, es porque se experimenta en estado de disolución y creen que con aquello se restablecerá el equilibrio íntimo, alcanzarán su realización profana individual, lo que a la postre, como ellos mismos confiesan, tampoco en definitiva lo logran, lo muestra fehacientemente el que pasan cada cierto tiempo de un tipo de "experiencia" a otra, poniendo en cada una de ellas, cada vez que la inician, un desbordado entusiasmo, una desenfrenada esperanza.

En última instancia, ni el hombre-masa moderno ni el drogadicto se evaden del propio sendero huyendo del dolor, ni se sobrepasan perdiendo su esencia en una esencia más alta;

no son avadidos ni sobrepasados, sino equivocados. Extraviaron las huellas hacia sí mismos, señaladas hace tiempo por la Imitación de Cristo: "Ama el ser ignorado".

El místico ansía la visión directa de lo divino ya desde este mundo, y ello es particularmente claro en el cristianismo (en el cual la persona se olvida de sí a la vista de Dios, pero no se sobrepasa ni se evade), y también en otras religiones. Experiencias realizadas en los últimos ocho años en que hemos tenido la oportunidad de examinar un número considerable de toxicómanos, nos llevan a estimar que insumos movidos desde enfermedades mentales: esquizofrenias, histerias, psicopatías, sociopatías, muestran que el aferrarse a la droga obedece mas bien a la defensa de una individualidad que el mal disgrega, disuelve, inferioriza, pero que están muy lejos de una tentativa de sobrepasamiento: la disolución mística de la personalidad.

Los cuatrocientos toxicómanos —excluidos los consumidores ocasionales— estudiados por nosotros, fueron también diagnosticados por diversos médicos como enfermos mentales, y si bien De Félice sostiene que las formas inferiores de la mística son buscadas por multitudes enfermas, los nuestros acudían a la clínica no tras estados de excepción, sino exclusivamente a curarse de lo que llamaban sus anormalidades penosas: nerviosismo, desconcentración, desmemorización, inconstancia, fragilidad; en buenas cuentas a recuperar su antigua personalidad.

Sus palabras de aparente religiosidad, de amor, de admiración por Cristo, de redención, frecuentes en nuestra documentación, algunas de las cuales tomamos de historias clínicas al azar, se reducían a intentos de asirse a algo mediante vanas repeticiones de lo leído en manuales sociológicos o esotéricos repeticiones sin fervor ni fuerza de ninguna especie, y contradictorias hasta el extremo con la vida llevada, vida carente de todo ingrediente místico o religioso y a veces hasta de mínimos sentimientos humanitarios. Es notable el antagonismo entre los propósitos filosóficos altisonantes y sus existencias reales faltas de generosidad: eran egoístas, envidiosos, explotadores de situaciones provechosas en desmedro de terceros. Un arrebato de verdadero amor no se parece en nada a las embriagueces embrutecidas de los drogadictos. El entrar en contacto con lo alto o con algo superior a sí, no les movía; al contrario, cada uno creía que al conversar o fumar en grupos encontraba su propio fondo, más allá del cual, o no había nada o no importaba lo que hubiese. Ese fondo no se diferenciaba en naturaleza de la personalidad de Jesús o aun de la de Dios mismo, pese a que por este último sentían interés escaso o nulo. Experimentaban varios, admiración por Cristo, pero "iguales en todo a él", huían de la sobriedad, pobreza o sacrificio, en que hubieran podido imitarlo. Seguidos a lo largo de sus vidas, nada apuntaba a aspiraciones santificadoras; la mentira, la promiscuidad, el envilecimiento, eran la regla. Su cólera contra la sociedad o el establecimiento, "de quien son víctimas", no les parecía contradictoria con el hecho de vivir a costa de sus padres, usar sus autos, sus casas de playa, su dinero, sus parentescos o sus relaciones sociales. La magna tarea de salvar al mundo siendo imitadores de Jesús o Buda, no iba más allá de trivialidades oídas en los grupos donde asistían, o de lo escuchado en programas radiales o televisivos, pero sin imponerse ascética alguna. Incluso quienes combinaban drogas con asistencia a reuniones carismáticas, o meditaciones trascendentales, no mostraban intenciones de cambiar una vida cómoda, regalada y con vestidos a la última moda (en la clase alta por ejemplo), por la ignorada, humilde y abnegada, que uno supondría en seres ansiosos de una convivencia con el Espíritu Santo u otro tipo de reino sagrado. Cuando se les hacía notar, que lo repetido de manuales orientalistas se encuentra con notoria profundidad en las Sagradas Escrituras, contestaban con cierta frecuencia: "lo otro, lo de los gurú, es más novedoso; como del catolicismo nos hablaron desde chicas, aburre escuchar ese lenguaje, no pareceríamos originales, ni dueños de una sabiduría que asombre a los demás".

Palabras hueras destinadas a la admiración y al autoengaño, distan de un trance místico, aun de naturaleza inferior, pues los pacientes alertas a no evadirse, a no sobrepasarse, temen incluso ingerir drogas en exceso, caer en embriagueces demasiado grandes (exceptuados los alcohólicos arrastrados por una impulsividad patológica), que al provocarles olvido que sí y por tanto pérdida de la individualidad les

hurte de saborear a plena conciencia un acabado rato de placer.

Frente a otros datos muy documentados de De Félice en favor de su tesis, observaríamos, que las drogas en variadas religiones fueron usadas para "visiones sobrenaturales", pero evitando equívocos afirmaríamos, que en tales religiones se creía ya desde antes en la existencia de un Poder o un Dios, y se aspiraba a conquistar su favor gracias a una vida en acuerdo a sus preceptos. La droga en festividades especiales era un rito al servicio de un *Estado de ánimo previo*: fundado en una distribución ya existente de lo calificado como sagrado y profano, o en otras palabras al servicio de una religión establecida desde antes.

Los consumidores actuales de marihuana o LSD protestan contra la sociedad en acuerdo a la moda, y no van tras lo sobrenatural o algo que les sobrepase o evada; al revés de la mística aspiran a conservar lo que suponen fue y será siempre el estado íntimo natural de su propia pertenencia. Llamar a eso mística o religión es quitarles a tales palabras su legítimo alcance. Si concediésemos a De Félice, que el drogadicto llega a lo subhumano en errónea búsqueda de lo sobrehumano, de lo cual el mundo ya no le habla, volveríamos a insistir en que eso es tal vez verdad para el cómodo y vulgar hombre-masa moderno, pero que en los drogadictos habituales se trata de esquizofrénicos, psicópatas o histéricos, a la caza de novedades ahuyentadoras del tedio, o de perseguidores de una identidad personal socavada por la incomunicación y la angustia psicóticas.

En nuestros entrevistados en suma, llama la atención el contraste entre las frases solemnes, la supuesta filosofía del mundo, los elevados designios, y la nadería no sólo verbal sino que vital oculta tras todo eso y en la cual lo sagrado está absolutamente ausente.

La droga es para ellos maestra de la vida: "anuncia la obra de cada instante, es cosa de escucharla, porque vivir es actuar; ella no lleva a meditar, lleva a la actuación segura". La frase anterior ejemplifica lo pensado por la mayoría, que no centra la búsqueda en la mirada extática a la belleza (para muchos, no percibida), sino en el encuentro con el bien, sin obligar a los demás a estimar la senda propia como la única. Expresan incluso al respecto, que las drogas mismas pueden no ser necesarias, pues cabe la conquista de lo bueno a través de la reflexión colectiva, la música, las sectas, la meditación trascendental o las agrupaciones carismáticas, ya que el estado multitudinario eufórico en el cual se desarrollan, o las técnicas fáciles de aprender de un gurú o un manual cualquiera, ahorran esfuerzos personales penosos para alcanzar lo apetecido; allí se alaban recíprocamente, aun cuando reconocen que en verdad durante y después del trance siguen siendo los mismos individuos de antes. Como lo deseado es huir del esfuerzo autoformativo y del tedio vital, tales salvedades, que son más bien concesiones verbales al auditor, no les evitan exclamaciones entusiastas de este tipo: "no hay maestro, escuela ni Universidad, como la droga"; "¿dónde lo formarían con la rapidez del rayo con que ella lo hace, sin mayor esfuerzo, para purificarse de la envidia y el odio?". La ventaja sería el más rápido vuelo hacia el bien (léase: borramiento del tedio y del miedo a la disolución íntima), sin penosidades personales durante el proceso de trasmutación, y el que dicho proceso se provoque por vías tan expeditas como lo son la ingestión de pastillas o la inhalación de yerbas, libre de apoyos sobrenaturales, de meditaciones profundas, o de contactos orgiásticos con divinidades. "El hombre puede ser bueno a su gusto, por vía química y puramente química", afirma un estudiante de enseñanza media, usuario habitual de marihuana.

No escasean quienes creen obtener el bien imitando (según les parece ilusoriamente) a Jesucristo; su imagen se les aparece en la mente y dialogan de igual a igual como con un amigo; algunos leen la Biblia y en especial el Nuevo Testamento, y se sienten como llevados de la mano a ejecutar lo predicado ahí; aseguran: "todo drogadicto está cerca de Jesucristo y contra lo establecido". Varios afirman: "Jesucristo por su propio poder, o también la marihuana, nos pueden volver idénticos a él; si nos quita odio y envidia, somos nuevos Jesucristos y redimiremos al mundo igual que él, o lo reemplazaremos y lo redimiremos nosotros".

Muchos de ellos invitados a reflexionar teológicamente caen pronto en estereotipos banales, pese a ser universitarios, estudiantes de teología o filosofía. Aceptan la existencia de un Dios creador del mundo, padre o no de

Jesús, escondido "más atrás del cielo estrellado y de cuyas ocupaciones nadie sabe". Los más entusiastas lo ven bueno, pues sin él no existiríamos, reconociéndole entonces poder para formar mundos desde la nada. Tal poder no les despierta, sin embargo, sentimientos de omnipotencia, de majestad, de señorío, de gratitud por su amor a las creaturas. Más grande y poderoso que el hombre, no llega, según parece, a lo inconmensurable. Del contexto de las respuestas se concluye que les mueve mucho la figura de Jesús y les interesa poco Dios, aun a aquellos, que por formación religiosa ven en uno al hijo del otro.

La imagen de Cristo es a escala enteramente humana y no se diferencia de la imagen que de sí mismo tiene un buen discípulo de la droga; no hay ingredientes religiosos. El dejó un camino, pero no sufre si no le seguimos, le da igual. El creer además que el uso del pelo largo, entre otras cosas, les hace discípulos, que el obrar lo mismo que el otro, les vuelve idénticos en naturaleza, y que sabiendo lo que hará uno en tal situación también se sabe de inmediato lo que haría el otro —Cristo—, torna su relación con lo más alto en puramente profana, y manejable a su entero gusto, desde acá.

No les inquieta la omniciencia de Dios ni el pecado del hombre. Suponen en general que Dios ignora nuestros pensamientos e inclinaciones íntimas. Respuestas similares a ésta, de un "teólogo", no son excepcionales en estudiantes de filosofía e incluso de teología: "¿cómo sería factible la entrada de Dios a la mente para darse cuenta de pensamientos e intenciones?; con todo su poder no lo lograría". Si eso no se da, tampoco se da el pecado, que es el libre volver la espalda al amor a Dios y a sus creaturas. Si ignora nuestras intenciones, ignora nuestros desafectos. El drogadicto aspira entonces al bien, no por amor a Dios o a lo querido por Dios, sino por cariño al hombre. "El bien es algo valioso en sí y por sí; a Dios no le preocupa nuestro amor". A la idea de pecado la substituye la idea ética de bien o mal natural del cual se responde sólo ante la propia conciencia, pero no se está puro o impuro, y ni siquiera limpio o sucio, en sentido de mancha, como empieza a sugerirse después de Shakespeare en la ética moderna, sino torcido (chueco en el léxico popular) o recto.

Puesto por ellos mismos el problema de lo sagrado y lo profano que los preocupa intensamente, como preocupa a menudo a los psicóticos que se sienten inclinados a exaltar o la profanidad o la sacralidad del mundo, los adictos a drogas discuten arduamente el dilema clásico con variados argumentos; desde luego les parece humillante que se coloque a lo creado "en un tenebroso rango inferior": "Son cosas de filósofos y teólogos —dicen—; la única división que existe es entre la sociedad del dinero, mundo del mal, y la sociedad de los fumadores, mundo del bien". El dualismo sería una astuta manera de los "viejos" de escaparse del otro "verdadero dualismo": profanidad-sociedad del establecimiento (sociedad industrial). Sin embargo, es posible que la forma en que casi siempre se ha resuelto el problema por parte de los investigadores, contribuya a hacerles ver en lo sagrado algo que esclaviza a lo profano, o lo reduce a una especie de pretenciosa nada, en vez de elevarlo a imagen y semejanza de Dios.

Como se sabe desde la época de Söderblom se considera dualismo intranspasable la división religiosa entre sacro y profano; no se intuiría lo poderoso sino por contraste con lo inerme. Abona dicha idea, la opinión de investigadores en el sentido de que lo sagrado en las culturas más primitivas se presenta primero como poder terrible, distante, anónimo, y sólo después adquiere aspecto de Divinidad. Se dice al respecto: "Dios llega rezagado a las religiones". El hombre, desvalido (profano) ante aquel poder, se protege cuando sospecha su presencia; le atemoriza aunque también le atrae. Nos preguntamos: ¿el miedo, el tabú, se deben a la devastadora fuerza de aquel poder, o bien no es el poder en cuanto poder lo asustante, sino su cualidad de enigmático, de algo que obra de modo impredictible, como ocurre en otra zona con el miedo a ánimas y fantasmas, de igual actuación impredictible?. Si el centro de lo sacro no reside en el poder, sino en lo enigmático, la contraposición sería entre lo absolutamente impredictible, lo sacro y lo relativamente impredictible, las decisiones de los hombres; en todo caso la dificultad de predecir un acto: extrema respecto a Dios, relativa respecto a los hombres, es más cercana a nuestra comprensión y disminuye en cierto modo la heterogeneidad entre ambos polos; de separados hasta el fondo los convierte ahora en

análogos, en el sentido aristotélico de los términos.

Esto a lo menos no separa con un abismo lo sacro, y tampoco lo pone en dependencia de un contraste con una profanidad. Un Dios que no hubiese creado o coexistido con ningún mundo, siempre de sí y por sí, sería sagrado. Puede argüirse que la oposición la pone la religión y la religión viene de hombres que buscan modos eficaces y concretos de estar con el Dios revelante; es en tal búsqueda donde experimentan la distancia que les separa. Sin embargo, si Dios —a lo menos en el cristianismo—, es vivido como amor y el hombre además de imagen y semejanza, se sabe penetrado por la gracia sobrenatural y miembro del Cuerpo Místico de Cristo, el antagonismo entre sagrado y profano se atenúa o desaparece y el ser humano pasa a girar en la órbita de lo sagrado. Cabe todavía interrogarse sobre si la antitesis sagrado-profano, puesta como indispensable para delimitar lo sagrado, no se da en época tardías, cuando ya Dios se ha ocultado ante los diabólicos deseos de divinización profana del hombre.

Aunque es la excepción, algunos fumadores de marihuana movidos por lecturas o prédicas teológicas, quieren salvar el dilema sacro profano planteándose ingenuamente la *distinción entre religión sacra y fe cristiana* adoptada por Karl Barth y después por teólogos liberales, en el sentido de que cristianismo no es religión sino fe en la palabra. Sin embargo, eso no les abre a una diferencia clara entre fe sobrenatural y "crecimiento espiritual natural" provocado por vía química, pues el consumidor de drogas no reconoce necesidad alguna de fe para vivir el cristianismo; el "vuelo químico", con o sin necesidad de la palabra eficaz de las Escrituras, les lleva de inmediato a ser nuevos Cristos o paradigmas del bien. Ante una realidad fantaseada como la de ellos, la *"fe* cristiana", el agua viva de la palabra (que de todas maneras sería de hecho algo sagrado pese a las distinciones entre religión y fe de Barth y Bultmann), se hace innecesaria. La palabra de Cristo para ser entendida no necesita de la fe, sino de la marihuana, la mescalina o el LSD. "Yo leo la Biblia —dice uno— porque las palabras siguiendo el principio causa-efecto, sin fe alguna, me impulsan a la generosidad; veo las palabras en su pura materialidad como mariposas voladoras con fortaleza; ahí no hay Dios, no hay Cristo, no hay nada; yo soy el sucesor de Cristo, haré la redención; yo y mis amigos vivimos resurrectos entregados a lo que Dios no pudo hacer porque murió antes de tiempo; Dios ha muerto y uno está obligado a ser Dios". La palabra resurrección venida de sus labios, apenas si es una metáfora, pues fuera de repetirla consuetudinariamente, no muestran, si se observa su conducta, actitud alguna correspondiente a un profeta de una nueva existencia.

Dios, Cristo y cualquier otro poder son para ellos, en naturaleza idénticos al hombre, o a lo menos, manejables y alcanzables fácilmente a voluntad gracias a la droga. Lo asombroso de la creación que rebalsa por donde se le mire todo poder humano, sin que por eso se violen leyes científicas, es el milagro absoluto para el alma religiosa; el drogadicto en cambio goza ante dicha creación, pero no se extraña, le parece algo muy natural.

Incluso aquellos adheridos a sectas satánicas, como algunos de los nuestros, convierten también en un solo ser a Dios y al Demonio y no se ven comprometidos en absoluto, como en el verdadero satanismo, a luchar contra lo Santo. Satanás pareciera significar para ellos el símbolo, no del odio ni de la envidia, sino de lo que estimula y acalla la voz de la conciencia para entregarse a orgías, violencias, lujurias, homosexualismos, robos y asesinatos.

En sus relatos religiosos tampoco hay huellas de lo sagrado; nada despierta sentimientos de adoración, de reverencia, de recogimiento, de súplica, de alabanza, de glorificación, de purificación, de reconocimiento, de pequeñez propia ante una magnificencia soberana. Menos aparecen todavía, los sentimientos de total dependencia de Schleiermacher, o los de asomarse como polvo y cenizas a un *Mysterium tremendum,* destacados por Rodolfo Otto.

¿Qué es lo Sagrado? Algo totalmente ajeno al mundo en descomposición de los adictos a las drogas. Sagrado es lo que sin ser necesario a simple vista para la subsistencia diaria, constituye sin embargo la razón entera de nuestra existencia en cuanto a nobleza, dignidad y señorío. En la esfera religiosa, es lo que proporciona consistencia, por amor, por capricho, u otras razones, pero en ningún caso debido

a meras leyes naturales. Sagrado es lo irreemplazable, inmodificable, impenetrable, todopoderoso, aun cuando accesible a través de ruegos, plegarias, ceremoniales o fiestas. En el cristianismo se agrega la potencia de Dios para crear y vivificar seres desde la nada, pero en varias religiones cabe la coexistencia junto a lo sagrado, de una lejana materia primitiva eterna, como por ejemplo entre los griegos; esta materia es profana, o por lo amorfa e inerte sin el auxilio de lo Alto, o por caracer de poderes influyentes más allá del círculo de sus propias leyes.

Hay sacralidades intermedias y apuntan al rango absoluto adquirido por ciertas cosas humanas, según la perspectiva desde donde se las mire; de tal carácter participan los seres amados y ciertos recuerdos, lugares y promesas. A su vez lo profano puro no pide plegarias, recogimientos, admoniciones, ni reverencias. Se le trata de igual a igual, pues a la postre caerá siempre bajo el dominio total o parcial del hombre.

El drogadicto vive en el mundo de lo profano y ha abolido en cuanto drogadicto todo enlace con lo religioso y lo santo, de lo cual su modo de vivir, es la negación misma. Manipula y dosifica el grado de entrega de su psique con productos químicos, como lo hacen también con demasiada frecuencia técnicas psicológicas de otra índole, desde luego las basadas en el *aquí y ahora,* con el desagradable y sorprendente resultado, que observamos a cada instante, de masificar, desindividualizar, desenfrenar, empobrecer al ser humano, ya que todo vigor le viene a la persona de la sabia y permanente conjugación del espacio, del tiempo y de lo eterno.

Por eso el drogadicto no nos parece retoño raquítico de la religión, como piensa De Félice, sino hombre "que se respeta" aspirando a que se le considere moderno. Encuentra a la mano la felicidad plena aquí abajo y ve fácil construirse desde sí, tal como se debe y se quiere ser. Le preocupa poco o nada la falta de consecuencia entre la generosidad que se autoatribuye y su pertinaz desgano y egoísmo. En otras palabras, se considera entidad regulable en acuerdo a la naturaleza de la droga, cuyos efectos bioquímicos una vez ingerida en tal cantidad y forma siguen actuando en la psique según sus propias leyes, o sea, desencadena comportamientos predecibles desde el punto de vista científico. El por qué, pese a ese aire casi inadvertido de cientificidad, asoman a cada instante en su conversación elevadas palabras de cariz ético, metafísico o religioso, quizás se deba en parte a la necesidad de ubicarse como paradigma del bien, en defensa de la condena social que lo pone entre los viciosos, inútiles y malvados, y también a una *exacerbación* patológica arrasante —no rara en las psicosis—, de ese saludable torbellino que agita advertida o inadvertidamente al entendimiento humano normal en torno a los problemas últimos: Dios, alma, libertad, sentido de la existencia, suscitados de manera inevitable, se crea o no en su solución, pero que en el sano siempre dejan abierto campo al interés por toda otra clase de problemas.

Lo religioso en suma se excluye de estas prácticas a lo cual por otra parte nunca aspiraron. Si en ceremonias de religiones primitivas se usaron alucinógenos, como se dijo al principio, ello fue para facilitar visiones o pasos hacia algo trascendente previamente supuesto, y con cuyo favor ya se contaba gracias a rituales y sacrificios precisos, pero en ningún caso para fabricarse un paraíso químico-mágico reemplazando a la divinidad. En la actualidad ni siquiera sirven de senda hacia lo Divino, sino desvergonzadamente para ahorrarse toda disciplina, todo sacrificio, y aun substituir a Dios. "La hierba es mi Dios, pero un Dios que me obedece como quiero y cuando quiero; es un Dios a mi servicio".

Con la droga creen alcanzar en cierto modo la profanidad o modernidad máxima, al hacerse dueños no sólo de las cosas gracias a las ciencias clásicas, sino que además de la confección a la medida —como lo haría un sastre—, de su propia persona, confección que de hecho nunca se realiza; por el contrario el saldo es, además de la pérdidad de lo más humano de lo humano —reconocerse al menos absolutamente limitado—, el vacío íntimo casi extremo que les lleva a pedir auxilio médico. Las drogas al conducir la profanidad a su extremo someten entonces a juicio uno de los fundamentos de lo moderno, a saber, si en definitiva hay vida digna en mundos privados de su verdadero Dios, con reinos formados enteramente a gusto de las utópicas e infelices ideologías del hombre.

Es posible pensar que siendo la mayoría

de los drogadictos habituales —no los ocasionales consumidores de fármacos— esquizofrénicos o psicópatas, las consideraciones anteriores no alcanzan a la estructura básica de la humanidad moderna; si se reflexiona sin embargo, en la transformación histórica de los síntomas de las psicosis endógenas (sobre todo de la esquizofrenia), en el sentido de caricaturizar las ambiciones, catástrofes y miedos de cada época, el desacralizado universo de los adictos a drogas con sus devastadores efectos en ellos mismos, no hace más que exagerar la desacralización ya experimentada por esas psicosis. Tal despoblamiento de claridad para discernir lo verdadero en lo normal, paranormal y sobrenatural, puede ser un signo alarmante del curso de tiempos centrados en la creencia de que toda religión es algo privado y sólo *proyecta* (Feuerbach, Freud) imaginariamente fuera del alma absurda aspiraciones, a las cuales dicha alma configura en un ultramundo real, pero que como todos los cielos fantaseados apenas si tendría —en acuerdo a la curiosa teoría de la proyección—, la perdurabilidad, solidez y destino de los sueños.

La pobreza cristiana, su verdad y distorsión

Rafael Gandolfo

QUE LA PALABRA de Dios sea constantemente socavada en su esencia misma por la palabra del hombre, y vaciada de su vigor y luminosidad, no es un fenómeno casual ni encerrado en los límites del presente. Desde que esa palabra es pronunciada en la revelación para que la razón humana a su vez la repiense, la explicite y la asimile, queda expuesta a la estrechez de esa razón, a su incapacidad para apresar la plenitud de su significación y al oscurecimiento de esa misteriosa e insondable intencionalidad que la anima y la convierte en mensaje de salvación. Este inevitable empobrecimiento que padece al pasar al lenguaje del predicador o del teólogo no impide por cierto que la palabra sagrada pueda preservar en esa transposición la referencia a su riqueza originaria y conservar intacta su fuerza vivificadora. Es así como el hombre de iglesia al exponer los textos revelados para que sean comprendidos por los fieles, no anula necesariamente la eficacia salvadora de los mismos incluso si falla la exactitud o la propiedad de su lenguaje. Sin embargo no puede ocultarse que la historia de la enseñanza eclesial, aquella que han impartido los pastores de alma y los teólogos dentro del Cristianismo, hace evidente con enorme frecuencia una forma de interpretación que pervierte de múltiples maneras el sentido de los textos manejados, o lo que es peor, el espíritu que los penetra y hace resplandecer, la verdad incomparable. Lo que esa interpretación hace es a veces oscurecer la coherencia, la organicidad que religa la multiplicidad de lugares referentes a un mismo punto y le impide a la palabra divina convertirse en un conglomerado de afirmaciones sin nexo intiligible; otras veces lo eliminado será más bien la pregnancia de significación de esa palabra o si se quiere el nivel de espíritu desde donde ella habla al corazón humano. Otras veces en fin lo que quedará embotado es el acento autoritario e incondicional con que ella interpela al hombre, esa insólita gravedad que cobra al exigir a éste un sí o un no: "Est, est, non non". No sólo la heterodoxia sin tapujos en la forma de las herejías, sino también la sequedad de corazón, la inercia del espíritu perezoso o el ablandamiento de la vida han proyectado y proyectan constantemente su sombra distorsionadora, disimulados a veces bajo la aparente exaltación de tales o cuales exigencias evangélicas llevadas al absoluto, otras veces, bajo la forma inversa de un rebajamiento sin límites precisos de esas mismas u otras exigencias. Pues nada puede impedir que hasta las palabras solemnes sobre el amor a Dios y al hombre sean interpretadas por los que olvidaron o no supieron nunca por sí mismos lo que es amar. Esta corrosión del sentido y de la eficacia de la Escritura y del Evangelio puede producirse de un modo directo y simple, a saber, por obra de la glosa o comentario en que la visión humana minimizante se interpone, pero se diría que ocurre con mucha más frecuencia por el prolongado silenciar aquellos lugares paralelos que pondrían en una perspectiva más alta y comprensiva el tema de la predicación. Es así como la Palabra divina en su inevitable transitar por el espíritu humano ha servido para justificar lo mismo las pasiones vehementes del corazón humano, que su cobardía o ablandamiento. En efecto, recurrir a los textos de la Escritura y espigar en ellos tales o cuales expresiones ignorando su contexto puede servir para tranquilizar la conciencia que duda sobre la legitimidad o la conveniencia de un deseo o una aspiración y todo ello de un modo fulminante haciendo inútil la ulterior discusión. No sólo esto, pues hay pasiones tan absorbentes y devoradoras que no pueden contentarse con un simple visto bueno sobre su legitimidad,

sino que reclaman una especie de santificación sin la cual no aparecerían jamás como necesitadas imperiosamente de ser satisfechas.

Nada más natural para hombres así poseídos que buscar en los lugares de la Escritura las bendiciones o las condenaciones, los llamamientos o los rechazos que respaldan esas pasiones y las transforman en obligaciones sagradas. En cierto tipo de creyente resulta incomprensible su fanática adhesión a la causa de su partido o su secta, si no es apoyándose en algún pasaje solemne de la Escritura revelada.

Hoy sin embargo nos encaramos dentro del campo de la cristiandad católica con una forma de entender la Palabra de Dios cuyo distorsionamiento se hace a menudo muy difícil de desentrañar y definir, y cuyos orígenes no se dejan así no más reducir a las pasiones y sentimientos antes mencionados. Ciertamente tanto los predicadores como los teólogos no se privan hoy de registrar a veces acusiosamente utilizando todas las reglas de la hermenéutica los pasajes de la Escritura que aluden a los más trascendentales temas tales como la oración y los sacramentos, el amor y la misericordia, la pobreza y la justicia, la obediencia y la libertad. En eso están en su obligación y su derecho. Algo ocurre no obstante que decide de antemano las posibilidades de captar bien el sentido de la palabra divina y las encierra en un círculo estrecho. Ese algo es primeramente el supuesto de que esa palabra puede y debe hablar directamente al espíritu de cada cristiano sin que se requiera apoyarse en las interpretaciones acuñadas por la larga meditación y reflexión teológica de la Tradición. No se desprecia esta tradición, incluso se la considera venerable y meritoria, pero a la vez como habiendo cumplido ya su misión y por tanto como absolutamente inútil para aclarar lo que debe Dios decirle al hombre de hoy. Ahora bien enfrentado el cristiano a la letra de la Escritura desde este supuesto tiene en la práctica que esperarlo todo de sí mismo. De este modo oscilará incesantemente entre la tendencia a pensar los textos sagrados como inmensamente vagos y susceptibles de las más incompatibles interpretaciones todas igualmente probables, y la tendencia contraria a otorgarles un sentido unívoco y rígido y en todo caso el solo útil y fecundo dadas las exigencias impuestas por el hombre de la modernidad. A su vez este rechazo práctico del valor de la tradición teológica pensante incluye otro supuesto y es el de que el hombre de iglesia puede hoy asomarse a la comprensión de la Escritura con una mente virgen, quiero decir, radicalmente libre de presuposiciones inconscientes como si el subjetivismo que todo lo relativiza, el pragmatismo que todo lo vuelve calculable y el materialismo a veces refinado que todo lo rebaja, pudieran ser apartados o neutralizados en el instante de comprender el alcance de tal o cual texto. Con suma facilidad y candor el teólogo y el predicador creen poder aproximarse a la intelección de la Escritura como si las dominantes espirituales de nuestro tiempo no lo afectaran o bien como si esa dominantes actuaran positivamente en su mente limpiándola de esos prejuicios propios de las épocas dogmáticas. Incluso defenderán su postura frente a la tradición oscurecedora o inútil, y su apertura a los vientos de la modernidad con la afirmación ritual de que cada época debe tener su modo de mirar las cosas como si este hecho volviera imposible todo discernimiento acerca de ese modo de mirar que puede ser también un modo de no ver lo que habría que ver hoy precisamente más que nunca.

A este fenómeno de incalculables repercusiones hay que añadir otro característico de la predicación cristiana de hoy y es centrar su preocupación en un grado creciente en ciertos temas de la enseñanza evangélica con una omisión más o menos discretas de otros temas tanto o más esenciales. Surge en estos últimos tiempos con insistencia a veces monótona la obligación del amor cristiano pero entendido sobre todo como misericordia, perdón y tolerancia. Surge con igual grado de insistencia el tema de la pobreza como expresión de injusticia imputable no tanto a personas como a sociedades enteras o a regímenes políticos. Innumerables y valederas razones pueden alegarse para justificar esta insistencia, razones que brotan todas ellas de un mundo en que el odio, la crueldad, el desprecio, la insensibilidad el egoísmo determinan cada vez más la conducta no sólo de los individuos, sino también, la de los Estados más poderosos. Lo que esas razones en cambio no justifican es la exclusión, el silencio sobre esos temas del Evangelio sin los cuales el gran alegato, la gran condenación contra el odio, la dureza, la crueldad, la incom-

prensión de los hombres, queda sin base y sin fuerza tranformándose en una mera reacción instintiva efímera y sin efectos perdurables, o lo que es quien sabe peor, desencadenando una pasión tenaz y devastadora por una forma de justicia aparente a la vez mezquina y sectaria. Es este modo trunco y deformador frecuente hoy en la predicación, de abordar entre otros temas el de la pobreza y de la justicia a ella vinculada, el que nos mueve a formular algunas aclaraciones sobre el sentido de las mismas en el Evangelio.

El hecho de la pobreza es lo mismo que el pecado, el sufrimiento y la muerte un signo de contradicción y una piedra de escándalo. La existencia de los pobres arroja sobre el mundo humano una sombra de irracionalidad que no sólo desafía a la razón cuestionadora sino que también oprime el corazón y perturba su ritmo natural. Sobre ese hecho estremecedor y los otros el Evangelio, la palabra tajante de Jesús ha proyectado un hilo extraordinario de luz, hilo que no desentraña ni pretende desentrañar la raíz del misterio, pero define perentoriamente su carácter positivo, vale decir su oculta luminosidad. Es ese hilo luminoso el único que puede alzar nuestra mirada a otra dimensión que la habitual en que se mueven los juicios humanos, dimensión en que lo bueno y lo malo, lo admirable y lo despreciable, lo deseable y lo indeseable, según esos juicios, son de pronto relativizados o aun más, contrariados e invertidos. Atrapar ese hilo de luz que arroja la palabra divina sobre la pobreza y los pobres es cosa que ni el más consumado arte del exégeta, ni la máximo buena voluntad garantizan, sino más bien esa apertura a la palabra que es a la vez suma docilidad a ella y voluntad de penetración en su sentido.

Se diría que uno de las primeras realidades con que tropieza la mirada de Jesús es la pobreza del pobre en su más aguda expresión, esa que experimenta el hombre en la raíz misma de su apetito de vivir en la inmediata y constante sensación del hambre, de la desnudez y del desamparo de la carne. A esa angustia se dirige su mensaje llevando la promesa de un consuelo que habla directo no al espíritu sino a la carne misma. En el Reino que ha de venir y que ese mensaje inaugura, el hambre será saciado, la desnudez cubierta, las lágrimas serán enjugadas, la tristeza entera que brota de la miseria será borrada. En última instancia el Reino de Dios aquí anunciado tendrá que coincidir con esa ciudad santa que describe el Apocalipsis (Ap. xxi) donde "la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo eso es ya pasado". Pero la promesa de Jesús no se ha detenido ni ha podido detenerse en este asegurar al pobre la consumación de su anhelo más sensible y la terminación de su angustia corporal. Desde luego, porque a la certidumbre del advenimiento de ese Reino en su plenitud terrestre se mezcla la incertidumbre de su momento preciso, vale decir, de la hora de su llegada. (Actos Ap. C. 1). Así es como la esperanza del pobre de liberarse de su aflicción, corre necesariamente el riesgo de aplazarse indefinidamente hasta la, hora de su partida. Tendrá entonces que cargar el peso tremendo, quizás agobiador, de su miseria. Para ese hombre así acorralado por el rigor de la existencia terrestre, ha de resultar absolutamente esencial la fe en la prolongación de su ser en un más allá del presente en que vive, ha de resultar esencial, pues, creer en la promesa y fiarse absoluta e irrevocablemente a la palabra del Salvador, no solo en general sino justo en este punto preciso, el que atañe a la desnudez y apretura de su carne. Bien entendida la certidumbre que da al pobre esta fe, no tiene por qué convertirse en ese "opio" adormecedor de las energías humanas en la lucha por la vida, del que habló despectivamente Marx. Puede al revés hacerle percibir la grandeza y la dignidad incomparables de la existencia humana justo por el hecho de que todo lo que la humilla, la rebaja, la estrecha y la contradice, *ha de ser alguna vez* sobrepasado y para siempre. Es la percepción de esta grandeza la que se hace imposible allí donde el total destino del hombre es pensado sólo en los términos de un presente histórico efímero y contradictorio. En cierto modo, pues, la palabra de Jesús habla a un hombre futuro, pero que no es el simple continuador biológico del que vive en el ahora, sino el mismo que vive en ese ahora.

De esta pobreza aguda habría que decir que a la luz del mensaje sagrado ella es un mal que ha de ser necesariamente abolido. En sí esa condición de miseria no constituye ninguna bienaventuranza sino una especie de maldición que pesa inexplicablemente sobre muchedum-

bres humanas desde el advenimiento de la humanidad. Pero sería mutilar ese mensaje reducirlo al anuncio de un paraíso terrestre colmado de satisfacciones sensibles incomparables con las que se pueden alcanzar en la vida terrenal, paraíso inevitablemente situado en un punto imprecisable del tiempo. Si así fuese ¿cómo podría eludirse el peligro de suscitar en el pobre ilusiones lastimosas no sólo frágiles por su origen fantástico sino además embotadoras de la capacidad para descubrir y anhelar los bienes más altos del espíritu, esos precisamente que le son ofrecidos al hombre no para un futuro temporal sino en el presente de su existencia? De un anuncio así minimizado sí podría surgir una letal virtud paralizadora de la totalidad de las energías humanas, una radical enajenación de su autenticidad.

Por eso las palabras del Evangelio que reconfortan a los pobres con el anunció de la liquidación de la miseria física, no pueden ser penetrados en su sustancia si los separamos de esas otras palabras que hacen de la pobreza material una bienaventuranza (S. Lucas, c 6) y de la pobreza de espíritu la primera en la serie integral de las bienaventuranzas (S. Mateo, 5). Desde luego sorprende a primera vista si es que no confunde, el privilegio exorbitante concedido por Jesús a la pobreza real, al estado de privación de eso que en términos económicos llamaríamos lo superfluo o lo sobrante una vez satisfecha las necesidades primarias de la vida. Decimos que sorprende primero porque bien sabemos que la pura privación de lo superfluo y con mayor razón la carencia de lo indispensable no elevan automáticamente al hombre a un estado de bondad o santidad admirable. El pobre no está inmunizado hoy más que ayer, de esos cánceres devoradores del alma que son la envidia, el rencor, el odio y la avidez de los bienes terrestres. Así la pobreza material no es en sí una bienaventuranza y sólo llega a serlo a partir de cierta toma de posición, cierta postura interior frente a ella. Los pobres son interpelados por la palabra de Jesús como personas que deben encararse con su pobreza y arrancarle el aspecto inmediato de una ciega e intolerable fatalidad, y esta interpelación forma una parte esencial del anuncio de la buena nueva. Y no sólo esa nueva le arranca a la pobreza esa apariencia de fatalidad, sino que puede y debe ser llamada una bienaventuranza, una genuina buena ventura o buena suerte que le acaece a cierto hombres, buenas suerte en verdad paradójica, susceptible de ser ironizada de múltiples maneras por la sabiduría de este mundo tan sensible a los beneficios de la riqueza. Se diría, sin embargo, que mucho de ese aspecto paradógico se disipa si moviéndonos dentro de la perspectiva evangélica, pensamos la bienaventuranza del pobre en la contraluz de la mala ventura del rico. Tampoco puede decirse con visos de razón que el rico es apostrofado, amenazado y lamentado por Jesús, sólo por el hecho de poseer riqueza en abundancia y ni siquiera por el mero hecho de satisfacer los deseos que los otros no pueden satisfacer. Esa mala ventura o mala suerte del rico surge más bien de esa espesa red de pasiones, intereses y hábitos que se entreteje en su alma y que le impiden por un lado atisbar la grandeza sin medida de esos bienes que no pueden comprarse con dinero y le llevan a elevar a la condición de absolutos goces y jubilaciones devorados por la polilla del tiempo, y que le inclinan por otro lado a endurecer su corazón con el padre, a cultivar un fatuo sentimiento de superioridad sobre los otros humanos y en fin a fiarse en sus recursos haciendo así superflua la gracia y la benevolencia de Dios. Al revés el pobre viene a la vida y se mantiene en ella en la maravillosa condición del que ya parte liberado de ese lastre. Ya este hecho inmenso por si solo permite llamarlo bienaventurado, pues su privación le abre de antemano un camino a la limpidez de mirada sobre el valor de las cosas, a la simplicidad sin fingimiento en el trato con los otros, a la generosidad en el compartir lo que se tiene y al permanente fiarse al cuidado del Padre. Decimos que esa pobreza le abre y le allana el camino al pobre y sólo eso, pues para ponerse de verdad en camino ha de enfrentarse primero con la estrechez de su privación y ha de transformarse en el auténtico pobre de espíritu (S. Mateo, 5). Muchas perplejidades pueden surgir a propósito del alcance de esta extraordinaria expresión, pero todas ellas no pueden impedir que lo evidente en ella deje de serlo, a saber, que ya aquí el Evangelio no privilegia al estado de privación propio de la extrema pobreza o de la carencia de superfluidad, sino otra cosa, una cierta disposición del alma esencialmente

desligadora de dependencias, o también, una cierta libertad de desamar lo inferior y angostador para así poder amar lo que abre, amplía e infinitiza la capacidad del espíritu. A esta libertad radical de amar y desamar alude, según creo, esa bienaventuranza y es ella la que otorga al hombre el acceso al Reino de los cielos y no un simple encaminamiento o preparación hacia él. Podría incluso pensarse que las demás bienaventuranzas están virtualmente contenidas en esta pobreza de espíritu como en un concepto más fuerte y más comprensivo. Que la condición del pobre en bienes de la tierra disponga admirablemente a esta pobreza de espíritu y regularmente no pueda ser sustituida por otra situación más favorable, parece haber sido intuido con extraordinaria agudeza por Jesús. Pero lo mismo ocurre con el sufrimiento humano que surge de la desgracia, con el desamparo y más generalmente con esa invalidez e indefensión que la naturaleza o la sociedad o la propia culpa introducen en ciertos tipos de humanidad, a saber, el niño, el despreciado, el pecador y el pobre. A su modo cada uno está más cerca del Reino de los cielos que los sanos, los fuertes los satisfechos de la vida. Por eso para ellos de un modo especial parece haber venido Jesús como si ellos ya hubiesen sido preparados a entender su palabra mejor que los otros, y como si en esa condición débil y sufriente se escondiera una prodigiosa posibilidad de vida requerida sí, de una Palabra excitadora y desveladora, la Palabra de Dios.

Descubrimiento inaudito, iluminante y hasta enceguecedor de las profundidades del hombre, pensará instintivamente el cristiano al oír el anuncio evangélico. Descubrimiento sin embargo envuelto de un cierto margen oscuro que permite su desfiguración y su definitiva incomprensión. A partir de esa predilección por el débil y el sufriente muchos en nuestra edad siguiendo a Nietzsche verán en el Cristianismo una concepción del hombre y de la vida dirigida a exaltar y sublimar lo débil, lo raquítico, lo enfermo en el hombre, en suma, su impotencia para posesionarse y disfrutar de todo lo que puede enriquecer al hombre en la apropiación gozosa de las cosas de la tierra y en el incesante crecimiento de su fuerza creadora. La predicación cristiana al poner el acento en esa presunta grandeza del sufrimiento y la pobreza, le apagaría al impotente la intolerable sensación de su impotencia y la transmutaría sutilmente en la sensación contraria de una secreta superioridad sobre los fuertes y poderosos, los geniales y los creadores. El cristianismo, pues, no sería sino la victoria del resentimiento del espiritual y vitalmente débil contra el ser fuerte, equilibrado y bien dotado por la naturaleza.

Por radicalmente errónea que esta interpretación de las palabras del Evangelio, quisiera decir que hoy como nunca en el pasado, el modo de presentar esas palabras por los pastores de alma y los teólogos induce fácilmente a esa interpretación, quien sabe si porque a ellos como al común de los hombres no les es ajeno el resentimiento, pero también contra la propia intención y sin ningún resentimiento por vivir contagiados en un mundo en que el el rencor, el despecho y la envidia irradian poderosamente. Para neutralizar esa resonancia negadora ajena al Evangelio esa predicación tendría que subrayar dos o tres verdades esclarecedoras. La primera de ellas es que la pobreza de espíritu por favorecida que aparezca en razón de la pobreza económica, no se halla ni puede hallarse condicionada necesariamente por ésta, sino que le es posible al rico. Difícil sí, pero posible sobre todo allí donde cierta abundancia le es impuesta al hombre en virtud del oficio mismo que debe cumplir en servicio de los demás o de sus aptitudes para administrar los bienes terrestres. La segunda es que esa misma pobreza económica que dispone a la bienaventuranza evangélica no se reduce a la aguda y extrema sino que rebalsa por todos lados la clase de los hambrientos y desnudos y muchos más aún de los humillados y ofendidos. Pocas cosas resultan más rebajadoras y corruptoras del designio del Evangelio como la identificación del rico y del pobre allí significados con las elásticas categorías de pobres y ricos que fabrica no tanto la sociología como la propaganda política absorbida en la tarea de aplastar al adversario encasillándolo si es posible en la clase más odiosa.

Se diría con todo que todavía la verdad esencial sobre el privilegio de la pobreza y la debilidad evangélica se nos escapa y que sin esa verdad torcemos fácilmente el significado de ese privilegio. Y ello viene de que aun separada de la pobreza de espíritu y pensada sin

relación a ésta, conserva una cualidad sobresaliente. Y es que el sufriente en su misma carne, el débil por su inmadurez, su incultura o su fragilidad, en fin el desvalido, despiertan de inmediato y del modo más intenso imaginable esa afección nimbada de nobleza y de generosidad que se llama la piedad. Por decirlo así la piedad irrumpe en nosotros pura e inocente y como santificada en su origen mismo. Al ser piadosos nos elevamos a nosotros mismos por sobre el apetito egoísta y elevamos a la vez al objeto de nuestra compasión como portador de una distinción y un derecho soberano, que los fuertes y los satisfechos no poseen. De ahí la idea de que todo sufrimiento incluido el del pobre reclaman una compensación en el mismo plano en que acontece el sufrimiento. Sin embargo esta vivencia piadosa del sufrimiento ajeno puede con extrema ficilidad permanecer por debajo de la intención del Evangelio y degenerar en un humanitarismo y un altruismo que de hecho rebajan la dignidad del débil o sufriente y se facilitan a sí mismos su servicio al otro, pues entre otras cosas podrán sin escrúpulos excluir de su amor al prójimo a todo hombre que no participa de la condición de débil o sufriente, o que no suscita un "penchant", una simpatía análoga a la piedad. Al revés si el corazón del cristiano se abre al inválido o desvalido no será simplemente con el objeto de suprimir o paliar esa menesterosidad, sino que la verá constantemente a la luz del destino supremo del menesteroso. Sin dificultad verá en la angustia de la pobreza o en el agobio del sufrimiento una proximidad al Reino de Dios que puede siempre ser desperdiciada por el que padece. Verá, pues, a éste en una encrucijada dramática en que la existencia lo pone. Y sobre todo se negará sin titubeo a considerar la pobreza, la enfermedad, la incultura lo mismo que la muerte como formas del Mal absoluto.

A la vez irrumpe para el cristiano otra verdad que definitivamente le impide pensar su estimación de la pobreza y el sufrimiento como si en ellos y sólo en ellos pudiera darse la más alta expresión de la grandeza del hombre y como si en en fondo no siguieran pesando sobre la condición humana a modo de límites constriñentes. Todo dependerá aquí de esa posibilidad que da la pobreza económica de preparar la otra pobreza, y la beatitud que la aureola. Y dependerá también de que esa pobreza de espíritu sea pensada no sólo negativamente como desafección, despego o desamor, sino a la vez positivamente como apropiación de la más alta capacidad para disponer libremente de la riqueza escondida en la tierra y en las producciones del hombre. Después de todo ¿quién se hallará más apto para usar de las cosas según sus más ricas virtualidades, quien mejor preparado para despojarlas de sus falsos oropeles y vislumbrar en ellas una valiosidad transmundanal? De los pobres de espíritu puede decirse igual que de los mansos de corazón que poseerán la tierra. En última instancia y evangélicamente pensado es más conforme a la condición divina del hombre poseer y dominar la totalidad de los bienes terrestres que existir despojados de ellos en un eterno peregrinar sobre los abismos del dolor y de la miseria.

No es posible evitar que la lectura de estos textos nos lleven a formularnos una pregunta bien simple que atañe directamente a la comprensión y predicación cristianas y que es ésta: ¿Es la pobreza material en el fondo un bien o un mal para el hombre que la sufre? Sólo puede responderse a ella a mi juicio retomando los pasajes evangélicos dentro del nexo que los ilumina. Diremos pues y en primer término que la pobreza material es y debe llegar a ser un bien en el plano religioso para aquel que la sufre. Y lo es en cuanto el hombre regularmente por la flaqueza de su espíritu necesita pasar por la estrechez y privación de esa pobreza tanto para destruir en sí mismo las ilusiones y los endurecimientos que origina la abundancia y la prosperidad como para descubrir y aprender a gustar la grandeza de los bienes más puros e imperecibles en los que Dios se da. Pero diremos también que esa pobreza en lo económico deja de ser religiosamente deseable allí donde el alma se ha despojado de las ilusiones de la prosperidad y se ha preparado a sí misma para disponer generosa y sabiamente de los bienes terrestres. Habría que agregar para ser objetivos, que el aprendizaje de esta pobreza de espíritu a través de la estrechez material parece ser en la mayoría de los hombres singularmente difícil y enormemente largo, quizás tan largo como la vida misma. Pero si lo que afirmamos es válido de la pobreza en cuanto, carencia de lo superfluo

ya no lo es en el mismo grado de la miseria como privación regular de lo indispensable para las necesidades primarias del cuerpo y del alma. De esa miseria no puede decirse que religiosamente constituya una eminente preparación para comprender la excelencia de los bienes divinos, si bien para el cristiano pueda convertirse en esa preparación y su propia fe lo invite a ello. Si nos atenemos ahora a la pregunta anteriormente planteada la respuesta a ella desde la perspectiva evangélica nos fuerza a considerar en la menesterosidad de la pobreza a la vez lo que la, hace digna de ser apreciada y exaltada, y lo que hace de ella algo indeseable no sólo para el deseo sensible sino también para el espíritu. La predicación de la Iglesia puede poner al acento en una u otra de estas facetas e incluso iluminarlas de tal modo que la otra desaparezca del horizonte del oyente. ¿Qué pasa hoy con esa predicación? Sería enormemente ingenuo suponer que los pastores y los teólogos se sienten actualmente tentados a predicarles a los pobres, a los que subsisten con dificultad del fruto de su trabajo, tentados, repetimos a predicarles las maravillosas promesas del Evangelio ligadas a la pobreza material. En efecto, poner el acento hoy en la grandeza religiosa de la pobreza significa no sólo ir contra la opinión común de los hombres, sino además tener que desafiar la temible acusación de estar estimulando la resignación y la pasividad de los pobres para así dejar libre las manos de los ricos y poderosos. Por eso esa predicación, cuando se dirige a la publicidad, es llevada a presentar la pobreza como obstáculo al desarrollo del hombre, como hecho ignominioso producido por la civilización y finalmente como injusticia imputable a la responsabilidad de otros. Es fácil en esta óptica llegar a ver en toda aspiración humana a poseer bienes en abundancia no sólo algo legítimo sino la expresión de un derecho estricto y luego ver en este derecho algo consagrado de un modo explícito o implícito por la Palabra divina. A fuerza de poner el acento aquí y sólo aquí el Evangelio se va pareciendo a una simple declaración de los derechos del hombre mezclada con elementos mitológicos y escatologías semitas. Inevitablemente Jesús surge bajo la figura de un reformador social un poco inexperto, hoy diríamos un "amateur" al que deberían perfeccionar los cristianos de hoy verdaderamente lúcidos de la intención evangélica. Este es el final de la pendiente que pocos ministros de Dios recorren hasta su término, pero que muchos oyentes perciben claramente bien como peligro, bien como tentación. Se diría que para evitar esta interpretación negadora del anuncio salvador del Evangelio y degradadora de su más esencial virtud, le queda un solo camino al predicador cristiano de la pobreza y es mostrarla siempre a los fieles bajo sus dos caras cuidando rigurosamente de no encubrir aquella que al hombre de hoy ha de parecerle más incomprensible y exponiéndose a que ellos se retiren como se retiraron de Jesús en otro contexto diciéndose unos a otros: "Dura es esta palabra".

Si nos preguntamos ahora sobre el fenómeno que mueve a tantos cristianos acentuar el lado negativo de la pobreza económica y por tanto a explicitar de un modo insistente las injusticias reales o supuestas implicadas en ese estado, pronto percibiremos que ese fenómeno no es sino el de la miseria, el de la indigencia que por todos lados asedia a nuestro sociedad. Es ella la que nos hiere directamente en el rostro fláccido, en el vestido andrajoso, en la suciedad y en la indefensión del que apenas sobrevive aunque no ejerza abiertamente la mendicidad. Si esta impresión tocara profundamente el corazón del cristiano y lo llevara a descubrir la urgencia de una obligación que lo atañe no sólo a él en relación a ese indigente concreto, sino a todos los miembros de la comunidad para con todos los menesterosos, sólo cabría desear que esa impresión se extendiera y activara el pensamiento y la mano de los que viven con relativa holgura. Se diría, con todo, que en numerosos cristianos el espectáculo de la miseria está lejos de reducirse a ese efecto. Lo que vemos en ellos es una reacción amarga, impaciente, obsesiva frente a ese espectáculo y más adentro, llena de encono contra el orden de cosas que ha hecho posible semejante realidad. El grado de esa amargura y encono se exhíbe ostensiblemente no sólo bajo la forma del odio casi visceral a las instituciones, grupos o regímenes a quienes se responsabiliza de la miseria, no sólo en la apelación indiscriminada a cualquier tipo de recursos para eliminarla, sino que también en la necesidad incoercible de santificar de algún

modo esa actitud como si derivara clara e indiscutiblemente de las premisas evangélicas. Una reacción de tal envergadura sería ininteligible si en el fondo para esos cristianos en algún momento el fenómeno de la miseria social no hubiese irrumpido no como consecuencia de una culpa colectiva cualquiera sino como la expresión visible de lo que podría llamarse la iniquidad absoluta, el mal absoluto. Si así fuese debería decirse que en la faz del indigente hay que leer no la resultante de un azar o una fatalidad sino que la más horrible consecuencia, la más mortífera y reclamadora de venganza de las que puede producir el más gran pecado y la máxima iniquidad. Ella, pues, la extrema pobreza se convierte en la gran mancha de la creación comparada a la cual las demás manchas se hacen irrelevantes. Arrancar entonces del mundo humano lo que origina esa mancha, expulsar para siempre los agentes personales e impersonales que la producen es no sólo el único asunto importante que debe preocupar al cristiano sino que también el inmediato y el impostergable. Tanto más su tarea adquirirá este carácter de urgencia si por otros caminos ese cristiano llega a persuadirse que los medios eficaces para liquidar ese supremo escándalo de la creación por una extraordinaria coyuntura están en esta hora de la historia a disposición del hombre. Nada de extraño que un espíritu así persuadido encuentre en el mundo que lo rodea múltiples indicios de la verdad de esa coyuntura. El progreso científico y técnico, las organizaciones políticas bien disciplinadas contra los regímenes responsables, el presunto descubrimiento de nuevos valores, le servirán para alimentar su persuasión. Por otro lado tendrá que rebelarse interiormente contra una Iglesia que restringe su acción a la proclamación de la verdad sobre los derechos y las obligaciones y rehúsa a participar como institución religiosa en la lucha política por la conquista del máximo poder terrenal, privando así de su influjo poderoso a los movimientos políticos que pretenden liquidar la injusticia de la miseria. Por la misma razón tendrá que rebelarse contra toda ética que en el plano de la actividad social y política prescribe atender en la solución de la miseria al resguardo y preservación de otros valores fuera de esa forma de justicia que es menester cumplir con el pobre. En efecto, admitir por un instante que no todos los medios son legítimos en la lucha por el poder, que la violencia masiva e incontrolable no puede ser utilizada en esa lucha y en fin admitir que los recursos puestos en juego para eliminar la miseria pueden generar injusticias más espantosas que esa miseria, significaría, para ese cristiano renunciar a su postulado inicial y con ella cambiar su perspectiva para enjuiciar éticamente el origen y las repercusiones de la pobreza material en el destino del pobre y de los otros hombres. Entonces podría surgir ella con un sentido en la larga historia de la humanidad, junto al sufrimiento, la humillación y la muerte, junto al pecado mismo que está en la raíz. Pero ese sentido sólo puede encontrarse en la palabra de Jesús no como si trajera una evidencia irrefutable sobre él, sino como si nos transmitiera una gran corazonada, un indestructible presentimiento, el que nos hace sentir que hasta la Muerte, la vieja enemiga ha de ser vencida. Un gran enigma queda pesando en nuestra alma cuando recordamos a ese hombre cristiano, quizás un ministro de Dios, que no siente al escuchar las palabras del Hijo de Dios latir en ellas esa gran corazonada o peor aún, ve en ella sólo un engaño, un artificio paralizador de las energías humanas en la búsqueda de un mundo humano más limpio, más armonioso, más informado por el gran orden de la justicia. Y no sabe o lo sabe demasiado tarde que no sentir esa corazonada y querer construir la ciudad de Dios en un impulso desmedido y sin freno es sólo construir el más espantable remedo, la más horrible contrafigura de esa Ciudad.

Nueve tesis para una ética cristiana

Hans urs von Balthasar

Observación preliminar

El cristiano que vive de la fe debe fundar su conducta moral sobre su fe. Y, puesto que el contenido de ésta, Jesucristo, el revelador del divino amor trinitario, tomó la figura del primer Adán y asumió tanto su falta como también las ansiedades, las perplejidades y las decisiones de su existencia, el cristiano está seguro de reencontrar en el segundo Adán el primer hombre, con toda la problemática moral que le es propia. Jesús mismo tuvo que escoger entre su Padre y su familia: "Hijo mío, ¿por qué nos has hecho esto?" (Lc 2, 48). Así, el cristiano determinará las opciones profundas de su vida a partir del punto de vista de Cristo, o sea, de la fe. Una ética que procede de la luz de la Revelación en su plenitud y que, a partir de allí remonta las etapas anteriores, no puede ser calificada propiamente como "descendente" por oposición a una ética "ascendente" que partiría del dato antropológico considerado como primer fundamento.

Tampoco puede tachársela de "ahistórica" por el hecho de que coloca al Evangelio antes que la Ley del Antiguo Testamento. Solamente el término determina y esclarece el camino, incluso, y de manera especialísima, el camino de la historia de la salvación con su singular característica que es la de ser a la vez un sobrepasar (según el aspecto subrayado por Pablo) y una realización (según la óptica de Mateo y Santiago). Ciertamente, desde el punto de vista histórico-cronológico, las tesis 5-6 hubieran debido colocarse antes de las tesis cristológicas, y las tesis 7-9 aún antes de aquellas. Pero el cristiano vive de hecho en un tiempo específicamente escatológico y debe esforzarse sin cesar por sobrepasar lo que en él mismo pertenece a las etapas previas a fin de llegar a lo que pertenece al término definitivo. En esto el cristiano se avecina a Cristo que vivió su obediencia al Padre no solamente bajo el modo profético e inmediato, sino también en la fidelidad a la Ley y por la "fe" en la promesa.

El enunciado de nuestras tesis es extremadamente sumario y omite muchas cosas esenciales. Así, sólo se trata de la Iglesia como por un sesgo; no se trata en ellas ni de los sacramentos ni de la relación a la autoridad de la Jerarquía. Tampoco entran en la casuística de opciones de gran alcance a las que se encuentran confrontada la Iglesia de hoy en el marco de decisiones de alcance mundial. Se ha querido esencialmente considerar la moral cristiana en su brotar primero, que es el misterio de Cristo, centro de la historia de la salvación y de la historia humana.

I. *El cumplimiento de la realidad en Cristo*

1. *Cristo como norma concreta*

Una ética cristiana debe ser elaborada a partir de Jesucristo. El, como Hijo del Padre, realizó en el mundo toda la voluntad de Dios (todo lo que es debido), y lo hizo "por nosotros". Así, nosotros recibimos de El, que es la norma concreta y plena de toda actividad moral, la libertad de cumplir la voluntad de Dios y de vivir nuestro destino de hijos libres del Padre.

1. Cristo es el imperativo categórico concreto. En efecto, El no es sólo una norma formal-universal de la acción moral, susceptible de ser aplicada a todos, sino una norma concreta personal. En virtud de su Pasión sufrida por nosotros y del don eucarístico de su vida realizada en favor nuestro y bajo la forma de comu-

nión con él (por El y en El), Cristo, como norma concreta, nos hace interiormente capaces de cumplir con El (cum ipso) la voluntad del Padre. El imperativo se apoya sobre el indicativo (Rm 6, 7ss; 2 Cor 5, 15, etc.). La voluntad del Padre tiene un doble objeto: amar a sus hijos en El y con El (1 Jn 5, ls), y adorar en espíritu y en verdad (Jn 4, 23). La vida de Cristo es a la vez acción y culto. Esta unidad constituye para los cristianos la norma plenaria. No podemos cooperar sino en actitud de infinito respeto (Ph 2, 12) a la obra salvífica de Dios, cuyo amor absoluto nos sobrepasa infinitamente, según la máxima diferencia (in maiore dissimilitudine). La liturgia es inseparable del actuar moral.

2. El imperativo cristiano nos sitúa más allá de la problemática de la autonomía y de la heteronomía.

a) En efecto, el Hijo de Dios, engendrado por el Padre, es ciertamente "otro" (héteros; pero no "otra cosa": héteron) con respecto a El; uno que, en cuanto Dios, responde a su Padre de manera autónoma (su persona coincide con su procesión y, por lo tanto, con su misión). Pero, por otra parte, en cuanto hombre, tiene como presupuesto de su existencia (Hb 10, 5s; Ph 2,5s) y como fuente íntima de su actividad personal (Jn 4, 34, etc.) el querer divino o su propio consentimiento a él, incluso cuando quiere gustar dolorosamente todas las resistencias de los pecadores con respecto a Dios[1].

b) En cuanto creaturas, nosotros permanecemos "héteron", pero llegamos también a ser capaces de desplegar nuestra actividad personal libre en virtud de la fuerza divina (la "bebida" llega a ser en nosotros la "fuente" Jn 4, 13s; 7, 38). Esta nos llega por la Eucaristía del Hijo, por el nacimiento de gracia con El del seno del padre y de la comunicación de su Espíritu. En su obra de gracia, Dios obra gratuitamente ("sin precio"); y también a nosotros se nos pide actuar gratuitamente por amor (y no a cambio de "algo": Mt 10, 8; Lc 14, 12-14), ya que la "gran recompensa" del cielo (Lc 6, 23) no puede ser otra cosa que el mismo Amor. En el eterno designio de Dios (Ef 1, 10), el objetivo final coincide con la moción primera de nuestra libertad (interior intimo meo; cf. Rm 8, 15s., 26s).

3. En virtud de la realidad de nuestra filiación divina, toda actividad cristiana es el ejercicio de una libertad y no de una opresión. Para Cristo, todo el peso del deber ("dei") que le incumbe en la historia de la salvación y que lo conduce hasta la Cruz, está suspendido del poder del cual usa con total libertad de revelar la voluntad salvífica del Padre. Para nosotros, pecadores, la libertad de los hijos de Dios toma bastante a menudo una forma crucificante, tanto en las decisiones personales, como en el marco de la comunidad eclesial. Si bien las directvas de ésta tienen como sentido intrínseco el de sacar al creyente de la alienación del pecado para conducirlo a su identidad y a su libertad verdaderas, es sin embargo posible y frecuentemente necesario que presenten al hombre imperfecto una apariencia de dureza y de obligación legal, tal como sucedió a Cristo en la Cruz con respecto a la voluntad del Padre.

2. *La Universalidad de la norma concreta*

La norma que constituida por la existencia concreta de Cristo es personal y al mismo tiempo universal porque en El el amor del Padre para con el mundo se actualiza de una manera total, imsuperable y concreta. Dicha norma se extiende a toda la diversidad de las personas y de sus situaciones morales, tal como reúne en la persona de Cristo a todos los hombres con su unicidad y su libertad. En la libertad del Espíritu Santo, ella reina sobre todos para introducirlos en el Reino del Padre.

1. La existencia concreta de Cristo —su vida, su sufrimiento, su muerte y su resurrección corporal definitiva— asume en sí todos los sistemas de regulación ética. El actuar moral de los cristianos no es en definitiva responsable sino ante esta norma, que nos presenta el prototipo de la perfecta obediencia a Dios Padre. La existencia de Cristo ha abolido la diferen-

[1]Para quien no reconoce la divinidad de Cristo, éste aparece necesariamente como un modelo humano, y la ética cristiana se convierte de nuevo en heterónoma en la medida en que la norma de Cristo llega a ser simplemente obligatoria para mi acción. O bien esta norma es autónoma cuando la acción de Cristo ya no se comprende sino como el modo perfecto de realizar la autodeterminación del sujeto moral humano.

cia que separa a los "sometidos a la Ley" (los judíos) de los "al margen de la Ley" (los paganos) (1 Cor. 9, 20s), al esclavo del dueño, al hombre de la mujer (Ga. 3, 28), etc. En Cristo, todos han recibido la misma libertad de hijos de Dios, y tienden hacia el mismo fin. El mandamiento "nuevo" del Señor (Jn. 13, 34), que en su realización cristológica sobrepasa al mandamiento primordial de la Antigua Alianza (Dt. 6, 4s), es más que la suma de todos los mandamientos particulares del Decálogo y más que todas sus aplicaciones. La síntesis de la totalidad del querer del Padre, realzado en la persona de Cristo, es escatológica e insuperable. Esa síntesis es, pues, "a priori" universalmente normativa.

2. Cristo, el Verbo encarnado e Hijo de Dios Padre, abolió en sí mismo la dualidad y la distancia que marcaban la "Alianza" veterotestamentaria. Más allá del concepto de "mediador" (el que interviene entre partes), él es la personificación del encuentro y, bajo este título, es "único": "Un mediador no es instrumento de uno sólo (un solo contratante); ahora bien Dios es único" (Ga. 3, 20). La Iglesia no es otra cosa que la plenitud de éste "Unico". Ella es el "cuerpo" que él anima (Ef. 1, 22s). Ella es su "esposa", en la medida que con ella él forma "una sola carne" (Ef. 5, 29) y "un solo espíritu" (1 Cor. 6, 17). En cuanto es "pueblo de Dios", elia ya no es múltiple sino que "todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Ga. 3, 28). Puesto que la acción de Cristo se realiza "para todos", la vida en el seno de su comunidad es, a la vez personalizante y comunitaria.

3. El hecho de que anticipadamente en el acto de la Cruz, se haya dispuesto de nosotros ("Por el hecho que uno sólo ha muerto por todos, todos han muerto... a fin de que los vivos no vivan ya para ellos mismos" 2 Co. 5, 14s.) y que hayamos sido transferidos "a Cristo", no constituye para nosotros una alienación. Efectivamente hemos sido "transplantados" de la "oscuridad" de nuestro ser pecador y enajenado, a la verdad y libertad de la filiación divina (Col. 1, 13) para la cual habíamos sido creados (Ef. 1, 4ss). En virtud de la Cruz hemos sido dotados del Espíritu Santo de Cristo y de Dios (Rom. 8, 9 + 11). En este Espíritu, la persona de Cristo y su obra están presentes a todos los tiempos y son actuales para nosotros, así como por El nosotros nos encontramos sin cesar hechos presentes en Cristo.

Esta inclusión recíproca representa para el creyente una dimensión explícitamente eclesial. La reciprocidad en el amor, objeto del precepto nuevo que Jesús ha dado para ser cumplido, está anticipadamente inserta, en un a priori más profundo todavía en el corazón de los creyentes por la efusión del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, como del "Nosotros" divino (Rom. 5, 5). El hecho de pertenecer como miembros de "un solo cuerpo", incluye, al nivel de la Iglesia (en la que estamos comprometidos a título personal de una manera que transciende las representaciones orgánicas), el don de la conciencia personal del "nosotros" que forman sus miembros. En esta realización viviente consiste el actuar moral de los cristianos. La Iglesia está abierta al mundo como Cristo está abierto al Padre y ella constituye su reino universal (1 Co. 15, 24); ambos no ejercen la "mediación" sino para introducir a aquella inmediación que determinan desde el principio la actitud y la actividad eclesiales en todos sus detalles.

3. *El Sentido Cristiano de la Regla de Oro*

En la boca de Cristo y en el contexto del Sermón de la Montaña la "Regla de Oro" (Mt. 7, 12; Lc. 6, 31), no puede ser considerada como el resumen de la Ley y de los profetas sino porque funda sobre el don de Dios (que es Cristo), lo que los miembros de Cristo pueden esperar unos de otros y darse mutuamente. Ella sobrepasa pues, la simple fraternidad humana para englobar el flujo interpersonal de la vida divina.

1. En Mt. y más directamente aún en Lc. la "Regla de Oro" se encuentra situada en el contexto de las Bienaventuranzas, de la renuncia a una estricta justicia distributiva, del amor a los enemigos, de la exigencia impuesta de ser "perfectos" y "misericordiosos" como el Padre Celestial. El don recibido de él es considerado pues como abarcando lo que un miembro de Cristo puede esperar de los otros y lo que él debe asegurarles a su vez. De esta manera se confirma una vez más que tanto la "Ley" como

la "fraternidad humana" general tiene su "finalidad" (Rm. 10, 4) en Cristo.

2. Ya la "Ley" misma no era una simple expresión de la fraternidad humana. Ella manifestaba la fidelidad de Dios salvador que deseaba sellar una alianza con su pueblo (Cf. tesis 6). Sin embargo los "profetas", predijeron un cumplimiento de la Ley que sólo llegó a ser posible una vez que Dios hubo abolido toda heteronomía y grabado su Ley a través de su Espíritu en el corazón de los hombres (Jr. 31, 33; Ez. 36, 26s).

3. Desde el punto de vista cristiano ninguna ética, ni personal ni social, puede hacer abstracción de la palabra de Dios que obra y aporta sus dones. Para ser moralmente valedero, el diálogo entre los hombres, presupone, como condición de posibilidad, el "diálogo" entre Dios y la humanidad, sea o no el hombre explícitamente consciente de él. Por otra parte, la relación con Dios devuelve abiertamente a un diálogo en profundidad entre judíos y paganos, amo y servidor, hombre y mujer, padres e hijos, ricos y pobres, etc.

Así, toda ética cristiana es cruciforme: vertical y horizontal. Esta "forma" posee, también su contenido concreto del que no se la puede jamás abstraer: el Crucificado que reúne a Dios con los hombres. El se encuentra presente, como la norma única, en cada relación particular, en cada situación. "Todo me está permitido" (1 Co. 6, 12; cf Rm. 14-15), con tal que me acuerde que mi libertad es el resultado de mi pertenencia a Cristo (1 Co. 6, 19; cf. 3, 21-23).

4. *El Pecado*

Allí donde el amor de Dios ha "llegado hasta el extremo", la falta humana se presenta como pecado. La disposición que ella representa aparece como proveniente de un espíritu abiertamente opuesto a Dios.

1. El carácter único y concreto de la regla moral personal tiene como consecuencia el que toda falta moral, quiéralo o no, se refiere a Cristo, hace responsable ante El y El ha debido llevarla sobre sí en la Cruz. La proximidad del cristiano en su obrar moral, al principio de la santidad divina que lo vivifica como miembro de Cristo, tiene como efecto que la falta cometida contra una simple "ley" (según el concepto judío), contra una pura "idea" (según el pensamiento griego) se convierta en pecado. La santidad del Espíritu Santo en la Iglesia de Cristo convence al mundo de su pecado (Jn. 16, 8-11). También nosotros pertenecemos a este mundo ("Si decimos que no hemos pecado, hacemos de Dios un mentiroso" 1 Jn. 1, 10).

2. La presencia del amor absoluto en el mundo da al "no" culpable del hombre la dimensión ulterior de un "no" demoníaco más negativo de lo que el hombre tiene conciencia, y que lo arrastra al abismo de lo anticristiano (cf. las bestias del Apocalipsis y lo que dice Pablo de los poderes del cosmos, 1 Jn etc.) .Cada cristiano debe oponerse a ésto con "las armas de Dios" (Ef. 6, 11), compartiendo el combate de toda la Iglesia de Cristo. Este elemento demoníaco se expresa sobre todo en una gnosis presuntuosa y carente de amor, que se exalta a sí misma y es coextensiva al ágape, sometido a Dios (Gn. 3, 5). Ella hincha en lugar de edificar como el amor (1 Cor. 8, 1; 13, 4). Puesto que esta gnosis rehusa considerar la norma concreta y personal, devuelve al pecado el aspecto de una simple falta en contra de una Ley o una idea y se esfuerza por desculpabilizarla cada vez más (recurriendo a la psicología, a la sociología, etc.).

3. El rasgo de oposición a Cristo que se encuentra en todo pecado mira al centro mismo de la norma personal: traspasa el corazón del Crucificado que concretiza en el mundo el amor trinitario que se nos ofrece. El hecho que el Crucificado ha asumido el pecado permanece como un puro misterio de la fe, del cual ninguna filosofía podría establecer la "necesidad" o la "imposibilidad". Es por ésto que el juicio sobre el pecado permanece reservado al Hijo del hombre traspasado, a quien "ha sido entregado todo juicio" (Jn. 5, 22) y hacia el cual se vuelven todas las miradas (Jn. 19; 37; Apo. 1, 7). "No juzguéis" (Mt. 7, 1).

II. *Los Elementos Vetero Testamentarios de la Síntesis Futura*

5. *La Promesa (Abraham)*

El sujeto moral (Abraham) está constituido por el llamado de Dios y por la obediencia a este llamado. (Heb. 11, 8).

1. *Después de este acto de obediencia, el sentido del llamado se revela como una promesa ilimitada y universal ("todos los pueblos" pero recapitulado en singular "semini tuo" (Ga. 3, 16). El nombre dado al que obedeció es el nombre de su misión (Gn. 17, 1-8). Puesto que la promesa y su cumplimiento proceden de Dios, Abraham se ve dotado de una fecundidad sobrenatural.*

2. *La obediencia es fe en Dios y por eso es una respuesta valedera (Gn. 15, 6), que no solamente alcanza al espíritu sino también la carne (Gn. 17, 13). Abraham debe pués llegar hasta la restitución del fruto que le fue acordado por gracia (Gn. 22).*

3. *Abraham se sitúa dentro de una obediencia que, volviendo su mirada hacia las estrellas inaccesibles, está en espera de una promesa.*

Ad 1m.— Toda ética bíblica se funda en el llamado del Dios personal y sobre la respuesta de fe que el hombre le da. Dios se hace conocer en su llamado como el fiel, el verídico, el justo, el misericordioso (y bajo otras descripciones de su nombre). Es a partir de este nombre como se establece el nombre del hombre que responde, es decir, lo que fja de una vez por todas su personalidad. La vocación aisla al sujeto con miras al encuentro. Abraham debe abandonar su tribu, su país. Debe ponerse a disposició del llamado ("Heme aquí"; Gn. 22, 1), recibe su misión la que llega a ser para él norma imperativa. En la situación que lo pone sólo en diálogo con Dios, Abraham se convierte, a causa de su misión, en fundador de una comunidad.

En el pensamiento bíblico, las leyes que reglamentan las relaciones de esta comunidad dependen todas ella de la acción constitutiva del fundador o mediador en relación a Dios, o de la acción de Dios mismo (Ex. 22, 20; 23, 9; Dt. 5, 14s; 15, 12-18; 16, 11s; 11s; 24, 17s). La acción constitutiva de Dios es la gracia, entregada sin medida sobre la que el hombre no tiene poder, y que dirige toda actividad humana (parábola del siervo infiel; Mt. 18, 21s). En el Antiguo Testamento la apertura cuantitativa de la bendición de Abraham se comprende cada vez más claramente como orientada hacia la rialización mesiánica; de esta manera la apertura a las "naciones" (Ga. 3, 14) tiene lugar en la convocación alrededor de Cristo Jesús y del don del Espíritu concedido al que cree.

Ad. 2m. El sujeto moral se encuentra atrapado en todas sus dimensiones por la "Alianza" fundada en la vocación y en la respuesta de la fe (Gn. 15, 18 etc.), en el riesgo de la fe confiada pero también en la carne y su poder ("Mi Alianza será en vuestra carne una alianza eterna": Gn 17, 13). Isaac, nacido por una intervención del poder divino, debe ser sustraído a toda tentación que su padre hubiera podido albergar de disponer de él. Dios reclama así la restitución. Si la fe del hombre estéril era ya una fe en un Dios" que da vida a los muertos y que llama a la existencia a lo que no existe" (Rm 4, 17), la fe del padre que restituye al hijo de la promesa es una fe potencial en la resurrección: "El pensaba: Dios tiene el poder de despertarlo incluso de entre los muertos" (Heb. 11, 19).

Ad. 3m. La existencia de Abraham (como la de todo el Antiguo Testamento, comprendida la época de la Ley) no puede ser una adhesión a Dios en la fe, sin comportar la posibilidad de transformar en realización la promesa de Dios. El pueblo de la Antigua Alianza no puede hacer otra cosa que "esperar" (He. 11, 10), vivir en una búsqueda (ibid). Esta no podría consistir en más que "mirar y saludar de lejos", en reconocerse como "peregrino" y extranjero" en este mundo (ibid, 13-14). Esta actitud de perseverancia en la imposibilidad de alcanzar el término, valió a los Antiguos "el buen testimonio" de Dios (martyréthentes; He. 11, 39). Esto es importante para lo que sigue.

6. *La Ley*

El don de la Ley en el Sinaí sobrepasa la promesa hecha a Abraham en cuanto revela en forma explícita aún que sea a título provisional, desde lo alto la disposición íntima de Dios y su intención de profundizar la respuesta a la Alianza: "Yo soy santo; por lo tanto también vosotros debeis ser santos". Este "debeis" encuentra su fundamento en el ser íntimo de Dios mismo y se dirige a la disposición interior

del hombre. Que sea posible responder a esta exigencia, es algo que descansa sobre la veracidad absoluta de Dios que propone su Alianza (Rom. 7, 12). Sin embargo, a esta veracidad de Dios no corresponde aún por parte del hombre una veracidad igualmente absoluta; ésta no se encuentra sino en la promesa hecha a Abraham que se articula de nuevo y en forma más explícita en las promesas proféticas.

1. La Ley viene ulteriormente y no para abolir la constelación de la promesa (Rom. 7; Gal. 3): no se la puede comprender pues sino como una determinación detallada de la actitud de espera de la fe. Ella esclarece bajo diversos aspectos la conducta del "hombre justo" ante Dios. Esta conducta responde, indudablemente, a las estructuras fundamentales del ser humano ("derecho natural"), porque el Dios que da la gracia es el mismo Creador, sin embargo, el motivo de esta conducta recta no está en el hombre, sino en la revelación más profunda de la santidad de Dios, fiel a su Alianza. Así, no se trata tampoco de una "imitación" de Dios en el sentido que lo entendían los griegos, sino de una respuesta al comportamiento de Dios en los "grandes hechos" que realzó en favor de Israel. Siendo la respuesta adecuada el objeto de la promesa, la Ley conserva un carácter dialéctico en el sentido descrito por Pablo. Buena en sí, ella no deja de conducir a la trasgresión y, bajo este aspecto, tiene el papel positivo y negativo de "pedagogo" que conduce a Cristo.

2. Desde el punto de vista de Dios, el elemento prescriptivo de la Ley es un ofrecimiento que invita a vivir en conformidad a la proximidad concedida por la Alianza. Sin embargo esta ofrenda gratuita no es sino el primer acto de una actividad salvífica que no encontrará su perfección sino en Cristo. Esperándola, esta actividad descubre al mismo tiempo que la precisión (positiva) de la respuesta pedida, lo inadecuado (negativo) de la capacidad de responder, permaneciendo la respuesta, tanto antes como después del don de la Ley, como el objeto de la promesa.

La falla abierta así que hubiera debido ser sencillamente aceptada en la paciencia de una fe llena de esperanza, es experimentada por el hombre, al revés, como algo insoportable y, durante el curso de la historia trata de esquivar esta situación de dos maneras:

a) Desde luego, ha elevado la Ley al rango de un absoluto abstracto, que usurpa el lugar del Dios vivo. Esforzándose por cumplir literalmente la letra abstracta, el fariseo piensa realizar esta imposible respuesta. De esta construcción de un deber abstracto y formal derivarán muchos sistemas éticos: por ejemplo el sistema neokantiano de un campo de "cotaciones" o de "valores absolutos", la ética estructurealista y fenomenológica (Scheler). Todos estos sistemas tienden a hacer del hombre, al fin de cuenta su propio legislador, ya que él es el sujeto idealmente autónomo que se limita a sí mismo a fin de poder realizarse. La preparación de estos sistemas se encontraba ya en formalismo ético de Kant.

b) Por otra parte, se ha diluído la Ley que ha llegado a ser un cuerpo extraño dentro del movimiento de la promesa y la esperanza. Siendo la Ley una cosa impuesta desde fuera y que declara la culpabilidad en el corazón del hombre (Kalka), no puede ser ya la emanación de un Dios fiel y misericordioso, sino sólo la de un demiurgo tiránico (de ahí la alianza de Ernest Bloch con la gnosis; cf. el "super-yo" de Freud). Por eso se cree preciso sobrepasar la Ley, así concebida, como una ilusión del pasado, en virtud de una esperanza orientada hacia el futuro que el hombre saca de su propia autonomía.

c) Ambas escapatorias se unen en el "materialismo dialéctico" que identifica la Ley con el movimiento dialéctico de la historia y cree así poder diluirla. Marx sabe que la reconciliación no es producida por la supresión negativa de la ley ("comunismo"), sino solamente por el humanismo positivo que permite identificar la ley con aquella espontaneidad de la libertad que correspondería, según el modo ateo (a Jr. 31 y a Ez. 34. Visto el carácter provisoria de la ética veterolestamentaria en relación con la ética cristiana "del tiempo final", la reconciliación "trascendente" permanece en ella (como en las formas de enajenación que reviste en la época moderna), sobre todo como una "liberación" inmanente y política. Su objetivo es, en primer lugar, el pueblo (o lo colectivo humano), no la persona, cuyo carácter irreemplazable no será manifiesto sino en Cristo.

3. Allí donde desaparece la fe cristiana en la realización de la promesa en Cristo, la historia está dominada, no tanto por las éticas fragmentarias extrañas a la Biblia, sino por aquellas del Antiguo Testamento más próximas al cristianismo. La razón de esto está en que la realización cristiana está presente en la conciencia de la humanidad en las deformaciones erigidas como absoluto, trátese de la Ley o de la Profecía.

III. *Fragmentos de Etica Extra-Bíblica*

7. *La Conciencia*

1. *El hombre considerado fuera del espacio bíblico, despierta a la conciencia teórica-práctica de sí, gracias a un llamado libre y amante de su prójimo. Respondiendo a él reúne en el "cogito-sum", dos hechos inseparables. El Ser simplemente, bajo su aspecto de verdad y de bondad, se le revela y le permite un libre acceso hecia sus profundidades. Percibe, también, el carácter de comunión interhumana de la cual su libertad lleva el sello*[1].

2. *El Hombre está marcado por una orientación (synderesis, conciencia primordial) incondicionada (necessitate naturalis inclinationis, De Veritate, 22, 5), hacia el bien trascendental. Aún en las partes sensibles de su ser, todas ellas dominadas, y penetradas por el espíritu, existen inclinaciones hacia este bien.*

Ni el hecho de que la iluminación primordial se nuble, ni el atractivo de los bienes que solicitan inmediatamente al hombre, ni, en fin el oscurecimiento por el pecado de la gratuidad del Bien, pueden entrabar la orientación secreta del hombre hacia su luz. Así, puede decir San Pablo, los paganos mismos son juzgados "por Jesucristo según mi Evangelio". (Rm. 2, 16).

3. *Las formulaciones abstractas en términos de "Ley Natural" orientan al hombre hacia el bien, por ejemplo la fórmula de la comunión interhumana como "imperativo categórico" pero son de un orden derivado y llevan el carácter de simple evocación.*

[1]Ver, a este respecto, Hansjürgen Verweyen, "Ontologische Vorausetzung des Glaubenaktes, Patmos Verlag, 1969.

Ad. 1m.— Interpelado por otro, el hombre despierta al "cogito-sum" como a la identidad, entre el hecho de aparecerse a sí mismo por una parte y, por otra, la realidad total. Sin embargo, esta identidad, en cuanto despertada, es experimentada como un no absoluto, porque es recibida. En la apertura trascendental se descubren tres cosas:

a) el "ser entregado" de la identidad absoluta entre Espíritu y Ser, y así la posesión absoluta de sí en plenitud y libertad; esta posesión absoluta de sí da una participación a ella misma (y a este absoluto "le llamamos Dios, *qui interius docet, inquantum huismodi lumen animae infundit*" (Sto. Tomás, de Anima, 5 ad 6);

b) En el despertar a esta realidad que se entrega, la diferencia entre libertad absoluta y libertad recibida, así como la atractiva exigencia de responder libremente al don absoluto, y

c) En la indiferenciación trascendental que, al comienzo asociaba la vocación de lo absoluto *y la del prójimo, se introduce* una diferencia por el hecho de la experiencia a posteriori de que el prójimo es, asimismo, un ser que ha sido despertado. Esta diferencia deja subsistir, sin embargo, como inquebrantable la unidad trascendental primordial de los dos atractivos.

Ad. 2m.— Lo mismo que en la identidad original entre el Ser y su luz interior (como verdad absoluta, y por lo tanto buena y por ello "fas cinosum": bello), la libertad como facultad de disponer de sí, y de gracia como participación concedida (diffusivum sui), no se separan, así también en la identidad despertada y derivada, la libertad e inclinación hacia el bien fundamental son inseparables. La atracción activa del bien incondicionada confiere al acto de la libertad que responde, un momento de "pasividad" que no atenta a su carácter espontáneo (Sto. Tomás, S. Teológica 1a 80, 2; 105, 4; De Ver. 25, 1; 22, 13, 4).

Esta inclinación que abre el espíritu al poder persuasivo del bien "simpliciter" penetra al hombre todo entero, incluso su sensibilidad que informa el espíritu, aunque ésta haciendo abstracción de la totalidad humana no sea alcanzada por la manifestación del bien como tal y se detiene en los bienes particulares. La obra propiamente moral que incumbe al hombre es la moralización integral de todo su ser espi-

ritual-corporal (ethizesthai); el resultado se denomina virtud. Esta es tanto más cierto cuanto que el llamado del prójimo impone a cada hombre ver su libertad afectada por ciertas determinaciones de parte de otras libertades no menos encarnadas que la suya y que a su vez las efectuará. Cada vez la luz interior atraviesa la mediación material y le trasmite, en último término, la irradiación del Bien.

La apertura primordial del Bien absoluto en el fondo del "cogito-sum" (o la transparencia de *l'imago Dei* con relación a su arquetipo) no se mantiene de manera actual. Persiste sin embargo en la memoria "tamquam nota artificis operi suo impressa" (Descartes, Med. III, Adam-Tannery VII, 51). Dado que ella ha concurrido para determinar la primera aparición del espíritu a sí mismo, ella no puede ser completamente borrada por el olvido, ni siquiera en el caso en que se aparte del bien para perseguir objetos particulares de gozo o de utilidad. Además, esta apertura original constituye al menos un pre-saber trascendental de lo que es una revelación y ofrece el lugar a partir del cual la "revelación positiva" del Antiguo y del Nuevo Testamento se dirige desde el comienzo a la humanidad entera. Pero cuando esta revelación se presente en el a posteriori de la historia, no habrá que olvidar tampoco que el llamado del prójimo (transcendental-dialógico), posee un carácter primordial como el del llamado del Bien como tal.

Cuáles serán el grado y el área de claridad que una revelación "positiva" de este género presentará efectivamente fuera del espacio bíblico, esto no pertenece sino al maestro interior, pero éste, según Pablo, dirige el corazón de los mismos paganos hacia la norma, llegada a ser suficientemente explícita, el don que Dios hace de sí mismo en Jesucristo.

Ad, 3m. En el tiempo en que se encuentra opacada la iluminación original del Bien manifestado como gracia y amor a fin de recibir la respuesta libre del sujeto aparecido por el don de su mismo ser, interviene el rol monitor de la norma directiva que, como tal, no pretende ni reemplazar ni siquiera representar al Bien mismo y que sólo conduce a su recuerdo. Para las situaciones más importantes de un espíritu encarnado y social, ese recuerdo se manifiesta como "ley natural". No se la debe divinizar sino dejarle su nota esencialmente relativa, a fin de que ella no se endurezca, sino que pueda hacer ver el carácter viviente del Bien y el don que él hace de sí mismo.

Esta operación vale igualmente para el imperativo categórico de Kant que, en razón de su formalismo, se ve obligado a oponer el "deber" abstracto a las inclinaciones sensibles cuando en realidad se trata de hacer ver la preponderancia de la "inclinación" total de la persona hacia el Bien absoluto por encima de las opuestas inclinaciones particulares. Lo que el hombre asimila en presencia de la norma absoluta (en lenguaje estoico; oikeiosis) coincide con el abandono de sí en favor del Bien divino y de aquel de la comunión interhumana.

8. *Orden pre-bíblico de la naturaleza*

Cuando falta una autorevelación del Dios libre y personal, el hombre busca su orientación, para el ordenamiento moral de su vida, en el orden del cosmos que lo rodea. Como el hombre debe su existencia a un conjunto de leyes cósmicas, se comprende fácilmente que para él el campo del Origen o de lo divino se confunde con aquel de la Naturaleza. Semejante ética teocosmológica se desmorona cuando el hecho bíblico toma una resonancia histórica.

1. Una ética prebíblica que pide su orientación a la "physis" puede estar en búsqueda de un bien adaptado a la naturaleza humana (honestum), según una analogía con el bien de los seres naturales. Este bien humano se inscribirá en el cuadro de un orden mundial que lo abarca. En la medida que manifiesta un valor de absoluto, este orden cósmico abre cierto campo para una acción moral ordenada, pero, por su lado terrestre y finito, no permite que la libertad de decisión se expanda plenamente. Los motivos de acción permanecen en parte políticos, en la medida en que se sitúen en el interior de una micro o macropolis, y en parte individualistas e intelectualistas, en cuanto que la teoría y el conocimiento de las leyes que rigen el ritmo del universo aparecen como los valores más deseables.

2. Con la aparición del hecho bíblico, el hombre es dotado por el Dios libre —que se diferencia radicalmente de la naturaleza creada— de una libertad que no puede tomar sus mode-

los de acción de la naturaleza infrahumana. Si esta libertad no quiere reconocerse deudora del Dios de la gracia, necesariamente va a buscar su fundamento en sí misma y a comprender la acción moral como una autolegislación. Ella podrá hacerle desde luego como una recapitulación del mundo tomado como ejemplar cf. Spinoza, Goethe, Hegel), para dejar caer enseguida este escalón previo (cf. Feuerbach, Nietzsche).

3. Esta evolución es irreversible. Aún cuando subsiste la tendencia (cf. supra 6 Nº 3) de reconducir la ética cristiana a sus formas preparatorias en la Biblia, se puede descubrir por otra parte una irradiación de la iluminación cristiana en las religiones y en las éticas no bíblicas (cf. por ejemplo, la insistencia sobre los componentes sociales en India: Tagore, Gandhi). La distinción entre conocimiento existencial y conocimiento dogmático explícito hace considerar una vez más la advertencia: "No juzguéis".

9. *Etica Antropológica postcristiana.*

Una ética postcristiana pero no cristiana no puede buscar fundamentos sino en la relación dialogan de las libertades humanas (Yo-Tu, YO-Nosotros). En este caso, la acción de gracias dirigidas a Dios, en la que nos reconocemos deudores de nuestro ser mismo, no es ya la opción fundamental y permanente de la persona libre. El reconocimiento mutuo entre las diferentes personas no es entonces más que secundaria, un acto de valor relativo. Los límites que se imponen mutuamente los sujetos dotados de una libertad de suyo ilimitada aparecerán como un apremio impuesto desde fuera. La síntesis entre la realización del individuo y la de la sociedad permanece irrealizable.

1. Aquello que permanece como "naturaleza" o como "estructura" post cristiana de la existencia humana es la reciprocidad de las libertades cada una de las cuales se despierta sólo a sí misma y a su dimensión de respuesta por el llamado que otro le dirige. Parcería así encontrarse y alcanzar la "Regla de Oro" mencionada en el Evangelio. Pero la libertad interpelada no puede reconocer simplemente deudora de sí misma a otra también humana so pena de ser en último análisis heterónoma. Se excluye el llamado de Dios que funda las dos libertades en cuestión. Así pues, el intercambio y el abandono mutuo permanecen limitados y calculados. O bien la intersubjetividad es comprendida como un modo secundario que no se podrá distinguir ulteriormente del único sujeto que las abarca. O bien los sujetos quedan uno frente al otro, impenetrables, al estilo de mónadas.

2. Las ciencias llamadas "humanas pueden aportar conocimientos particulares útiles tocantes al fenómeno de la existencia humana, pero no resolverán la aporía fundamental de la fraternidad humana.

3. La aporía antropológica encuentra su punto culminante en la muerte del individuo que hace definitivamente imposible la síntesis entre su realización personal y su integración social. Los tanteos de significación perceptibles en estas dos direcciones permanecen sin vínculo entre sí. Esto hace imposible el desarrollo de una ética intramundana que tenga en sí misma su evidencia. Frente a la carencia de sentido que caracteriza a la muerte y, al mismo tiempo, a la vida que se escurre hacia la muerte, el hombre puede pues rehusar toda adhesión a leyes éticas. Los valores de la realización personal y de integración social se reúnen solamente en la resurrección de Cristo, prenda de la realización del individuo y de la comunidad eclesial y, por ella, del mundo. Así, sin aniquilar al mundo, Dios puede ser "Todo en todas las cosas".

Premio nacional de Ciencias

Joaquín Luco

LUCO EL BIOLOGO: HOMEOSTASIS FISIOLOGICA Y HOMEOSTASIS SOCIAL

La frágil estructura donde habita la vida no es un algo permanente. Nunca es, siempre se está haciendo. Está continuamente desapareciendo y está continuamente apareciendo, con excepción de las células nerviosas, éstas mueren y no son reemplazadas. La estructura es además muy sensible a alteraciones ambientales. Gracias a ello podemos captar y conocer lo que sucede en nuestro organismo y lo que sucede fuera de él. Basta una parte de vainilla en 10 millones de partes de aire para estimular los receptores olfatorios. La mantención de algunas especies se debe parcialmente a esta aguda sensibilidad. Pequeñísimas cantidades de ferohormonas, productos químicos emitidos por las hembras, llegan por el aire desde lejos hasta los receptores que poseen los machos, y ellos proceden. Junto a la fragilidad y a la sensibilidad, debemos recordar que el organismo es un sistema abierto, en libre intercambio con el mundo exterior; y ello, hace más admirable que un ser vivo —el hombre, por ejemplo— pueda alcanzar una larga vida.

La vida podría definirse como la estabilización dinámica de una inestabilidad. La muerte es la cesación de la inestabilidad. La inestabilidad de nuestro organismo alcanza valores increíbles. En 1949, platicando en México con el creador de la cibernética, profesor Norbert Wiener, me demostró que la probabilidad de que el músculo cardíaco responda con una contracción normal es muy baja. En cambio, es alta la probabilidad que adquiera actividad fibrilatoria, contracciones asincrónicas de sus unidades incapaces de hacer circular la sangre y provocar el efecto de todos conocido.

La mantención de la vida requiere capacidad de resistir a cambios ambientales, a violencias, a fuerzas destructoras. El organismo lo ha conseguido gracias a una independencia relativa frente al mundo externo. Ha fabricado su propio mundo, su medio interno, distinto del otro. Numerosos y complicados sistemas reguladores se han ido desarrollando durante la evolución filogenética. A modo de ejemplo: los anfibios no son capaces de mantener una temperatura constante. Varía de acuerdo a la temperatura ambiental y, en períodos fríos, la vida se hace mínima. Los anfibios tampoco pueden prevenir la evaporación del agua y, durante una sequía, el animal muere si no encuentra una poza donde refugiarse. En cambio, los animales superiores se han independizado del ambiente: mantienen la temperatura no pierden el agua, pueden atravesar desiertos.

Una capa de células muertas nos separa del exterior. Las lágrimas de los ojos impiden que el medio externo se ponga en contacto con la córnea y la defienden químicamente, por medio de una sustancia que actúa como antibiótico.

Fue el ilustre fisiólogo francés Claude Bernard el primero en dar importancia a estos mecanismos reguladores. Claude Bernard habría sido justo cien años mayor que yo. Nació el mismo año que Wagner. Inició desde muy joven su vida creativa como dramaturgo, pero un profesor de la Sorbonne le aconsejó: "Aprenda un oficio para vivir y abandone enseguida la poesía". Claude Bernard se matriculó en la Escuela de Medicina. Con seguridad el profesor Girardin nunca pensó que el joven que estaba frente a él iba a ser su futuro colega en la "Académie Française". Sus obras son clásicas en biología.

Monsieur Dumas, Secretario perpetuo de la Academia de Ciencias despidiendo los restos de Claude Bernard, recordó una de sus mayores preocupaciones, usando una expresión del difunto: "El estudio de la fisiología exige dos cosas, el genio que no se da y los recursos materiales, que un voto de los poderes públicos bastaría para asegurarlos. La fisiología francesa sólo reclama los medios de trabajo; jamás ha faltado el guía que ha de aprovecharlos".

La diferencia entre la afirmación del cien-

tífico francés y la nuestra se mide en tiempo, ciento veinticinco años.

Además de Bernard, debemos citar el nombre de otro ilustre fisiólogo, Walter B. Cannon, quien fuera profesor de la Escuela de Medicina de la Universidad de Harvard y uno de mis más queridos maestros. Cannon profundizó las ideas del fisiólogo francés, agregó concepciones nuevas y, en su larga vida de experimentación, aportó preciosos datos en relación con la regulación de la inestabilidad del organismo vivo. Él acuñó el término de *homeostasis* (estado semejante) para designar la estabilización dinámica de la inestabilidad o, si se me permite, la transformación de las variables fisiológicas en parámetros. Cannon nació diez años antes de la muerte de Claude Bernard. Siendo aún estudiante de medicina, decidió aplicar los Rayos x —recién inventados por Roentgen— al estudio de los movimientos del estómago en animales de experimentación. En aquel tiempo, no se sabía que era necesaria la protección contra los Rayos x y, debido a ello, adquirió una enfermedad crónica que lo llevó a descansar en paz cuando andaba en 76 años. En los estudios que él pensaba hacer, tuvo la feliz idea de usar un bolo de bismuto, sustancia opaca a los Rayos x. Fue el primero en usarla y es la base de exámenes radiográficos que hoy a diario se practican en millares de enfermos. Él no pretendía idear una técnica que fuese útil para la práctica médica, sino conocer el movimiento del tubo intestinal.

Con frecuencia, progresos de un enorme interés práctico se han obtenido en investigaciones científicas destinadas a la adquisición de los llamados conocimientos teóricos, en apariencia alejados de la posibilidad de aplicación inmediata.

Hace 40 años, recién llegado a su laboratorio, el Dr. Cannon me contó que, al hacer ingerir la sustancia opaca a cabras, éstas mostraban una reacción de angustia que lo hizo meditar y lo llevó a iniciar estudios sobre las respuestas a la violencia. El conocimiento del mecanismo de dicha conducta se debe en gran medida a los trabajos de Cannon. Pudo haberse limitado a estudiar el movimiento intestinal. No fue así. Una vez terminada esta investigación, tomó el rumbo que el azar le indicó. Pasteur había dicho: "La casualidad no favorece sino a los espíritus selectos". Cannon era uno de ellos.

En ciencia no se busca lo que se intuye, se busca lo que se encuentra, expresión a la cual llegué en una publicación sobre la investigación científica y la creación artística; y más precisamente, debido a un pensamiento del famoso crítico de arte, Herbert Read: "La idea no se ilustra, la ilustración es la idea". Así, un hecho accidental, no intuido pero encontrado, fue el inicio de una línea de trabajo que ocuparía gran parte de la vida de Cannon.

Hemos elegido la homeostasis como tema para tan solemne ceremonia. Pensamos que ella debe ser conocida por otros que no son biólagos. Al igual que un organismo biológico, la sociedad está configurada como una estructura inestable, frágil, sensible, expuesta a cambios que pueden lesionar la estabilización de su inestabilidad. La homeostasis fisiológica podría considerarse como un modelo para imaginar sistemas de controles frente a un desequilibrio de la estructura social.

Por otra parte, algunos de los trabajos que yo he publicado, tienen en su significado un factor común: el equilibrio homeostático.

Los millares de células que constituyen algunos organismos vivos existen sumergidas en un ambiente propio, en un mar de agua salada, ambiente distinto del agua de mar, de los mares de la tierra y ambiente distinto de las tierras sin mares y del aire que cubre mares y tierras. Aun los elementos celulares que están en contacto más directo con la atmósfera exterior están bañados por un fluido propio del organismo, y las mucosas están húmedas, y la piel cubierta frecuentemente por sudor, y las córneas tienen una cortina de humedad que las separa del exterior. El fluido que baña todas las células está continuamente renovándose. La totalidad de estos fluidos circulantes fue lo que Claude Bernard llamó "medio interno".

Es en este medio interno donde las constantes biológicas se mantienen oscilando dentro de límites compatibles con el estar fisiológico. La regulación del medio interno ha llegado, en el proceso evolutivo, a tal perfección que permite al organismo vivir con abrigo —mantención de la temperatura—; con pan —aporte continuo de materia energético—; y con techo —estructuras o fluidos que lo aíslan del exterior.

El medio interno es en su definición ortodoxa un conjunto conceptualmente unitario. Nosotros, en cambio, distinguimos dos componentes fisiológicamente distintos y a veces estructuralmente separados: el medio interno general y el medio íntimo. Este último recubre células o partes de células cuyas funciones requieren especial protección.

Un ejemplo ilustrará mejor nuestra proposición: en insectos fitófagos, en muchos de ellos, la alimentación confiere a la hemolinfa una alta proporción de potasio, que puede exceder la concentración de sodio, valores que no permitirían el funcionamiento neuronal. Sin embargo, las neuronas funcionan; lo hacen porque el ambiente donde están sumergidas —su medio ítimo— está rodeado de una membrana que determina una mayor concentración de sodio. El equilibrio iónico así obtenido permite que la neurona funcione y que el nervio conduzca impulsos.

Nuestra concepción implica que los sistemas reguladores ofrecen a los distintos elementos celulares adecuados requerimientos para ejercer las funciones que genéticamente se les ha asignado.

A las células nerviosas les está vedado reproducirse, son irreemplazables. El organismo lo sabe y cuida de ellas con especial esmero. De morada, poseen una torre de marfil, aislada del resto por un muro, la barrera hematoencefálica, que no permite el paso de todas las substancias químicas que navegan por el torrente rojo. El medio íntimo de las células del sistema nervioso central es el más extenso y el último en recibir los efectos de violencias. En él, la homeostasis tiene su máxima expresión.

La homeostasis transforma la alta probabilidad de morir en alta probabilidad de vivir. A pesar que el ser vivo está permanentemente al borde de un desorden, subsiste ordenado, la seguridad genera orden.

La seguridad se obtiene por variados mecanismos reguladores; el desorden, por fuerzas internas o externas que incesantemente someten a prueba el sistema de seguridad.

La homeostasis está continuamente alerta, variando su actividad, a veces siguiendo un ritmo circadiano. Algunos mecanismos reguladores están más activos durante el día, otros durante la noche. En el sueño nocturno se corren las cortinas fisiológicas (párpados, pupila) con el objeto de ofrecer mayor reposo a la retina y facilitar la síntesis de los metabolitos utilizados durante la actividad diurna.

Máquinas que el hombre ha fabricado son también homeostáticas. No obstante, guardan importante diferencia con los mecanismos vitales: éstos poseen la propiedad autopoyética, de acuerdo a la expresión del biólogo chileno Humberto Maturana. Se trata de la capacidad de hacerse a sí mismo. Se ha llegado a calcular que la maquinaria metabólica encargada de sintetizar los constituyentes de un nervio, trabaja a tal intensidad que es capaz de producir su propio volumen de axoplasma en un día de labor.

Considerar que la autopoyesis forma parte de la homeostasis es quizá un problema de semántica, depende cómo se defina a esta última. Pero la definición de homeostasis se está continuamente ampliando, cada vez el vocablo es más rico, cada vez involucra mayor número de reacciones.

Bernard, en su obra "Phénomènes de la Vie" sostuvo que "la estabilidad del medio interno es la condición de la vida libre e independiente".

"Nunca antes una sentencia tan significativa había sido expresada por un fisiólogo "hizo notar el ilustre bioquímico inglés Haldane.

Sin embargo, otro científico de renombre, Barcroft, preguntó: "¿Libertad de qué?".

Cannon le contestó: "Libertad de los altos niveles del sistema nervioso y de los músculos que ellos gobiernan".

La respuesta que dio el Profesor de Harvard necesita un análisis. Cannon, al referirse a la libertad de los altos niveles del sistema nervioso, considera que las funciones que él llamó domésticas, a saber: regulación de temperatura, de glicemia, del calcio de la sangre, de electrolitos, de la presión osmótica, del pH, de las enzimas, etc., residen en neuronas que no constituyen la mera esencia del sistema nervioso. De su afirmación se infiere que la homeostasis al ser independiente de la voluntad, al ser autónoma y automática concede al hombre la posibilidad de utilizar el meollo de su sistema nervioso sólo en actividades que expresan lo más humano de él, su voluntad, nos referimos a actividades manuales o intelectuales, viven-

cias emocionales, penas o alegrías, labor creativa o destructiva, odio o amor.

Nosotros hemos ampliado el concepto de libertad biológica que otorga la homeostasis. Nos basamos en un trabajo realizado en el Laboratorio Gabriela Gildemeister de la Universidad Católica de Chile y publicado en colaboración con los doctores Wen Chen y Luis Aranda en la revista "Animal Behaviour". Demostramos que, en el acto de aprender un algo nuevo, se requiere la colaboración de muchos elementos del sistema nervioso central; el espacio neuronal es amplio y el tiempo neuronal es largo. No obtante, en un espacio angosto por tiempo breve, se obtiene la ejecución de un acto aprendido. Siendo esto así, una vez terminado el aprendizaje porque ya se "sabe", centros superiores del sistema nervioso quedan en libertad de adquirir nuevos conocimientos.

La libertad de aprender, saber y conocer la verdad es intrínseca a la biología del hombre y nadie debe —aunque pueda— impedírselo.

La organización funcional alcanzada por el pasar filogenético hace pensar que la mayoría de los sistemas laboran teleológicamente para ofrecer el máximo de seguridad y libertad a los elementos celulares irremplazables, principalmante a las neuronas propias del Homo Sapiens. Todo lo que el hombre ha creado ha sido engendrado en neuronas liberadas del trabajo doméstico y ha nacido por trabajo muscular; sean las bellas artes, la adquisición de conocimientos científicos, los pensamientos expresados por lenguaje oral o por lenguaje escrito.

He pensado que gobernantes, sociólogos, políticos, en suma los que detentan el poder de organizar una sociedad más noble que la actual, deben conocer cómo funciona el organismo donde el hombre está. No dudo que tal conocimiento les pueda ser útil, aunque sé que la homeostasis biológica sólo es un paradigma frente a la homeostasis social, dado que hay diferencias entre ambas sociedades: la de las células en un contexto orgánico y la de los hombres en una sociedad humana.

Me referiré a la más importante diferencia. En un conjunto biológico, las unidades están agrupadas en diversas categorías: células adiposas, hepáticas, musculares, nerviosas, etc. Nacen así y mueren sin cambiar de género.

En cambio, la población de una sociedad humana está constituida por unidades que pertenecen a una misma categoría, todos los hombres son esenciales, todos nacieron para ser neuronas, aunque desempeñen distintas funciones. Aserto que para mí tiene la fuerza de un postulado.

Las neuronas de ambas sociedades requieren de un medio homeostático para subsistir y actualizar sus capacidades potenciales. La homeostasis fisiológica se obtiene por una entrelazada colaboración de todos los elementos celulares y en beneficio de ellos mismos. La homeostasis social podría evolucionar hacia la adquisición de un sistema similar y alcanzar una ordenada y eficiente coexistencia de la seguridad con la libertad. Coexistencia que respetaría los derechos de lo más sublime de la creación: la vida hecha hombre.

LUCO, EL CIUDADANO; "ESPERANDO A GODOT"

En la Reunión Anual de la Sociedad de Biología de Chile realizada en Jahuel el 28 de noviembre último, a los 250 científicos presentes, les dije:

"La Sociedad de Biología de Chile es actualmente —a pesar de sus 48 años de existencia— tan joven como lo fue cuando de hecho inició su actividad; pero hoy está formada por un conjunto juvenil mucho más numeroso de lo que jamás antes fuera. Ello da esperanza, más justo sería decir ello no es sólo una esperanza, la reunión actual demuestra que es un presente, que ya se ha alcanzado algo que estuvo en la mente de los que fuimos los primeros miembros de la Sociedad: obtener una respuesta positiva de nuestros jóvenes alumnos; demostrar, con ellos, que Chile es un país donde se puede cultivar la investigación científica.

La investigación biológica había alcanzado un señalado perfil dentro de la actividad creativa del país. Ella fue dejando huella en la búsqueda de un más y mejor. Ahora, a ratos, nos sentimos como marcando el paso, nos detenemos a meditar, miramos hacia lo alto, esperamos a Godot...

Con todo, frente a un generoso valle, en el declive de la montaña, la fe que brota de los jóvenes amaina la intranquilidad de nuestro espíritu.

Miro a todos ustedes y veo a los que no están, gran parte de la generación de 40 a 50 años. Los mayores de 60 importan menos. Ya nos están colocando en un altar con velitas a cada lado. Los investigadores más jóvenes, los actuales estudiantes, los del mero mañana, sufrirán las consecuencias de la ausencia de los que hoy no están.

La fuga de cerebros, mejor la "expulsión de cerebros", ha lesionado notoriamente grupos universitarios que habían alcanzado niveles apropiados a nuestra evolución. Los que todavía están realizan esfuerzos máximos para atenuar estos efectos pertubadores, pero hay un límite físico.

Por otra parte, nuestro futuro inmediato no viene de la mano con la tranquilidad, la seguridad y la libertad que requiere un ambiente propicio para la labor creativa.

Dos o tres días atrás, en una editorial de un diario leí lo que ahora a ustedes transmito: "Hay, por cierto, nítidas etapas en el proceso de reordenamiento que las universidades han de adoptar. Por orden de prioridades, ellas son: a) la depuración definitiva de sus claustros...".

Yo pregunto: ¿Quién definirá lo que es puro en la actividad universitaria?

¿Se considerará, antes que nada, la eficacia en la labor creativa y docente?

¿Serán las convicciones filosóficas, políticas o religiosas las que primarán?

Tantas otras interrogantes... mejor no seguir".

(Hasta aquí la cita de Jahuel).

Con todo, en este momento quisiera seguir... me refiero a una opinión personal, seguramente compartida por muchos investigadores.

No tomemos que se analice nuestra labor científica. Facilitaremos documentos, referencias bibliográficas y —más valioso que ello— las separatas de nuestras publicaciones. Sólo pedimos que el jurado sea idóneo, que posea una alta calidad científica; exigencia que, obviamente, nadie podría discutir. Deseo recalcar que me estoy refiriendo sólo a la labor de investigación y quizá cabe recordar que los resultados experimentales no dependen de las convicciones filosóficas del investigador.

A pesar del paisaje poco alentador, mi optimismo no decae, de él no me puedo desprender, soy yo mismo y quizá ese ser, hecho profesor e investigador es lo que me ha permitido ocupar esta tribuna que tanta honra me depara.

Mi esperanza actual tiene una base objetiva: en septiembre pasado, el Rector de la Universidad Católica, durante la ceremonia de la Conferencia Gildemeister, nos hizo saber que el Gobierno tiene en estudio un proyecto que daría seguridad a investigadores para que ellos prosigan su labor científica y la formación de los futuros hombres de ciencia. Agradecemos al Rector que nos haya dado a conocer dicho proyecto y ahora pedimos a las autoridades de Gobierno que se apresuren a despacharlo. En poco tiempo más será demasiado tarde.

Es justo mencionar el placer que tuve al conocer la decisión de las actuales autoridades sobre el futuro de la música, el teatro y el libro; nos da aliento y esperamos que pronto se consideren las artes y las ciencias.

El Gobierno debe saber que numerosos grupos de investigadores, prescindiendo de sus ideologías políticas personales, se han mostrado dispuestos a colaborar en el desarrollo de nuestro país.

La Academia de Ciencias del Instituto de Chile se ha preocupado regularmente de conocer y estudiar problemas que afectan el trabajo de los investigadores y los ha hecho llegar a distintos Gobiernos, acompañándolos de probables soluciones. Infelizmente, no siempre ha recibido respuesta de parte de las autoridades.

Otro ejemplo se refiere a la constitución en el inicio del año 1973 del Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Biológicas por un grupo de biólogos de cuatro Universidades. El objetivo consistió en anudar esfuerzos para obtener ayuda foránea y detener el derrumbe de nuestra actividad amenazada por la falta de medios económicos. El trágico año 1973 nubló nuestro afán. No obstante y con pocas esperanzas proseguimos sin desmayar. Obtuvimos un éxito que debe ser conocido por ustedes: con la ayuda económica del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas y el patrocinio de UNESCO, se ha iniciado recientemente un plan de adiestramiento para jóvenes biólogos de los países del área andina. Durará un año y medio y podrá ser renovado por igual período. Se venció la resistencia internacional y por unanimidad se acordó designar a Chile Sede del programa. Es de justicia mencionar la ayuda otorgada por el Sr. Gabriel Valdés. El argumento básico al cual él recurrió fue con-

vincente: la calidad de algunos investigadores que todavía permanecen en Chile. Hemos contado, además, con la colaboración de los Rectores de las Universidades y la comprensión de CONICYT para los trámites oficiales.

¿Qué significado tiene para el país la presencia de la investigación científica?

¿No bastaría con la información que nos llega desde fuera?

La inversión para que se alcance el nivel que el país requiere ¿es justificable?

Son interrogantes que a diario nos han formulado —desde que yo recuerde— el chileno, el periodista y sólo algunos gobernantes.

Las respuestas entregadas por cualesquiera de nosotros tienen todas ellas una gran similitud. La mayoría de nuestros planteamientos no han sido oídos o no se han hecho realidad. Recuerdo una excepción: en 1967, el Presidente Frei recibió a los científicos de Chile, fue —creo— la primera ocasión en que un amplio grupo representativo de ellos llegó al Palacio de Gobierno. De aquella reunión nació la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica. Infelizmente, su labor efectiva fue de corta duración, su vida actual es vegetativa. En el hecho, debe haber razones que así lo determinen. Pero nosotros también tenemos razones para solicitar que recupere su vida integral e independiente de las Universidades sin menoscabar el presupuesto de éstas, respetando el espíritu que inspiró la creación de CONICYT.

Para no cansarlos, sólo contestaré lo esencial de las preguntas.

a) Los científicos cultivamos inteligencias jóvenes, futuros profesores y maestros universitarios, pilares de la formación científica de los profesionales;

b) Sin investigadores, no es posible captar los progresos científicos que aceleradamente están enriqueciendo el saber ecuménico. Sin ellos, Chile pasaría a ocupar un lugar entre los países iletrados, países incapaces de leer los avances del conocimiento experimental o teórico. Los divulgadores sólo son intermediarios, su labor es muy limitada, y

c) Respecto a la tercera pregunta, los medios que deben otorgarse, pienso que los dos argumentos considerados son más que suficientes. Imagino —además que las inversiones necesarias no dañaría a la población que más sufre de la situación actual.

Miremos hacia otras tierras, refugios de hambre y pena. Miremos hacia India, un país subdesarrollo en lo económico y —paradojalmente— un país avanzado en ciencia. Fue Nehru, el visionario, fue su tesis —inaceptable para muchos políticos y economistas— lo único —quizá lo único— que ha ofrecido un pálpito de un estar mejor. Nehru sostuvo: precisamente porque India es pobre, el aporte económico para la ciencia tiene que ser elevado.

Quisiera agregar un tercer argumento. Nuestras publicaciones en idiomas distintos, impresas en revistas científicas de gran circulación y de indiscutible calidad internacional, otorgan presencia de Chile en la Asamblea Mundial de las Ciencias. Los Agregados Culturales a las Embajadas de Chile seguramente desempeñan funciones importantes, pero ¿qué ofrecerían ellos si en nuestro país no se cultivaran las letras, las bellas artes y las ciencias?

Gabriela y Pablo elevaron a Chile por sobre Los Andes y desde la tierra toda, los ojos se abrieron sorprendidos para mirar y admirar un delgado y escondido país.

LUCO, EL PREMIADO: "ALELUYA"

He amado nuestra extraña tierra, demasía de una majestuosa montaña, respetada por un inmenso océano y... la sigo amando.

Chile ha sido para mi los hombres que la habitan y su incomparable perfil señalado por un norte donde el crepúsculo nace y muere diáfano, matizado por colores llenos de gracia y por un insólito Sur donde la tierra, urdiendo hilos del mar, en el telar del tiempo ha tejido señorial belleza.

Los gobiernos y otras instituciones son sólo una parte de un país, a veces lo engrandecen, a veces lo disminuyen. Con todo, ello no ha alterado mi amor; lo amado no se ama sólo a veces; y, por añadidura, el amor a lo imperfecto es un amor más perfecto.

El Premio Nacional de Ciencias 1975 ha sido otorgado a uno porque amó y a muchos porque le permitieron expresar su amor: mis padres, Inés, mis hijos, mis maestros, mis co-

laboradores, mis alumnos, mis amigos, la Universidad Católica de Chile. Todos ellos gritaron al unísono:

¡Aleluya, aleluya! Luco es Premio Nacional de Ciencias 1975.

Sr. Ministro:

No olvidaré la gentileza que tuvo al comunicarme la nueva del Premio y estoy cierto que le llegarán emotivos y silenciosos agradecimientos desde los cielos y desde la tierra.

Dilemas

Eduardo Anguita	— Misa Breve (1-1966).
Braulio Arenas	— Para siempre (4-1968).
Manuel Atria	— Sobre Hylemorfismo
Luis Baffico	— Investigación científica, encrucijada y horizonte (3-1967).
Hans urs von Balthasar	— Nueva tesis para una ética cristiana.
Joaquín Barceló	— ¿Universidad o diversidad? (4-1968). — Fuga de cerebros (5-1969) — Historia sagrada e historia profana (6-1970). — La palabra y su función expresiva (7/8-1972) — Feuerbach: un cristianismo para ateos sensatos (9-1973). — Hume y Kant (10-1974).
Georges Bernanos	— Un texto sobre la pobreza (7/8-1972).
Simone Chambelland	— Transespacial (aguafuerte) (6-1970). — Mecánica Celeste (10-1974).
Alberto Caturelli	— En el corazón de Pascal (7/8-1972).
Omar Cofré	— Camus: una sensibilidad absurda.
Carla Cordua	— Los jóvenes (4-1968).
Carlos Disandro	— El sentido de la historia (9-1973).
Osvaldo Fernández	— Hacia una interpretación unitaria del marxismo (2-1967).
Rafael Gandolfo	— La política como pasión (2-1967). — Sobre cristianismo antropocéntrico (4-1968). — La razón que no piensa (5-1969). — Pérdida de la fe y conciencia ética (6-1970). — La teoría filosófica y la experiencia de la existencia (7/8-1972). — La significación del tiempo en la conciencia de la Modernidad (9-1973). — La idea de teología en Santo Tomás de Aquino (10-1974). — La pobreza cristiana, su verdad y distorsión (11-1975).
Marcos García de la Huerta	— Contribución al diálogo marxista-cristiano (6-1970).

Mario Góngora	— Materialismo neocapitalista, el actual "ídolo del foro" (1-1966). — ¿Qué puede dar el pensamiento histórico a la formación cultural hispanoamericana? (5-1969). — Historia y aggiornamento (6-1970). — Sobre la descomposición de la conciencia histórica del catolicismo (9-1973).
Humberto Giannini	— Soledades asociadas (1-1966). — Ensayo teológico rimado: cuerpo de hombre - alma de lobo (4-1968). — La buena fe de la fe (6-1970). — Tradición, prejuicio y tolerancia (10-1974).
Hernán Godoy	— El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo xx (9-1973). — El cuerpo de Chile en los cronistas coloniales (11-1975).
Julien Green	— Testimonio sobre la crisis de la Iglesia (10-1974).
Héctor Herrera	— La cultura y el hacer bien hecho (5-1969).
Instituto de Arquitectura, ucv	— Arquitectura (2-1967).
Luis Izquierdo	— ¿Qué relación hay entre desarrollo y Universidad? (1-1966). — La autonomía universitaria y los grupos de presión (2-1967). — Cátedras, Departamentos, Facultades (3-1967). — Reforma universitaria: una decisión política (4-1968).
Joaquín Luco	— Valores y poderes universitarios (2-1967). — Al ingresar a una Academia (5-1969). — La memoria (9-1973). — Premio nacional de ciencias (11-1975).
Humberto Maturana	— Ciencia, Devenir, Universidad (1-1966).
Jorge Millas	— Las máscaras filosóficas de la violencia.
José R. Morales	— El teatro de la incertidumbre (4-1968). — La disidencia del escritor (10-1974).
Amador Neghme	— La cultura, su difusión y posibilidades dentro de la Facultad de Medicina (3-1967).
Luis Oyarzún	— Discurso en la Academia (7/8-1972).
Alberto Pérez	— Sentimiento de soledad en el arte contemporáneo (3-1967).
J. Regourd	— Armando Roa: Cuadros psicopatológicos y clínicos de la psiquiatría (7/8-1972).
Jorge E. Rivera	— El hombre y el problema de Dios: un curso de Xavier Zubiri (6-1970).

	— El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino (10-1974).
Armando Roa	— Algunos rasgos de nuestro ser sudamericano (1-1966). — Sexo y erótica (2-1967). — Nihilismo, medicina y religión (3-1967). — El co-gobierno (4-1968). — Los trasplantes de órganos y la ética (4-1968). — La obediencia y la pédida de identidad del hombre contemporáneo (5-1969). — La irreligiosidad de hoy (6-1970). — Imagen de Karl Jaspers (7/8-1972). — La adolescencia o el dilema humano entre parecer y ser (9-1973). — Las drogas y lo sagrado (11-1975).
David Rosenmann	— Hogar (2-1967).
Igor Saavedra	— Sobre ciencia y científicos (1-1966).
Félix Schwartzmann	— La revolución rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros (3-1967).
Osvaldo Sunkel	— Los fundamentos del co-gobierno universitario (4-1968).
Armando Uribe	— Documentos literarios (2-1967). — Conferencia de un teólogo (3-1967)
Juan de Dios Vial Larraín	— Militares, Aventureros e Ideólogos (1-1966). — Qué es Teilhard de Chardin (2-1967). — Fe cristiana, existencia y contemplación (3-1967). — Comunidad, Investigación, Autonomía (4-1968). — Proletariado y filosofía (5-1969). — Catolicismo y autenticidad mundana (6-1970). — Filosofía y teoría del amor (7/8-1972) — Crítica y destino de la razón (10-1974)
Eduardo Vilches	— El arca de Noé (xilografía) (5-1969).

DILEMAS

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

Director: Juan de Dios Vial Larraín.

Diagramación: Mauricio Amster.

Pedidos a:
EDITORIAL UNIVERSITARIA
Casilla 10220 — Santiago de Chile