



PENSAMIENTO CENTROAMERICANO

Volumen XLVIII, N° 220. Julio -Setiembre, 1993

Si Santo Tomás viviese hoy...
Michael Novak

La constitución nicaragüense
Oscar Herdocia

Vidas paralelas: Lucas Alamán y el Doctor Mora
Enrique Krauze

Cultura nicaragüense
y desarrollo económico
Noel J. Sacasa

El crisol del alma
de Enrique de Ossó
Tomás Álvarez

El simbolismo del ajedrez
Horacio Peña



La pintura de Hugo Palma

Derecho, ecología
y desarrollo sostenible
Mariana Lev y Anacristina Rossi

Esbozo de la
Doctrina Social Católica
Mons. Manuel Monteiro de Castro

Publicada por el *Centro de Investigaciones y Actividades Culturales* (Managua, Nicaragua)
y la *Asociación Libro Libre* (San José, Costa Rica), Apartado 1154-1250, teléfono 28-23-33, FAX 286028
Escazú, Costa Rica.

Indice

| | |
|--|----|
| Si Santo Tomás viviese hoy <i>Michael Novak</i> | 1 |
| Vidas paralelas: Lucas Alamán y el Doctor Mora <i>Enrique Krauze</i> | 15 |
| El crisol del alma de Enrique de Ossó Pleito en Tortosa <i>Tomás Alvarez</i> | 31 |
| Esbozo de la Doctrina Social de la Iglesia <i>Mons. Manuel Monteiro de Castro</i> | 44 |
| La pintura de Hugo Palma | 50 |
| Reformas democráticas a la constitución nicaragüense <i>Oscar Herdocia Lacayo</i> | 52 |
| La esfera moral-cultural nicaragüense y el desarrollo económico <i>Noel J. Sacasa C.</i> | 55 |
| El simbolismo del ajedrez en T.S. Eliot y Jorge Luis Borges <i>Horacio Peña</i> | 60 |
| Una bomba de tiempo en nuestras manos <i>Mariana Lev</i> | 64 |
| Un asunto de supervivencia <i>Anacristina Rossi</i> | 69 |
| Sección Archivo: Comunicado de la Conferencia Episcopal de Nicaragua | 72 |

Portada: *Entre la noche y el día*. Oleo sobre tela 70x1.80 cm.

Director

Xavier Zavala Cuadra

Consejo Editorial

Pablo Antonio Cuadra
Fernando Vollo
Carlos Meléndez Chaverri
José David Escobar Galindo
Jaime Daramblum
Franco Cerutti
Ralph Lee Woodward

Distribución internacional

Ann McCarthy Zavala

Diagramación y montaje

Xinia Benzoni de Brenes

Valor de la suscripción anual (cuatro números)

| Area geográfica | Precio |
|-------------------------|------------|
| Costa Rica | ¢900.00 |
| Centro América y Panamá | US\$ 18.00 |
| Estados Unidos y Canadá | US\$ 24.00 |
| México y El Caribe | US\$ 24.00 |
| América del Sur | US\$ 24.00 |
| Europa | US\$ 28.00 |
| Asia | US\$ 30.00 |

Haga un cheque a nombre de
Asociación Libro Libre

Las opiniones expresadas en los artículos no representan necesariamente las de esta publicación. Prohibida la reproducción total o parcial sin autorización de la dirección. Los artículos de esta revista son resumidos y catalogados en Historical Abstracts.

This publication is available
in microform from University
Microfilms International

Call toll-free 800-521-3044. Or mail inquiry to:
University Microfilms International, 300 North
Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106.



Si Santo Tomás viviese hoy...

Michael Novak

¿Cómo hacer justicia a la revolución espectacular que Santo Tomás efectivamente llevó a cabo en el curso de su vida? Sería necio no ver lo que hizo realmente por dedicarse a especular sobre las batallas que hipotéticamente estaría librando si hoy estuviese vivo. Todos los grandes pensadores permanecen vivos como una parte íntima del diálogo en que por siglos nos encontramos envueltos.

Encontramos las ideas de Tomás de Aquino en prácticamente todos los tribunales en que se aplican los criterios de culpabilidad total y de atenuantes; cada vez que se intenta construir una legislación internacional; en la separación conceptual entre las cosas de Dios y las materias propias del Estado; en el uso de conceptos que él fue el primero en formular y ordenar como "secular", "conciencia", "voluntad" y "persona". Ni Dante en la poesía dramática ni San Juan de la Cruz en la mística son concebibles si los pensamos separados de la obra de Tomás de Aquino. La "tradición occidental" descansa en Aquino como el puente sólido que une a los antiguos (Moisés y los profetas, los griegos, Jesús, Cicerón y los grandes Padres de la Iglesia) con la edad moderna. El escribió verdaderamente una *Suma*, una síntesis arquitectónica. Si quitamos a Tomás de Aquino, el puente se desploma. A diferencia de Descartes, Hobbes y otros modernos, Aquino sí conocía a los autores antiguos. Una mayor sofisticación de aquellos modernos podría haber salvado a varias generaciones de ciertas confusiones elementales acerca de las pasiones, las virtudes, los sentidos, la razón y otros conceptos básicos.

Quisiera concentrarme solamente en uno de los logros de Santo Tomás. La clave me viene de Friedrich von Hayek, quien, mientras reclamaba para sí la noble denominación de *Whig* (en *The Constitution of Liberty*), cita como parte de su "ascendencia" la afirmación de Lord Acton de que Tomás de Aquino

fue el primer Whig.¹ ¿Qué significa esta adjudicación? ¿En qué sentido es merecida por Santo Tomás? Para contestar estas preguntas pienso que lo más apropiado es recoger, en primer lugar, lo que Tomás de Aquino logró realizar, desde su nacimiento en las afueras de Nápoles, en 1224, hasta su muerte, en 1274, unos cuarenta y nueve años más tarde. Terminaré intentando situar el alcance de su pensamiento en los Estados Unidos de la década de 1990. Permítanme observar, dicho sea de paso, que el tiempo transcurrido entre la vida de Aquino y nosotros, unos 700 años, es aproximadamente la mitad del tiempo transcurrido entre su vida y la de Aristóteles, cerca de 1.500 años.

1. Las batallas de Tomás de Aquino

En 1245, a la edad de veintiún años, Tomás de Aquino comenzó sus estudios en la Universidad de París. (Como lo prescribía la regla dominica, caminó de Nápoles a París.) La *Ética Nicomaquea* de Aristóteles había sido recién descubierta después de siglos de desaparición. El clima intelectual, estaba completamente impregnado por los estudios de los libros judíos y cristianos de la Biblia y de los Padres de la Iglesia y, especialmente, de los cristianos que seguían la escuela filosófica de Platón. Platón (conocido entonces sólo a través del *Timeo*) era llamado "el divino Platón" por sus inclinaciones místicas, mientras que Aristóteles, conocido sólo por sus libros de lógica, era llamado el "materialista" y el "ateo". Algunos de los autores estudiados entonces por Aquino sostenían que fuera de la gracia de Cristo no era posible alcanzar la verdadera virtud, en verdad, a menos que un hombre profesase la fe cristiana y estuviese redimido por la gracia, el pecado abundaba y cualquiera que no fuese cristiano no podía ser siquiera un verdadero y cabal ciudadano.

Pero quisiera subrayar por qué este pesimismo, parcialmente teñido de agustinismo, tenía sentido

Pensamiento Centroamericano- 1

¹ Capítulo III del libro *The Hemisphere of Liberty* (American Enterprise Institute, Washington, D.C., 1990). La presente versión en español es tomada, con autorización, de la revista chilena *Estudios Públicos*, No. 43, invierno de 1991.

desde el punto de vista de la experiencia. El mal que abundaba entre los hombres de esa época semibárbara era en todas partes evidente. Los teólogos medievales tenían una visión bastante realista de los asesinatos, rivalidades y libertinaje al que se entregaban, especialmente, los hombres más privilegiados de la época. Aquel a quien Shakespeare llamara "el criminal Maquiavelo" describiría luego los múltiples males que se daban incluso en las cortes papales. El adulterio y las violaciones abundaban. Los muros de las pequeñas ciudades montañosas eran necesariamente altos y gruesos para defenderlas del desenfreno y la violencia rampantes en las campañas. Lo que había de "paz cristiana" se refugiaba en las ciudades; los campesinos eran llamados "paganos" y, a menudo, estaban apenas cristianizados (como sucede hasta nuestros días, si creemos lo que dicen novelas como *Cristo se detuvo en Eboli*). El comportamiento de los

En suma, la fe no contradice a la naturaleza ni el Redentor contradice al Creador. La fe no contradice a la ciencia ni al conocimiento humano... Para rendir culto al verdadero Dios, los hombres no necesitan ponerse en cuatro pies. En verdad, el hombre más amado por Dios es aquel que se mantiene erguido y libre...

hombres en el siglo XIII no daba pie para una visión optimista de la virtud humana. Considérense, por ejemplo, los círculos del *Infierno* de Dante, la historia del rey Ricardo III, las pinturas del infierno en los frescos de la Catedral de Orvieto y (siglos más tarde) la Capilla Sixtina de Miguel Ángel. No se trata exactamente del paraíso en la tierra.

Por contraste, la visión de Tomás de Aquino era todo menos sombría. En verdad, el sobrenombre que se le dio por su serenidad era "Doctor Angélico". Esto no significaba que estuviera fuera del mundo; por el contrario, fue de una controversia a otra y de una lucha por el poder a otra, y, de hecho, murió en camino hacia una sesión del conflictivo concilio de la Iglesia en Lyon. Más bien, el epíteto apuntaba a sus extraordinarias capacidades para mensurar desapasionadamente los elementos de juicio. Era famoso por su capacidad de hacer justicia a los argumentos más diversos, con una aptitud mayor que la de ningún otro escolástico anterior (y quizás posterior) a él.

En la materia que ahora nos concierne —las justas exigencias naturales en el mundo de la gracia— Tomás de Aquino fue uno de los primeros hombres

del Occidente cristiano que tuvo en sus manos una buena traducción latina de la *Ética Nicomaquea* y de la *Política* de Aristóteles. Esta traducción fue hecha, a petición suya, por su colega William Moerbeke; ambos habían estudiado en Colonia junto a uno de los más grandes pensadores de aquella época, San Alberto el Grande. Fortalecido con sus propios estudios de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia y en particular de los elocuentes escritos de San Agustín sobre la debilidad de la voluntad humana, Aquino inició sus magníficos comentarios a la *Ética* de Aristóteles. Aristóteles había sido introducido en Occidente a través de los comentarios árabes

y musulmanes, los que sugerían una especie de panteísmo y de materialismo. Aunque el Aristóteles arabizado resultaba profundamente perturbador para el medio intelectual de la época, Aquino encontró en el texto auténtico muchos elementos vigorizadores.

Sin importar lo que dijeran los fundamentalistas bíblicos de su tiempo, Aquino tenía en sus manos una prueba manuscrita de lo que Aristóteles —sin conocer a Moisés, ni a los profetas, ni las enseñanzas de Cristo— pudo discernir acerca del modo en que los seres humanos actúan o pueden actuar en este mundo. Y Tomás de Aquino lo encontró moralmente admirable.

En suma, la fe no contradice a la naturaleza ni el Redentor contradice al Creador. La fe no contradice a la ciencia ni al conocimiento humano... Para rendir culto al verdadero Dios, los hombres no necesitan ponerse en cuatro pies. En verdad, el hombre más amado por Dios es aquel que se mantiene erguido y libre...

Independientemente de cualquier revelación bíblica, Aristóteles había discernido, por así decirlo, lo que el Creador había inscrito en la naturaleza de sus criaturas humanas. Aquino honró profundamente esta evidencia. Ella le ayudó de manera importante a comprender la teología cristiana, a cartografiar su relación con las obras de la inteligencia humana no asistida por la gracia. Ella hacía surgir muchas cuestiones más profundas acerca de la fe cristiana misma. Se trataba, pensaba él, de un don inapreciable.

Aunque la propia vida de Aquino estaba fundada en un compromiso total con la fe de Cristo, llegó a llamar a Aristóteles *Magister*, el Maestro, en materias de sabiduría humana autónoma, especialmente en materias que hoy día llamamos “humanidades”.

No se trata de que Aquino vacilara en ir más allá de Aristóteles. Gracias a la experiencia judía y a la cristiana, Aquino tenía nociones mucho más claras y acabadas que Aristóteles respecto de conceptos éticos básicos tales como *conciencia*, *debilidad de la voluntad*, *persona* y *comunidad*, entre otras. Sobre todo, tenía un sentido menos aristocrático, es decir más igualitario de la *virtud* y el *carácter*. Aristóteles había escrito para una élite especial, la clase aristocrática guerrera, mientras que Aquino sabía que el judaísmo y el cristianismo se dirigían a las viudas, a los huérfanos, a los pobres y, sobre todo, a todos los seres humanos en su simplicidad.

Reflexionemos sobre una dificultad que no quisiera que pasase inadvertida. Hubo un época en que uno de mis mayores placeres intelectuales fue la lectura minuciosa —línea a línea— del *Comentario a la ética nicomaquea*, de Santo Tomás, uno de mis libros favoritos de todos los tiempos. Porque en él uno encuentra con la mayor fuerza dos grandes tradiciones en un diálogo estrecho, respetuoso y detallado: la Atenas de Aristóteles y la Jerusalén de Santo Tomás. Aquino era, por sobre todo, un teólogo: un teólogo cuyo norte era el concepto de *caritas* (mal traducido como “caridad” y peor aún, aunque más elocuentemente, por “amor”, como en la traducción de Dante “El amor que mueve el sol y las estrellas”). Sin embargo, la mayoría de sus lectores pierden el alcance global de su obra, su marco teológico. El diseño global de la *Suma Teológica*, por ejemplo, es el de un reloj de arena: comienza en Dios, desciende hacia el hombre y luego vuelve hacia Dios.

Tuve una vez en Roma un amigo, mayor que yo, que me confió haber leído nueve veces los cuatro volúmenes enormes de la *Suma Teológica* en su versión latina, y “la primera vez sólo para conocer el alcance global del argumento”. Es sumamente importante ver la forma y flujo de un reloj de arena. Asimismo, además de leer largos pasajes en distintas clases (mis profesores, felizmente, no creían en el uso de libros de texto, sino sólo de las fuentes), yo mismo los había usado por años como material de meditación por las mañanas, leyendo tanto como fuera necesario para sostener una actitud de oración ante el

Santísimo Sacramento. Esto es, leer el texto en el espíritu de oración con el que Santo Tomás lo escribió. Esas fueron horas felices.

Sin embargo, lamentablemente, Aquino ha llegado a los estudiantes norteamericanos más como filósofo que como teólogo. La mayoría lee solamente lo que interesa a aquellos profesores de filosofía a cuyas clases asisten, y a menudo los textos filosóficos de Santo Tomás se leen fuera de su contexto, de su horizonte y de presupuestos tales como los que aparecen en el tratado sobre las leyes o las pruebas de la existencia de Dios o la estructura de las acciones humanas. Sin estos elementos, el pensamiento de Aquino queda en cierto modo despojado.

Por añadidura, algunos de los más grandes tomistas de nuestro siglo han sido filósofos: Etienne Gilson, Jacques Maritain, Anton Pegis, Yves R. Simon, Josef Pieper y muchos otros. Todo esto es bueno y valioso. Sin embargo, cuando se separa a Santo Tomás de su teología, y sobre todo de su anclaje en la *caritas* (es decir, del amor de Dios que los hombres comparten), emerge un Tomás de Aquino muy disminuido en relación a la gran figura intelectual que realmente fue, y se le deja expuesto a las acusaciones de los teólogos que lo despachan simplemente como “otro Aristóteles”. En verdad, Tomás tuvo que ser más profundo que Aristóteles, tuvo que conocer más tradiciones que eran desconocidas para Aristóteles, para así poder situar y “rescatar” a este último para Occidente. Tuvo que hacer muchas más distinciones y dar cuenta de un material mucho más vasto que el que Aristóteles pudo tratar. Para poder pararse sobre los hombros de Aristóteles, tuvo que subir más alto.

Aunque pretendo tratar sobre todo problemas filosóficos, con el objeto de abordar a Tomás como “el primer *Whig*”, es importante para mí —como ciertamente lo sería para Aquino— señalar que estoy omitiendo mucho de lo que también se podría decir *teológicamente* sobre algunos de estos mismos temas. Los materiales que yo he intentado extraer proceden más bien del terreno filosófico de su pensamiento —específicamente de su filosofía política. En verdad, la legitimidad misma de este procedimiento es uno de los grandes logros de Santo Tomás para la historia intelectual cristiana.

Al considerar la tesis de sus predecesores, es decir, que sólo aquellos salvados por la gracia de Cristo

podían ser verdaderamente buenos hombres o buenos ciudadanos de la ciudad humana, Tomás de Aquino apuntaba a una evidencia manuscrita: el texto de Aristóteles mostraba cómo los seres humanos pueden seguir los imperativos inscritos en su naturaleza para llegar a ser buenos hombres y buenos ciudadanos. Tomás vio esto y “vio que esto era bueno”. Estos factores, por sí solos, podían o no ser suficientes para su salvación, dependiendo de los caminos invisibles de la gracia que el Creador había esparcido por todo el universo que El había creado y redimido. Si era suficientemente bueno para el Creador, lo era mucho más para Tomás —quizás no suficiente para todos los propósitos, pero legítimo, totalmente bueno y digno de alabanza, tal como era.

En otras palabras, Aquino distinguía entre “bueno” y “salvado”. Quería, por así decirlo, honrar el trabajo del Creador, pero de ninguna manera a expensas del Redentor. Tomás explicaba que la ventaja que tienen los judíos y los cristianos es que “nuestro Dios es razonable”.² (Albert Einstein recogió más tarde esta línea de pensamiento cuando decía que “Dios no juega a los dados”.) La naturaleza es buena. La filosofía —al proceder conforme a sus propias reglas de evidencia y sus propios métodos— es buena; no sólo buena sino el más alto y legítimo de los quehaceres humanos, aparte de las obras de la fe. Las vocaciones de filósofo, de científico y de artista son nobles y los cristianos pueden practicarlas; son buenas en sí y deben ser valoradas por sí mismas, y si son adecuadamente coordinadas también pueden y deben ser un instrumento ordenado para enriquecer la fe.

En suma, la fe no contradice a la naturaleza ni el Redentor contradice al Creador. La fe no contradice a la ciencia ni al conocimiento humano. Cuando lo parece, significa que nos está faltando algún elemento y que debemos comenzar a pensar de nuevo desde los dos ámbitos. A los ojos de Dios, el mundo existente es uno solo, captado en la eterna simultaneidad de la visión divina. Para rendir culto al verdadero Dios, los hombres no necesitan ponerse en cuatro pies. En verdad, el hombre más amado por Dios es aquel que se mantiene erguido y libre, abierto a la gracia que no puede alcanzar con la visión puramente humana ni tampoco sin la ayuda adicional de una gracia especial de Dios. Aún así, Santo Tomás reivindica la bondad, la autenticidad y la nobleza de los hombres que Dios creó a su imagen.

Esta es la mayor gloria de la tradición intelectual católica: a través de Tomás de Aquino se legitimó,

dentro de una visión cristiana, todo lo que es bueno en la naturaleza humana y en el esfuerzo humano. (Sin esto, sería difícil imaginar la herencia artística de Roma.) Este humanismo cristiano, el “humanismo integral”, como lo llamó Jacques Maritain en su famoso e influyente libro escrito justo antes de la segunda guerra mundial,³ no es en absoluto ciego a la debilidad, al pecado y a todo el potencial de maldad que existe en el ser humano. Sin embargo, este humanismo comparte la satisfacción que el Creador tuvo con Su creación y especialmente con Su criatura más amada, el hombre. Un humanismo más realista, sin ilusiones, decididamente contrario a la nostalgia del pasado o al utopismo del futuro. Y quizás también sea el humanismo menos cerrado a lo trascendente y más consciente del juicio de Dios. Pero de seguro es humanismo.

El logro de dicho humanismo constituye el primer modo en que resulta legítimo hablar de Tomás de Aquino como “el primer *Whig*”.

“El primer *Whig*”

Al definir el término *Whig* para sus propios propósitos, Friedrich Hayek parece aducir una prueba triple: en primer lugar, los *Whigs* constituyen el partido de la libertad. Para ellos, la clave de la historia de la humanidad es la libertad humana. Así, por ejemplo, el mismo Lord Acton, cuando alaba los primeros movimientos libertarios de los nobles que se unieron en torno a Simon de Montfort, señala que sus luchas contra el rey fueron más claramente expresadas por un joven clérigo de la Orden de los Predicadores en la lejana Italia⁴. La libertad es, entonces, el primer tema.

Segundo, los *Whigs* reconocen que sus antepasados fueron, por lo menos, tan serios y brillantes como ellos mismos, y guardan amorosamente su patrimonio. (Chesterton decía: “La tradición es la democracia de los muertos”). Los *Whigs* valoran el aprendizaje implícito y la originalidad práctica que se acumula a través del tiempo gracias a los experimentos de las generaciones pasadas, y respetan profundamente el aprendizaje lento, parcial, y sin embargo orgánico, que se da a través del ensayo y del error. En una palabra, los *Whigs*, en contraste con los utopistas, los revolucionarios, los “políticos teóricos” (como los llamaba James Madison⁵) y los ideólogos (en su sentido original decimonónico), otorgan mucho valor a las lecciones de la experiencia, a las cosas ensa-

yadas y probadas, a la tradición, a la comunidad y a los valores aprendidos de forma orgánica y tácita, y a menudo en un plano que no se expresa verbalmente. Esta, más que cualquier otra característica, distingue a los *Whigs* de los “progresistas” fascinados por las ideas nuevas y brillantes. Primero, la libertad, luego la tradición.

Tercero, los *Whigs* son pensadores que aman más lo existente que las esencias. Reconocen que los hombres deben crear, por las leyes de la acción humana, lo que aún no existe. Acogen el desafío de crear, de aventurar, de actuar incluso en medio de la duda, las incertidumbres y las meras probabilidades. Esta característica distingue muy claramente a los *Whigs* de los tradicionalistas o (como ahora se suele decir) de los paleoconservadores. La teoría *Whig* de la acción se centra en el futuro. A diferencia de los antiguos griegos y, acogiendo una lección que viene del judaísmo y del cristianismo, los *Whigs* creen que la vocación humana consiste en construir, con paciencia y lentitud, mejores instituciones para el futuro. Sin embargo, no se trata de construir un futuro absolutamente mejor, puesto que los *Whigs* no esperan que la naturaleza cambie, sino de construir mejores instituciones para el futuro, es decir, instituciones más acordes con la dignidad de los hombres y las mujeres libres.

Si no creyesen en el lento progreso de la humanidad, los *Whigs* tendrían que creer que la naturaleza humana hace a los hombres impermeables a las lecciones del pasado, incapaces de imaginar e incompetentes para lograr mejores prácticas al interior de las instituciones. Puesto que los *Whigs* son el partido de la libertad y la tradición, también son el partido de la esperanza, una esperanza realista, una esperanza modesta, una esperanza equilibrada y cuidadosamente controlada; ciertamente los *Whigs* no son el partido del fatalismo ni de la nostalgia por una Edad de Oro perdida.

En una palabra, los *Whigs* son el partido de la libertad, la tradición y el progreso moderado. Sin embar-

go, como Hayek lo ha planteado con tanta fuerza,⁶ el autodenominarse “progresista” en estos tiempos significa quedar identificado, en contra de la propia voluntad, con el eufemismo con que la izquierda designa sus siniestros sueños de dominación. Si se los compara con los progresistas de la izquierda actual, los *Whigs* tienen demasiado respeto por la tradición para caer en la neodoxia, es decir, la doctrina que sostiene que lo que no ha sido probado y es nuevo es mejor. Sin embargo, puesto que creen en la libertad ordenada, los *Whigs* contemporáneos difícilmente podrían ser llamados “conservadores” (en el sentido coloquial actual); la sociedad libre, bajo la

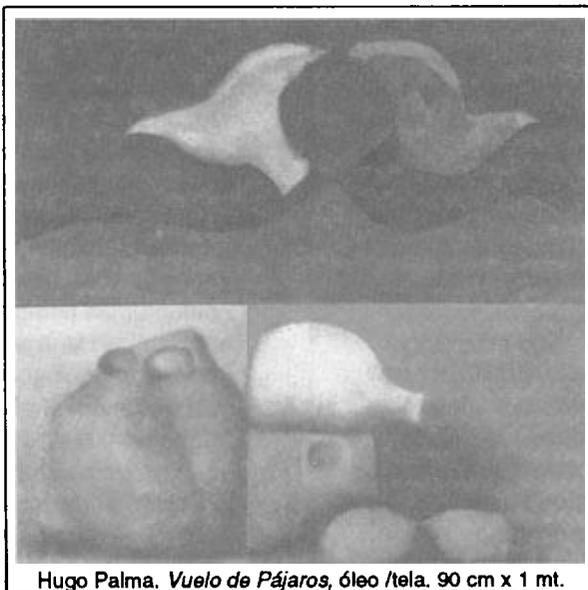
inspiración de la libertad, está siempre abierta a la creatividad. Así, su conservatismo está temperado por el deseo de probar nuevas tendencias, de probar los buenos resultados de los experimentos, e incluso —mientras se está experimentando— controlar y equilibrar las tendencias al autoengrandecimiento.

Thomas Jefferson escribía que, de este lado del Atlántico, casi todos los pensadores importantes eran *Whigs*.⁷ En efecto, una de las grandes alabanzas a esa búsqueda del equilibrio entre la esperanza y la experiencia de los verdaderos *Whigs* la formuló James Madison en el número 14 del

Federalist, en él, agudamente consciente de la novedad de la Nueva Constitución Norteamericana, quiso recordar también su respeto por las certeras lecciones aprendidas del pasado.

¿No es acaso la gloria del pueblo norteamericano el que, rindiendo el respeto debido a las opiniones de otros tiempos y de otros pueblos, no haya caído en una veneración ciega de la antigüedad, la costumbre o los grandes nombres, dejando que éstos prevalecieran por encima de las sugerencias de su propio buen sentido, el conocimiento de su propia situación y las lecciones de su propia experiencia? La posteridad estará en deuda con esta demostración de un espíritu valiente, y el mundo tendrá como ejemplo las numerosas innovaciones desplegadas en América en favor de los derechos privados y de la felicidad pública.⁸

Ahora bien, en estos tres sentidos —su compromiso con la libertad, su amor por la tradición y su sentido de esperanza realista y de progreso moderado—



Hugo Palma. *Vuelo de Pájaros*, óleo /tela. 90 cm x 1 mt.

¿podemos decir que Santo Tomás fue un *Whig*? Ningún lector de su obra puede dejar de notar su celo por reivindicar estos tres principios. Pero se trata de principios generales, de perspectivas y orientación. Creo que lo que necesita ser adicionalmente probado es que su visión política estableció las bases de principios específicos y prácticos que más tarde serían útiles a las sucesivas generaciones de Whigs para la construcción de nuevas instituciones de libertad política. Es en este sentido que plantearé mi argumentación.

3. La civilización de la libertad

Resulta engañoso, por cierto, tratar a una figura histórica fuera de su propio contexto. No sería legítimo preguntarse si Santo Tomás fue un *Whig* en el mismo sentido que Thomas Jefferson, James Madison, Edmund Burke, Adam Smith, Lord Acton o Friedrich Hayek. La pregunta más precisa es: ¿qué ideas sostuvo Santo Tomás que podrían permitir a aquellos que hoy preservan la tradición Whig contarlos entre los suyos? Hay seis proposiciones de Aquino que parecen singularmente importantes y necesarias para el temperamento Whig.

Primera tesis: La civilización está constituida por una conversación razonada. Dos de los más distinguidos tomistas de nuestro tiempo, Thomas Gilby, O. P., y John Courtney Murray, S.J., ofrecen el siguiente resumen del pensamiento de Aquino: "La civilización está formada por hombres trabados en una discusión. A partir de este diálogo, la comunidad se transforma en una comunidad política⁹". Para Aquino, el rasgo más decisivo del ser humano es la búsqueda de la verdad, movida por un amor a la verdad (venga lo que venga), capaz de adquirir un conocimiento en materias complejas y en circunstancias fortuitas, capaz de poner a prueba y de llegar a juicios prácticamente no condicionados en cuanto a la verdad o falsedad de esas hipótesis. Este imperativo de verdad —este impulso por comprender y la necesidad incansable de inquirir— es de tal modo inherente a la naturaleza humana, que tratar a un hombre desconociendo estos elementos es, en algún sentido, hacer violencia a su naturaleza. "La comunidad política —escribió Santo Tomás— es la construcción soberana de la razón". Y elaboró así este planteamiento:

Las criaturas racionales están gobernadas para su propio beneficio, mientras que las otras están gobernadas para beneficio del hombre. Los hombres son principales, y no meramente instrumentos.¹⁰

6 -Pensamiento Centroamericano

Por tanto, los hombres deben ser tratados (aunque a menudo, por cierto, no es así) como animales libres, razonables e interrogantes. Deberían ser inducidos mediante la persuasión racional y no por la fuerza — ni tampoco por la demagogia o la seducción. (Tomás sabía de la seducción; queriendo disuadirlo de tomar el voto de castidad, sus hermanos contrataron a una prostituta y la enviaron desnuda a la habitación en la que él se encontraba solo. Quizás esto no hablaría bien de él a algunos de nuestros contemporáneos, pero en esa ocasión, a diferencia de Barney Frank, Santo Tomás adoptó un medio distinto al de la persuasión racional; sacó fuera a la mujer con un atizador de fuego. Esto me sugiere que fue tentado.)

En una palabra, un régimen es más civilizado en la medida en que se basa más en la persuasión racional que en la coerción.¹¹ Este principio de la conversación razonada fue probablemente el que motivó la original exclamación de Lord Acton acerca del "primer *Whig*".

No tan casualmente, y siguiendo aquí a Aristóteles, Tomás también recomendó que la mente humana adoptara un régimen "democrático" para gobernar sus propias pasiones. Ni Santo Tomás ni Aristóteles aprobaban la imagen platónica de la mente dirigiendo las pasiones como un auriga maneja sus caballos al galope. Ellos pensaban más bien que las pasiones deben ser tratadas por el hombre de la manera en que un padre razona con sus hijos ya crecidos, y no como mandarías a sus sirvientes o esclavos. Las pasiones merecen ser escuchadas aunque no siempre obedecidas. Si se las educa con buenos hábitos, bajo el suave gobierno de la razón temperada, las pasiones humanas no quedarían abandonadas a su propio arbitrio ni tendrían que ser brutalmente reprimidas. El nivel de civilización de un hombre se muestra en el grado en que sus pasiones han sido racionalmente persuadidas de concurrir a las necesidades de su mente¹². Nunca se ha dicho que los *Whigs* carecieran de altos ideales.

Segunda tesis: El ser humano es libre porque puede reflexionar y escoger. Consideremos la frase "El Dios que nos dio la vida nos dio la libertad". Las palabras son de Thomas Jefferson, pero la tesis es de Santo Tomás. Para este último, el hombre es la gloria del universo, una imagen de Dios en la tierra, hecho para ser como Dios en su libertad.¹³

Tomás contrastó la vida humana con las otras formas de vida que se pueden observar sobre la tierra. Los

objetos inanimados son libres de ser movidos, como las piedras, pero mediante leyes de movimiento externas a su ser. La vida vegetal —encinas, flores, tomates— tiene un principio interno de movimiento; crece, pero su enraizamiento limita bastante su movilidad. Los animales tienen un principio interno de movimiento y también libertad de locación; van y vienen buscando la satisfacción de sus apetitos sensoriales y emocionales. Pero los animales humanos tienen aún otro tipo de principio interno: su libertad para reflexionar y escoger entre diferentes fines que se les proponen y entre diferentes medios para llegar a esos fines. Santo Tomás dice así:

Una regla especial (de la Divina Providencia) se aplica al orden de las creaturas inteligentes. Porque superan a todas las demás en la perfección de su naturaleza y en la dignidad de sus fines: son dueñas de su actividad y actúan libremente, mientras que otras son más actuadas que actuanes¹⁴.

Es por estas dos capacidades, la de reflexionar y la de escoger, que a los seres humanos se les puede considerar apropiadamente "creados a imagen de Dios". Ningún hombre, por cierto, ve a Dios. Pero, como está revelado en los Testamentos judío y cristiano, el Dios de la Biblia —a quien no podemos ver con nuestros sentidos ni imaginar en nuestra fantasía— tiene la capacidad de comprender y de elegir. Al crear una imagen de sí mismo, Dios hizo creaturas que buscan entender y saber escoger. Para Santo Tomás, la obra de Aristóteles es suficiente prueba de que no es necesario ser ni judío ni cristiano para deducir esto de la imagen creada, incluso aunque nada se sepa del Creador. La gloria de la creación —el ser humano— fue hecha para ser libre, y por tanto, responsable; y por tanto, digna de respeto: *dignus*.

Tercera tesis: Las instituciones políticas civilizadas respetan la reflexión y la elección. A mediados del siglo XIII, hablar de repúblicas democráticas en el sentido moderno era describir un régimen inexistente, y Santo Tomás no era ciertamente un utopista. Sin embargo —sostuvo—, así como las mentes bien ordenadas gobiernan a sus pasiones "democráticamente" y no "tiránicamente", así los monarcas pueden ser juzgados según el grado en que gobiernen tiránicamente o con el consentimiento, aunque sólo sea implícito, de sus súbditos.¹⁵ Sería exagerado argumentar que Aquino, antes de Montesquieu y de Madison, había predicho la forma de las instituciones que podrían permitir la expresión rutinaria y regular de ese consentimiento. Sin embargo, Aquino validó,

en efecto, la búsqueda de esas instituciones y anunció sus primeros principios. Insistió en su medida adecuada: las instituciones más civilizadas son aquellas que más dignamente acogen la capacidad humana de reflexionar y de escoger. Si las instituciones violan esa facultad humana, sufrirán por ello serias deformaciones.

Podemos ir aún más lejos. Santo Tomás estableció ciertos límites más allá de los cuales los agentes del poder (los monarcas) no podían ir. Ellos están sujetos a las mismas leyes de la naturaleza humana, a esa ley inscrita en el ser del hombre que fluye directamente del acto creativo eterno de Dios, por la imagen de Dios y su impronta en el ser del hombre. Tomás de Aquino no llegó a hablar de derechos inalienables, pero sí habló de leyes indelebiles en el ser del hombre que todos deben respetar, incluidos los órganos del Estado. En un mundo tan marcado por el desorden como el de Italia, Francia y Alemania en el siglo XIII —tan caracterizado por esas enormes fortalezas que rodean pequeños islotes de civilización— Tomás estaba suficientemente consciente, sin duda, de ese primer imperativo de la civilización, es decir, el establecimiento del orden legal. A su entender, esto significaba que los gobernantes estaban sujetos a la ley, una ley superior a ellos; en la terminología moderna, "el imperio de la ley y no de los hombres". Tomás vio con suficiente claridad que las leyes positivas, las leyes formuladas por los gobiernos legítimos, representan reflexiones prácticas y aproximadas *hic et nunc (aquí y ahora)* respecto de cómo se expresa la ley natural en las circunstancias particulares. Dentro de estos límites, la ley positiva merece respeto y obediencia.

Sin embargo, las leyes positivas que se alejan de la naturaleza humana —y que se alejan de las leyes de la naturaleza y del Dios de la naturaleza— pueden y deben ser cambiadas; su autoridad es débil y en último término carece de fundamento. Dado el gran desorden de la época, Santo Tomás no pudo ser un predicador del caos revolucionario, menos aún de la anarquía. Sin embargo, justificó el derrocamiento de los tiranos¹⁶ cuando los abusos eran lo suficientemente flagrantes y cuando había realmente posibilidad de establecer un orden mejor. Para él, el fundamento de la ley es la capacidad humana de reflexión y de elección, la naturaleza racional del hombre. Por una parte, violar esa capacidad en nombre de la ley es despojar a esa ley de las exigencias inherentes a toda ley, las de obediencia y respeto. Por otra parte,

la vida civilizada exige un orden. Sin autoridad, la vida cotidiana cae en la apatía, en una incapacidad para la acción común y finalmente en el caos. Debe existir un orden, pero no cualquier tipo de orden; solamente un orden razonable hace justicia a la dignidad de los ciudadanos. A diferencia de los modernos, Tomás de Aquino no argumenta a favor del orden a partir de la violencia del desorden (aunque ese argumento no le es desconocido), sino a partir de la tendencia humana a una conversación razonada al interior de una comunidad.

Cuarta tesis: La verdadera libertad es la libertad ordenada. La gloria del ser humano es la libertad personal: es decir, la libertad para escoger a partir de la reflexión y de una debida consideración. Escoger por mero capricho, deseo o inclinación, sin reflexionar, es vivir como lo hacen los demás animales. Puede observarse que entre todas las creaturas, sólo los humanos tienen la capacidad de escoger. Igualmente patente es el hecho que los hombres no siempre desarrollan y ejercen ese poder. El desarrollo de esa libertad especial —desde la potencialidad hasta su ejercitación activa— requiere de la capacidad de mantener un sentido de responsabilidad aun en el fragor de los acontecimientos. Esta capacidad, a su vez, depende de una panoplia completa de esas “fuerzas viriles” (las virtudes) que poseen los grandes guerreros: calma y visión clara en la batalla, dominio de las pasiones, sentido de proporción y capacidad de corregir las propias debilidades. A menudo nos cogen las pasiones o el letargo o el tumulto de las inclinaciones contradictorias. Colocar todos estos elementos bajo la influencia de la razón requiere de hábitos que protejan nuestras capacidades de reflexión y de decisión.¹⁷ Templanza, fortaleza, sentido de la proporción (justicia) y sabiduría práctica son los nombres de estas cuatro disposiciones centrales, características de la persona cuyas facultades de reflexión y de elección no encuentran obstáculos internos. Estos hábitos cardinales “ordenan” nuestra capacidad para la libertad humana. No son fáciles de desarrollar: en parte son un don y en parte se ganan a través del esfuerzo reiterado. Así, la conquista de la libertad personal requiere de una autoeducación en las “fuerzas viriles” (las virtudes) necesarias para la libertad ordenada: sin esos hábitos no hay libertad real.

En los Estados Unidos—la joven república *Whig*— el gran orgullo lo constituyó la legendaria “fuerza viril” (la virtud) de sus líderes, en especial George

Washington, James Madison, Thomas Jefferson y otros, y también la virtud de su pueblo, al que se le pidió —algo sin precedentes hasta entonces—, reflexionar y deliberar acerca de la ratificación de la Constitución bajo la cual vivirían, y mantener esa virtud para proteger a la república de la autodestrucción que había terminado rápidamente con todas las repúblicas anteriores. La idea americana de libertad es la de una libertad ordenada. Está simbolizada por la Estatua de la Libertad: una mujer (el símbolo tradicional de la sabiduría, la Dama Filosofía) sosteniendo en alto, en una mano, una antorcha contra la tempestad de la pasión y contra la oscuridad de la ignorancia y el prejuicio, y en su otra mano, un libro con la inscripción del año MDCCLXXVI, en el que fue escrito “Sostenemos estas verdades...”

Quinta tesis: Los humanos son personas autodeterminadas y no meros individuos dentro de un grupo. Como “individuo”, un ciudadano es sólo parte de un todo, y en este respecto se le puede pedir —con razón suficiente— que dé su vida por el todo. Como “persona”, un ciudadano es un sujeto autónomo que participa en la libertad propia del Creador y es, por consiguiente, un fin en sí mismo: un fin para el cual el mundo fue creado, y por tanto aún más valioso que el mundo. Al desplazar la atención desde el individuo (simple miembro de una colectividad) hacia la persona (autodeterminada, un fin y no un medio), Aquino concluyó que las capacidades internas de las personas trascienden los propósitos y los poderes limitados del Estado. Desde un punto de vista puramente filosófico, cada persona tiene la responsabilidad de dirigir su propio destino. Desde un punto de vista teológico (judío y cristiano), cada persona ha sido creada para compartir la vida divina.

“En asuntos humanos”, escribe Santo Tomás en *III Contra Gentiles* (80), “existe el bien común, el bienestar del Estado o nación, y existe asimismo un bien humano que no reside en la comunidad sino en la persona de cada hombre”.¹⁸ Y en la *Summa Theologica* 1a. 29.2 dice: “Persona significa aquello que es más noble en la naturaleza”,¹⁹ y dice también en *III Contra Gentiles*, 111-116:

Los hombres son principales, no meros instrumentos... La Providencia dirige a las creaturas racionales hacia el bienestar y el crecimiento de la persona individual y no sólo hacia el beneficio de la raza... Las acciones tienen un valor personal y no sólo desde o para la naturaleza humana... El propósito de la ley divina dada al hombre es guiarlo hacia Dios. La voluntad se inclina ya sea por amor o por temor. Pero hay una gran diferencia entre estos motivos. Cuando hay temor, la primera consideración no es el

objeto amado en sí sino algo diferente, a saber, el mal que puede acaecer si él no está presente. Cuando hay amor, la unión es buscada por causa únicamente del amado. Lo que existe para su propio bien es más primario que lo que existe por una razón externa. De allí que el amor sea nuestro lazo más fuerte de unión con Dios, y esto, por encima de todo, es lo que busca la voluntad divina. El Propósito de Aquel que da la ley es que el hombre ame a Dios.²⁰

En la perspectiva judía y cristiana, los humanos fueron creados para fines que trascienden el Estado a aún a la sociedad civil en este mundo. No importa cuán rica o poderosa pueda llegar a ser una sociedad ni cuán rica o poderosa pueda llegar a ser una sociedad ni cuán famosa, rica o exitosa pueda llegar a ser una persona; nada ni nadie encontrará sosiego sino hasta descansar en Dios. Ningún Estado o ninguna ley puede ser legítima si limita el libre ejercicio de esta búsqueda de Dios.

Sexta tesis: De acuerdo a la experiencia histórica existente hasta mediados del siglo XIII, cada uno de los tres grandes tipos de gobierno, la monarquía, la aristocracia y la democracia, tenía fallas tan graves que el "mejor régimen" digno de la persona humana parecía ser aquel que "combinara" los mejores elementos de los tres. Santo Tomás no inventó esta tipología sino que la tomó de Aristóteles y de Cicerón, Dándoles su propio fundamento y forma de exposición. Cada ser humano, dadas sus capacidades de responsabilidad personal, debe participar responsablemente en la formación de un régimen político digno. Los regímenes políticos obtienen su autoridad de la sabiduría práctica que ellos encarnan, una sabiduría en la que participa cada ciudadano. Así, la justicia de los regímenes medida por la razón humana. (En verdad, el hecho mismo del disenso explica por qué las tiranías, odiosas para muchos, no suelen tener larga duración).²¹ Para Aquino, este principio conduce a tres observaciones prácticas. El gobierno de un solo hombre fuerte es el mejor, pero se corrompe tan fácilmente derivando en tiranía, la peor forma de gobierno, que necesita de un control. Una aristocracia virtuosa puede controlar a un hombre fuerte y puede ayudar a mantenerlo, si no en la virtud, al menos en la búsqueda sabia del bien común por sobre el deseo de engrandecimiento personal. La legitimidad viene de la participación de todos los ciudadanos en elegir a su gobernante (y quizás en cambiarlo a intervalos regulares). En este punto es mejor dejar hablar a Santo Tomás por sí mismo:

Dos puntos deben observarse en relación a la constitución saludable de un Estado o nación. Uno es que todos deberían tener una

parte de responsabilidad en lo que concierne al gobierno: esto asegura la paz y hace posible que el acuerdo plazca a todos y sea mantenido por todos. El otro punto concierne al tipo de gobierno; en este acápite el mejor ordenamiento para un Estado o gobierno es que un solo hombre esté al mando, presidiendo con su autoridad sobre el resto, mientras que bajo él hay otros que tienen poderes administrativos, pero los gobernantes se deben a todos porque están elegidos por todos. Este es el mejor régimen, una buena combinación de los diferentes elementos de la monarquía puesto que hay un solo hombre a la cabeza; de la aristocracia, puesto que hay muchos que tienen responsabilidades; y de la democracia, puesto que los gobernantes son elegidos desde y por el pueblo.²²

Antes de terminar, permítanme resumir nuevamente las seis tesis:

- La civilización es una conversación razonada;
- El ser humano es libre porque puede elegir y escoger;
- Las instituciones políticas civilizadas respetan la reflexión y la elección;
- La verdadera libertad es la libertad ordenada;
- Los humanos son personas autodeterminadas, no simples individuos (miembros de un grupo);
- Para protegerse de los abusos, el régimen más digno de la persona humana es aquel que combina elementos de todos los regímenes conocidos (La monarquía, la aristocracia y la democracia).

4. Un Whig en los principios, no en los detalles institucionales

Estas seis tesis de Santo Tomás (a las cuales se podrían añadir muchas otras y con más detalle) parecerían justificar que Lord Acton y Friedrich von Hayek se inclinasen a llamarle "el primer Whig". Cada una de esas tesis tiene su eco en la historia posterior y a sus vez indican que todavía hay mucho trabajo por hacer. Dicho trabajo incluye esfuerzos filosóficos (y teológicos) para esclarecer los fundamentos intelectuales de las sociedades libres de hoy. También implica mucho trabajo práctico para configurar instituciones sociales de manera tal que dichos principios puedan impregnarlas poderosamente, haciéndolas más humanas, razonables y autocorrectivas.

Sin embargo, en el curso real de la historia de Occidente, en los grandes experimentos históricos que condujeron a nuestras sociedades liberales modernas, se rompieron los lazos intelectuales directos con estas seis tesis de Tomás. Aquino no fue muy leído —si es que fue leído— por Hobbes, Montesquieu, Locke, Rousseau y otros que tuvieron un papel tan importante en el escenario histórico de la filosofía política durante los tres últimos siglos. Esta ruptura ha tenido muchas consecuencias nocivas para esta cultura. En primer lugar, el proyecto

ético de la ilustración está actualmente en ruinas.²³ Por otra parte, la división entre filosofía secular y religión ha dejado a la mayoría de los fieles practicantes en el desamparo y ha aislado a los académicos e intelectuales.²⁴ Estas importantes grietas en nuestra cultura no auguran nada bueno para nuestra integridad cultural.

Desde otro punto de vista, sin embargo, la actual "conciencia ecológica" exhibe todos los signos de una religión agnóstica. Como si fuésemos testigos de la muerte del Dios verdadero, la Madre Naturaleza ha sido elevada ahora al rango de ídolo... Ante ella se espera que se arrastren los pobres de este mundo, puesto que el crecimiento económico debe sacrificarse a sus altares.

Por lo demás, sería erróneo no considerar la brecha enorme que se abre entre la articulación de los principios tomistas básicos y el descubrimiento de instituciones que realmente encarnen estos principios en la práctica. Como el mismo Aquino lo hizo notar en su *Comentario a la Política de Aristóteles*

(I, lect. 1): "La ciencia práctica, a diferencia de la ciencia teórica, tiene por objeto actuar". Por esta razón Aquino incluye a la ciencia política entre las ciencias prácticas: "La comunidad política es un conjunto debatido y moldeado por la razón" (el énfasis es mío).²⁵ Este tipo de filosofía debe funcionar, y no solamente existe para ser admirada en ociosa elegancia.

Los *Whigs* modernos fueron más allá de Aquino y llevaron la filosofía política a la práctica. No fue Santo Tomás quien imaginó que los poderes Ejecutivo y Legislativo debieran estar limitados por una ley constitucional, interpretada por un poder judicial independiente. Tampoco fue él quien imaginó métodos prácticos para reconciliar "energía en el Ejecutivo" con un Senado "aristocrático" y una Cámara de Representantes "democrática". Tampoco fue él quien pensó en la separación aún más fundamental de los "sistemas": el Estado limitado, flanqueado, por un lado, por un amplio sistema moral-cultural (compuesto por insti-

tuciones básicas tales como iglesias libres, prensa libre y asociaciones culturales libres de muchos tipos), y por el otro lado, por una economía libre.

Como advierte Thomas Gilby, Tomás de Aquino, en particular, nunca estudió historia económica, y esto implica una gran tarea pendiente para el pensamiento tomista. Tanto la experiencia histórica como su propio concepto de persona libre habían persuadido tempranamente a Tomás de la necesidad práctica de un régimen de propiedad privada. Pero su propio escepticismo respecto del dinero, el enriquecimiento y los mercados libres no hace de él un progenitor del capitalismo. En sus días, la mayor parte de la riqueza se adquiría como botín o conquista o favor de los

reyes y emperadores, y no a través del comercio, las manufacturas o los inventos. No vivió para ver la gran transformación económica de los tiempos modernos. De haberla visto, su estimación por la inteligencia práctica quizás habría sido aún más fuerte, percibiendo en ella la forma última del capitalismo.

Aún así, en lo que se refiere a la filosofía política, Tomás legitimó y honró lo que más tarde los *Whigs* asumirían como su vocación suprema. "La comunidad política", escribió Aquino, "es la construcción suprema de la razón", específicamente de la razón práctica: "Por tanto, la ciencia política debe ser el interés práctico principal y predominante, puesto que se ocupa del valor final y más completo en este mundo". La filosofía política "abarca toda la filosofía de la naturaleza humana".²⁶ Aquino piensa que la filosofía política es menos importante que el estudio de Dios, quien es el fin perseguido entre sombras por los ciudadanos y por la acción política. La filosofía política está bajo el juicio de Dios, y sin embargo, es la más noble de las búsquedas en el orden mundano presente. Tomás confirió a sus sucesores *Whigs*, así, un alto honor y confirmó su nobleza.

Si bien llamamos a Santo Tomás en propiedad "el primer *Whig*", sería incorrecto menospreciar la gran originalidad práctica de aquellos *Whigs* que apare-

Desde otro punto de vista, sin embargo, la actual "conciencia ecológica" exhibe todos los signos de una religión agnóstica. Como si fuésemos testigos de la muerte del Dios verdadero, la Madre Naturaleza ha sido elevada ahora al rango de ídolo... Ante ella se espera que se arrastren los pobres de este mundo, puesto que el crecimiento económico debe sacrificarse a sus altares.

cieron en la historia cuatro o cinco siglos después de su muerte. Tenían mucho que inventar y lograr con su propio esfuerzo. Así es que no hay que dar a Santo Tomás más crédito del que merece, ni tampoco menos. El ayudó a establecer, y a justificar en el mundo cristiano, los valores *Whigs* de la libertad y el progreso institucional. Honró altamente la vocación política. Mantuvo unidos conceptos que muchos pensadores posteriores a él trataron como dicotomías: por ejemplo, conceptos tales como libertad y orden, persona y comunidad, conocimiento sensorial e inteligencia, pasión y virtud, tradición y progreso, el bien y el mal en el hombre, naturaleza y gracia y fe e investigación. En cada una de estas materias puede que haya sido el más profundo pensador de la tradición *Whig*. Al tratar de ahondar en las formulaciones intelectuales de esa tradición y, en particular, de establecer un puente entre las modalidades filosóficas y religiosas para tratar el tema de la libertad, no estaría mal comenzar con ciertas posiciones originales que están en Santo Tomás. La libertad, la tradición, el progreso institucional; estos tres principios *Whig* descansan en formulaciones importantes de su obra.

5. Hacia el futuro

En realidad, varios de los conceptos básicos de Santo Tomás reviven con fuerza hoy y es posible que adquieran aún mayor influencia en el futuro. James Q. Wilson ha hecho notar que uno de los más grandes acontecimientos intelectuales de los últimos veinte años ha sido el resurgimiento del concepto de "carácter".²⁷ Lo mismo puede decirse de aquellas virtudes que para Tomás y Aristóteles eran las principales salvaguardas de la libertad humana en la práctica, y que aparecen en ese sentido en los trabajos de Alasdair MacIntyre, Stanley Hauerwas y James Gustafson.²⁸ De hecho, parecería que la libertad humana es poco más que una nube de capricho, deseo e inclinación que la razón reflexiva debe iluminar como la llama de la Estatua de la Libertad, si se la disocia del ejercicio de la virtud y el carácter.

En segundo lugar, en la medida en que las aproximadamente 165 naciones de este planeta se hacen cada vez más "interdependientes", el muy publicitado "relativismo cultural" de las últimas generaciones se acerca cada vez más a normas morales universales y planetarias. Si es inmoral practicar la tortura en Argentina, entonces también lo es en Uganda, en Siria y en la República Popular China. Si los ciudada-

nos de Hungría y Polonia reclaman sus "derechos inalienables" y rompen el monopolio del poder del Partido Comunista, entonces también las naciones bálticas, Ucrania, Armenia y otras repúblicas tienen derecho a hacer lo mismo. De este modo, los horribles abusos contra la persona humana ocurridos durante el siglo XX han llevado al surgimiento gradual de una condena virtualmente universal de ciertas prácticas.

Estas condenas pueden carecer por ahora de efecto práctico, a falta de sistemas regulares y rutinarios que obliguen a los estándares de conducta proclamados. Sin embargo, los principios de lo que podría llamarse una ley natural universal obligatoria para todos los miembros de la especie (les agrade o no) parece estar suscitando un tenue pero seguro consenso. Quizás, y como confirmando a Tomás de Aquino, a Aristóteles y a Cicerón, no parece aventurado afirmar que están emergiendo —en espera de aparecer bosquejados en la conciencia humana como instituciones que funcionan— los rasgos básicos de lo que un día puede ser reconocido como la ley natural de una especie que respeta sus propias capacidades para una libertad ordenada.

En tercer lugar, desde un cierto punto de vista, la así llamada "crisis ecológica" parece haber moderado la arrogante pretensión de la Ilustración de que "el conocimiento es poder", o mejor dicho "meramente" poder. En primer lugar, el conocimiento es verdad. Es un respeto informado por la realidad y, sobre todo, por la interacción entre el sujeto cognoscente y lo conocido. A través del conocimiento, el alma humana está llamada a "no distanciarse de todas las cosas" como un observador separado y como un deseo de poder, sino a "hacerse una con todas las cosas" y a vivir en este mundo con ese conocimiento ordenado que es la sabiduría. La "crisis del medio ambiente" reclama un nuevo modo de relacionar el saber y el poder, el que se asemeja más al de algunos de los antiguos y menos al de los racionalistas modernos. Pero esto no significa tener menos conocimiento, sino más: no es un llamado a la irracionalidad y la nostalgia, sino a un ordenamiento más profundo y más sabio de los asuntos humanos.

Desde otro punto de vista, sin embargo, la actual "conciencia ecológica" exhibe todos los signos de una religión agnóstica. Como si hubiésemos sido testigos de la muerte del Dios verdadero, la Madre Naturaleza ha sido elevada ahora al rango de ídolo.

A ella le rinden culto sus calculadores sacerdotes, los gurús del desconsuelo. Ante ella se espera que se arrastren los pobres de este mundo, puesto que el crecimiento económico debe sacrificarse ante sus altares.²⁹ Por otra parte, esta Madre Naturaleza aparece ahora embellecida y maquillada. Se olvida que a lo largo de la historia ha constituido una amenaza implacable a la vida humana a través de terremotos y huracanes, plagas y sequías, vientos pestilentes y aguas envenenadas. Esta diosa del nuevo fundamentalismo ha cobrado miles de vidas en el momento del parto, borrado ciudades enteras con la viruela, introducido la temida solitaria en los vientres de los niños en la selva, y durante la mayor parte de la historia humana ha destrozado sin compasión vidas con su guadaña, manteniendo el promedio de vida bajo los 18 años. Frente a este nuevo fundamentalismo, la tarea de los *Whigs* es, como siempre lo ha sido, defender la libertad, aprender del ensayo y del error y realizar sólidos progresos institucionales.

Después de todo, la temprana Edad Media se inició bajo un signo de amenaza y de condenación, y el

papel del primer *Whig* fue calmar las pasiones febriles. Como lo hace notar Thomas Gilby: "La iconografía muestra a Santo Tomás calmo y tranquilo, con un libro sobre sus rodillas, sus dedos mostrándonos algo; no está proclamando, denunciando o retorciendo sus manos. Estaba singularmente libre de la queja del predicador que vive en tiempos difíciles".³⁰

La tarea de los *Whigs* en la historia no ha terminado en absoluto. Nunca terminará la construcción de instituciones dignas de hombres y de mujeres libres —una construcción que es soberana entre las ciencias prácticas. Santo Tomás no estaba equivocado cuando pensaba, en el siglo XIII, que la peregrinación humana es una aventura con mucho que hacer por delante. Y tampoco lo estaremos nosotros. "La persona es aquello que es más noble en la naturaleza", escribió Santo Tomás.³¹ Y Jacques Maritain glosa aun otro de sus textos: "Por su libertad, la persona humana trasciende a las estrellas y a todo el mundo natural".³² Estos son sentimientos *Whig*, dignos de mantener y transmitir de una generación a otra.

Notas

- 1 Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago). University of Chicago Press, 1978) p.457, n.4.
- 2 Thomas Aquinas, *An Essay on Christian Philosophy*, trad. reverendo padre Edward H. Flannery (Nueva York: Philosophical Library, 1955), pp. 20, 21-22.
- 3 Cf Jacques Maritain, *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom*, trad. Josef W. Evans (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973).
- 4 Acton cita un texto que atribuye a Tomás de Aquino y agrega el siguiente comentario:
"Un rey que no es fiel a su deber pierde su derecho a exigir obediencia. Deponerlo no es rebelión, pues él mismo es un rebelde a quien la nación tiene derecho de derrocar. Pero es mejor reducir su poder para que no pueda abusar de él. Para este propósito, toda la nación debería tener una participación en el gobierno; la Constitución debería combinar una monarquía limitada y electiva con una aristocracia meritosa y con un elemento democrático, de manera tal que admita a todas las clases al poder mediante la elección popular. Ningún gobierno tiene el derecho a cobrar impuestos más allá del límite determinado por el pueblo. Toda autoridad política deriva del sufragio popular y todas las leyes deben ser hechas por el pueblo para sus represen-

tantes. No habrá seguridad para nosotros en tanto dependamos de la voluntad de otro hombre". Este lenguaje, que contiene la más temprana exposición de la teoría *Whig* acerca de la revolución, está tomada de la obra de Santo Tomás de Aquino, de quien Lord Bacon dijo que tenía el corazón más grande de todos los teólogos. Y vale la pena hacer notar que Tomás escribió al mismo tiempo que Simón de Montfort convocaba a los Comunes; y que la política del fraile napolitano se adelantó en varios siglos a la del estadista inglés. ("The History of Freedom in Christianity", en Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*, selección con una nueva introducción de Gertrude Himmelfarb (Nueva York: Meridian Books, 1955).

- 5 Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, *Federalist* 10, *The Federalist*, con una introducción, una tabla de materias y un índice de ideas elaborados por Clinton Rossiter (Nueva York: New American Library of World Literature, 1961), p.81; véase la referencia a "Utopian Speculations", *Federalist* 6.
- 6 Véase el ensayo de Hayek "Why I Am Not a Conservative" en *The Constitution of Liberty*, pp 397-411.
- 7 A propósito de la Declaración de Independencia, Jefferson escribía: "En relación a nuestros derechos y a los actos del gobierno británico que contravienen esos

- derechos, había una sola opinión a este lado del Atlántico. Todos los *whigs* americanos tenían el mismo pensamiento al respecto". (Carta a Henry Lee, 5 de mayo de 1825 en *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, editado por Adrienne Koch y William Peden, Nueva York: Modern Library, 1972 p. 710). Véase también Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 409.
- ⁸ *Federalist* 14. Véase también la observación de Hamilton en el sentido de que "la experiencia es la guía menos falible de las opiniones humanas", *Federalist*, 6.
- ⁹ Thomas Gilby, citado por John Courtney Murray, en *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Propositions*, (Nueva York: Sheed and Ward, 1960), p. 6.
- ¹⁰ *Saint Thomas Aquinas: Philosophic Texts*, selección y traducción de Thomas Gilby (Nueva York: Oxford University Press, 1960), p. 370 (*Commentary, I Politics*, lect. I) y p. 356 (III *Contra Gentiles*, III-16). Sobre la necesidad de colaboración entre las creaturas razonables, Tomás escribe:
"El hombre... tiene un conocimiento natural de las cosas que son esenciales para su vida sólo de un modo general, en tanto que puede alcanzar conocimiento de las cosas particulares necesarias para la vida humana razonando a partir de los principios naturales. Pero no es posible a un hombre llegar al conocimiento de todas estas cosas por su propia razón individual. Es, portanto, necesario para el hombre vivir en una multitud para que así cada uno pueda ayudar a sus compañeros, y distintos hombres puedan ocuparse de hacer, mediante la razón, distintos descubrimientos —uno por ejemplo, en medicina, uno en esto y otro en otro campo". Saint Thomas Aquinas, *On Kingship* trad. Gerald B Phelan, revisado, introducción y notas por I. Th. Eschmann, O.P., Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949, p. 5.
- ¹¹ El punto puede ser ilustrado por el lugar que Santo Tomás da a la razón en su exposición sobre el derecho. La ley no es en primer lugar compulsiva porque: "Es algo que pertenece a la razón. Aunque ésta recibe su impulso de la voluntad, y puesto que sus medios están ordenados por los fines deseados, la voluntad de lo que se ordena debe estar regulada por la razón para tener la fuerza de la ley: esta racionalidad debe aparecer en el *dictum* de que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley; de otro modo sería ilegalidad y no ley." (Cf. *Philosophic Texts*, p. 354 (*Summa Theologica* 1a-2ae. xc, l.c. y ad 3).)
- ¹² Tomás resume así su posición: "Consideradas en sí mismas como movimientos del apetito sensorial y no racional, las pasiones no son buenas ni malas, puesto que la moral depende de la razón. Están cubiertas por la moral en la medida que están sujetas al gobierno de la razón y de la voluntad" (*Philosophical Texts*, p. 296, *Summa Theologica*, 1a-2ae xxiv.1).
- ¹³ Aquino escribe:
"Por naturaleza todos los hombres son iguales con respecto a la libertad, pero no en otros dones. Un hombre

no está subordinado a otro como si fuera un instrumento de uso. 'En forma similar', al pecar, el hombre cae del nivel de la razón y en esa medida pierde la dignidad de la persona humana libre interiormente y existente por su propio derecho. Cae en la condición esclavizada de las bestias". (*Philosophical Texts*, p. 385, 389 (*Commentary, II Sentences*, XLIV i.3, ad 1 y *Summa Theologica*, 2a-2ae. lxiv.2, ad 3).

"El fin que es propio de una multitud de hombres libres es distinto del de una multitud de esclavos, porque el hombre libre es aquel que existe por su propio derecho, mientras que el esclavo, en cuanto tal, existe para otro. Por lo tanto, si el gobierno conduce a una multitud de hombres libres hacia su bien común, ese gobierno será bueno y justo, como conviene a los hombres libres". (*On Kingship*, p. 177).

- ¹⁴ *Philosophic Texts*, pp 355-56 (*Contra Gentiles*, III-16).
- ¹⁵ A propósito de la base consensual del gobierno político, véase la afirmación de Tomás: "el gobierno de los tiranos... no puede durar largo tiempo porque es odioso para la multitud, y lo que está en contra de los deseos de la multitud no puede preservarse en el tiempo". (*On Kingship*, p. 194).
- ¹⁶ Santo Tomás escribe: "Si el tener un rey pertenece al derecho de una determinada multitud, no es injusto que el rey sea depuesto o que su poder sea reducido por esa misma multitud, si él, haciéndose tirano, abusa del poder real". (Ibidem, p. 27).
- ¹⁷ "La virtud —escribe Tomás —es un buen hábito"; y también "La virtud de los apetitos emocionales es su conformidad habitual con la razón" (*Philosophical Texts*, pp. 301-308 (*Summa Theologica* 1a-2ae. lv. 3 e ibidem., 1a-2ae. l vi. 4)).
- ¹⁸ *Philosophic Texts*, p. 390 (III *Contra Gentiles*, 80).
- ¹⁹ *Philosophic Texts*, p. 392 (*Summa Theologica*, 1a. xxix. 2).
- ²⁰ *Philosophic Texts*, pp. 356-7 (III *Contra Gentiles*, III-16).
- ²¹ "Aquellos que son gobernados por el miedo se levantarán en contra de sus gobernantes si existe alguna vez la oportunidad de hacerlo impunemente, y se rebelarán contra ellos más furiosamente mientras hayan estado más sometidos contra su voluntad y sólo por temor, así como el agua contenida bajo presión fluye con mayor ímpetu cuando encuentra una salida (...) Por eso, el gobierno de un tirano no puede ser de larga duración". (*On Kingship*, p. 47).
- ²² *Philosophic Texts*, p. 382 (*Summa Theologica*, 1a-2ae. cv. 1).
- ²³ Véase Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981).
- ²⁴ Véase William J. Abraham, "Oh God, Poor God: The State of Contemporary Theology", en *American Scholar* (otoño, 1989). Glenn Tinder ha sugerido un camino para soldar esta ruptura en nuestra vida pública en "Can We Be Good Without God?" en *Atlantic Monthly*, vol. 264, Nº 6 (diciembre, 1989), pp. 69-85.
- ²⁵ *Commentary, I Politics*, lect. 1.
- ²⁶ *Commentary, I Politics*, lect. 1.

27 Cf. James Q. Wilson, "The Rediscovery of Character", en *Public Interest*, vol. 81 (otoño, 1985).

28 Cf. MacIntyre, *After Virtue*; Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue* (South Bend, Ind.: Fides/Claretian, 1974); y del mismo autor, *A community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981); y James M. Gustafson, *Christ and the Moral Life* (Nueva York: Harper and Row, 1968).

29 Cf. Joel Schwartz, "The Rights of Nature and the Death of God", *Public Interest*, N° 97 (otoño, 1989), pp. 3-14.

30 Thomas Gilby, *The political Thought of Thomas Aquinas* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p. 102.

31 *Philosophic Texts*, p. 392 (*Summa Theologica*, la. xxix. 2).

32 Jacques Maritain, *The Person and the Common Good* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), p. 20.



Hugo Palma. *Emigrante*, óleo sobre tela 90 cms x 1 mt.

Vidas paralelas: Lucas Alamán y el Doctor Mora

Enrique Krauze**

Para Alejandro Rossi

Destinos criollos

“La historia de México desde 1822 —escribió Lucas Alamán a mediados del siglo XIX— pudiera llamarse con propiedad la historia de las revoluciones de Santa Anna... Su nombre hace el primer papel en todos los sucesos políticos del país, y la suerte de éste ha venido a enlazarse con la suya”. No exageraba, pero en aquel paisaje de revoluciones, caos, pronunciamientos, juego, dispendios cortesanos, fiestas y *Te Deums*, había también otra biografía significativa, aunque por el momento impotente: una *biografía del saber*. La representaban los principales hombres de ideas en la primera mitad del siglo XIX, los fundadores de los “partidos históricos” mexicanos, el liberal y el conservador: José María Luis Mora y Lucas Alamán.

Criollos ambos, nacidos en fechas cercanas (1794, 1792) en el estado de Guanajuato, sus familias habían padecido severamente la violencia de la revolución de Hidalgo. Mora había estudiado en el antiguo Colegio de los Jesuitas en San Ildefonso y tomado las órdenes sagradas en 1819. Alamán, hijo de una familia más próspera había estudiado en el Real Colegio de Minas de México y hecho profusos viajes científicos y técnicos por Europa. Mora, hombre de libros, mostró un talento extraordinario en cuestiones teológicas, pero ciertos atropellos tempranos que sufrió en la academia y la burocracia eclesiásticas lo predispusieron a tomar distancia de ellas y, con el tiempo, a extender su crítica a las tradiciones políticas, económicas e intelectuales que el clero representaba. Alamán era ante todo un hombre de acción, un empresario minero con nociones precisas sobre la riqueza real y potencial del país, pero era también un hombre de convicciones religiosas con nociones fir-

*Tomado, con autorización, de *Vuelta*, número 191, octubre de 1992.

**Destacado intelectual mexicano, subdirector de la Revista *Vuelta*.

mes sobre la riqueza espiritual de México. Ambas facetas lo indujeron muy pronto a resentir que el nuevo país se apartara cada vez más de sus tradiciones. Mora pensaba en el futuro como en un proceso de liberación. Alamán como en uno de preservación. Ambos nacieron para la vida pública en el momento en que México nacía: 1821.

Alamán fungía entonces como uno de los representantes novohispanos que abogaron por la independencia ante las Cortes españolas. De vuelta a México, en 1823, vivió un episodio que lo marcó. El mismo día de septiembre en que se exhumaban los restos de los caudillos de la Independencia para depositarlos en una bóveda de la Catedral, se incitó al pueblo a “violiar el sepulcro de Cortés en el Hospital de Jesús y quemar sus huesos, echando sus cenizas al viento”. Alamán mandó entonces “deshacer en el espacio de una noche el sepulcro”, poniendo en lugar seguro los huesos del Conquistador. Con la misma eficacia salvó la estatua ecuestre de Carlos IV que iba a ser destruida como símbolo de la opresión colonial.

Desde su llegada, Alamán alternaría sus labores de empresario con una intermitente trayectoria de servicio público, orientada ante todo al fomento de la economía mexicana, a la defensa diplomática del territorio nacional y a la preservación del patrimonio cultural del país. Como empresario, además de compañías mineras, fundó la primera ferrería de México y varias fábricas en las que no siempre tuvo éxito: de hilados y tejidos, cristales planos y huecos, loza para porcelana, paños de lana. Era, además, un activísimo hacendado. Como ministro de diversas y fugaces administraciones, sobre todo la primera del presidente Anastasio Bustamante (1830-1832), procuró rehabilitar el crédito exterior del país, concluyó el tratado de límites con los Estados Unidos, promovió la colonización mexicana en Texas para contrarrestar la creciente influencia de los norteamericanos, previó

con toda claridad que Estados Unidos "arrebataría aquel terreno", organizó efímeramente la hacienda pública y fundó el Banco de Avío.

Como defensor del patrimonio cultural, propuso formar una "carta geográfica general de la República", creó el Museo de Historia Natural y el Archivo General de la Nación. Desde 1826 fungía, significativamente, como apoderado en México del duque de Terranova y Monteleone, descendiente y heredero de Hernán Cortés, que vivía en Italia. Alamán administraba sus bienes y sus haciendas, y echó a andar de nueva cuenta el Hospital de Jesús, primera institución de beneficencia del país y propiedad histórica del Conquistador. El tiempo y los azares de la política lo volverían ideólogo, periodista y, a la postre, en la última década de su vida, historiador; justo las mismas vocaciones que, en ese orden, abrazaría Mora.

A los pocos días de proclamada la independencia, Mora fungía como redactor de un *Semanario político literario*. Su primer artículo comenzaba con la palabra clave:

Libre ya la América del pesado yugo que la oprimió por trescientos años, debe empeñarse en recompensar el mérito de los ilustres caudillos que la han conducido a la libertad y proporcionarse un gobierno sabio y justo.

En subsecuentes periódicos y revistas, en artículos y ensayos, en propuestas legislativas, discursos y vastas obras de historiografía, en México o en el exilio de París y Londres, donde vivió desde 1834 hasta su muerte en 1850, Mora se dedicaría, primero, a proponer para México los elementos de "un gobierno sabio y justo" que ante todo respetara la libertad y la seguridad de los individuos y, más tarde, a tratar de entender, a través de su obra histórica (la más importante, *México y sus revoluciones*, se publicó incompleta en París, 1836), las causas de la desdicha política mexicana. Por su parte, Alamán permanecería el resto de su vida en México, muchas veces perseguido o en un exilio interno. Su propósito intelectual, hasta el día de su muerte en 1853, sería, punto por punto, idéntico al de Mora.

Lecciones de Francia

Una frase de Montesquieu guiaba los ensayos que el teólogo liberal escribió entre 1822 y 1830: "Las lecciones del pasado entre hombres que han sufrido males precaven los desórdenes del porvenir". Según Mora, el pasado aleccionador por excelencia para un

país como México, que acababa de vivir una gran revolución, era, naturalmente, la Revolución Francesa: "bajo un aspecto ha sido un manantial de errores y desgracias y bajo otro una antorcha luminosa y un principio de felicidad para todos los pueblos". Como observador de la vida nacional (*El Observador* se llamó, en efecto, una de sus revistas) le interesaba menos cantar las glorias libertarias de Francia que aprender de sus errores. Había un "curso natural" en todas las revoluciones, y la de Francia era el ejemplo perfecto. Un movimiento general del espíritu, un giro en las opiniones, una incomodidad generalizada, un cansancio difuso con el orden actual había sido su punto de partida. Más tarde, las "teorías abstractas" de los filósofos especulativos del siglo XVIII — Rousseau, Diderot — habían plantado la semilla de un *idealismo* que prometía la "renovación completa de la sociedad". A la impaciencia por cumplir de inmediato aquella promesa, había seguido "el incendio general" y con él la aparición del "hombre en su natural ferocidad". Antes de que viniesen "los saludables desengaños", el pueblo francés había tenido que pasar por "toda la serie de calamidades" que trae consigo el idealismo:

La idea de una renovación completa los lisonjea lejos de arredrarlos; el proyecto les parece fácil y feliz y seguro el resultado... en poco tiempo la destrucción es total y nada escapa al ardor de demoler. A nadie se le ocurre que el trastornar las leyes y hábitos de un pueblo, el descomponer todos sus muelles... es quitarle todos los medios de resistencia contra la opresión... Cuando los hombres piden a gritos descompasados la libertad sin asociar ninguna idea fija a esta palabra, no hacen otra cosa que preparar el camino al despotismo.

Siguiendo las ideas de Benjamín Constant, Mora postulaba una necesaria continuidad entre la etapa violenta de la Revolución Francesa y su desenlace dictatorial. En el altar de una libertad abstracta, Marat, Robespierre y los demás "famosos antropófagos" habían sacrificado las libertades concretas del pueblo francés y preparado el ascenso de Napoléon. En ese desenlace estaba la mayor lección práctica que México debía extraer de aquel libro abierto de historia. "¡Pueblos y estados que componéis la Federación mexicana, escarmentad en la Francia!":

Nada más importante para una nación que ha adoptado el sistema republicano inmediatamente después de haber salido de un régimen despótico y conquistado su libertad por la fuerza de las armas, que disminuir los motivos reales o aparentes que puedan acumular una gran masa de autoridad y poder en manos de un solo hombre... el amor al poder, innato en el hombre y siempre progresivo en el gobierno, es mucho más temible en las repúblicas que en las monarquías.

El peligro histórico para México estaba en la aparición —luego de la fugaz experiencia de Iturbide— de un Bonaparte mexicano que tras de un fantasma de representación nacional y bajo apariencias y formas liberales, avanzando gradualmente, fingiendo conspiraciones, exaltara el ánimo público con promesas y adulaciones hasta volverlo su esclavo y anular las libertades cívicas. “El peligro no está —sostenía Mora, dentro del más puro espíritu liberal— en el depositario del poder, sino en el poder mismo”. Los pueblos de Hispanoamérica —argumentaba en 1827, refiriéndose también a Bolívar— “no han peleado precisamente por la independencia sino por la libertad, no para variar de señor sino por sacudir la servidumbre, y muy poco habrían adelantado con deshacerse de un extraño si habían de caer bajo el poder de un señor doméstico”.

Para prevenir, a juicio de Mora, el advenimiento de un Bonaparte mexicano —en 1827, Santa Anna era apenas un esbozo de lo que sería después— no había mejor camino que seguir al pie de la letra los preceptos del liberalismo constitucional. México debería llegar a ser, en la práctica, lo que ya era en la Constitución: una república, representativa, federal. Por desgracia, pensaba Mora al finalizar la primera década de vida independiente, las semejanzas entre la República Mexicana y su modelo norteamericano eran sólo formales. Se había prevenido hasta entonces la tiranía del Ejecutivo, pero se consentía la tiranía del Legislativo (“número pequeño de facciosos charlatanes y atrevidos que a fuerza de gritos sediciosos y amenazas arrancan de la representación nacional todo lo que conviene a sus miras”). Tanto en el ámbito federal como en los estados, el Poder Ejecutivo y las funciones de la justicia se veían continuamente atropelladas y adulteradas por congresos elegidos de manera espuria. En las elecciones, se practicaban “fraudes no disimulados”. La frecuencia con que se emitían fallos judiciales contra escritos “subversivos y sediciosos” nulificaba de hecho la libertad clave, la libertad de opinar. Más en la tradición hispánica que en la anglosajona, Mora daba una gran importancia a la libertad de los municipios: “serán el primer motor de la prosperidad pública”. Pero este ideal, lo mismo que todo el régimen representativo en México, seguía siendo “inestable e insubstancial”. La razón:

Tener el aparato y las formas exteriores de un Gobierno libre y constitucional sin la realidad de sus principios y garantías es lo que nos ha perdido. Todavía no hemos hecho ensayo alguno, ni de federación, ni del sistema representativo... ¿cómo podemos asegurar que no nos conviene?

Lucas Alamán pasaría a la historia del pensamiento mexicano como el rival de Mora, el prototipo del conservadurismo. Lo cierto es que antes de 1833 —cuando, inspirado por Mora, el gobierno liberal del vicepresidente Valentín Gómez Farías atacó por primera vez los privilegios corporativos del clero y la milicia— los juicios históricos de ambos mostraban sorprendentes coincidencias. También para Alamán Francia era un libro abierto de experiencias históricas, no sólo un compendio de errores sino, literalmente, de “horrores”. La fuente ideológica de Mora era Benjamín Constant, la fuente ideológica de Alamán era la fuente de Constant: Edmund Burke, “el hombre que ha sabido penetrar mejor la tendencia y efectos de nuestra época”. Guiado por sus *Reflections on the Revolution in France* (1790), Alamán transfirió el peculiar liberalismo conservador de Burke a las remotas tierras de México.

Como Burke, Constant y Mora, Alamán detestaba los “extravíos metafísicos” de los filósofos del siglo XVIII. A semejanza de Mora, Alamán reprobaba la “monstruosa acumulación de poder” que la Constitución de 1824 había otorgado a los cuerpos legislativos pasando “de la tiranía de uno a la tiranía infinitamente más insoportable de muchos”. Igual que Mora, Alamán lamentaba la farsa en que se habían convertido las elecciones, con sus listas adulteradas y sus mayorías facciosas. Desconfiaba igualmente del sufragio universal en un pueblo casi enteramente pobre y analfabeto. Su recomendación, similar a la de Mora, era la misma que anotaba Burke en sus *Reflections*: restricción del voto a los propietarios ilustrados. Como Mora, en fin, lamentaba la distancia entre la letra y la práctica del sistema republicano y federal que México había adoptado.

Pero, a diferencia de Mora, Alamán consideraba que la causa de los males residía justamente en la legislación adoptada, por ser contraria a los usos y costumbres de la nación. La solución estaba en “acomodar las instituciones políticas al estado de cosas y no pretender que las cosas se amolden a las instituciones”. En el fondo del pensamiento de Alamán estaba la premisa fundamental de Burke contra la Revolución Francesa:

En el orden civil, más que en el natural, todo es graduado, porque el orden civil no es más que el orden natural modificado, por causas todavía de más lento efecto como son la religión, la moral y la ilustración: nunca vemos a la naturaleza obrar por movimientos repentinos; lo único que en ella es momentáneo son los terremotos y esos no son medios de creación sino de ruina.

En opinión de Alamán, México había *forzado su naturaleza histórica*. A diferencia de los Estados Unidos, que habían optado por continuar los usos y costumbres habituales de Nueva Inglaterra, México “había destruido todo cuanto existía anteriormente”. La solución de Alamán, inversa a la de Mora, era desechar por impracticable el sistema federal y republicano, y comenzar por fortalecer al Poder Ejecutivo:

Si alguna vez los mejicanos fatigados de los males de la anarquía que han de ir cada día en aumento pensaren seriamente en remediarlos, el primer paso que deben dar es vigorizar al gobierno, hacer que haya energía y fuerza allí donde no hay más que languidez y debilidad.

Ni Mora era un anarquista *avant la lettre* ni Alamán era partidario de una dictadura, ni siquiera de una monarquía. Ambos creían en “los adelantos de los tiempos”, la libertad y el orden, pero con diverso acento. Históricamente, este acento sería decisivo: los puso frente a frente en vida y fue el germen de la encarnizada discordia civil que años después, ya muertos Mora y Alamán, protagonizarían sus discípulos ideológicos: los liberales y los conservadores.

Visiones de México

Si la lectura de la historia de Francia los vinculaba claramente, la comprensión de la historia de México no los separaba demasiado. Sobre la historia colonial tenían divergencias, pero menos marcadas de lo que la imagen pública pretendía. En el concepto de Alamán, México no había nacido en 1810 sino en 1521. Del pasado anterior a 1810 no había que huir: había que serle fiel, atesorarlo y, en cierto sentido, recobrarlo. “México —escribió Alamán— es un país en que todo cuanto existe trae su origen en aquella prodigiosa conquista... la conquista es el medio con que se estableció la civilización y la religión en este país y don Hernando Cortés fue el hombre extraordinario que la Providencia destinó para cumplir estos objetos”. El propósito declarado que Alamán buscó al escribir sus *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana desde la conquista a la independencia* (1844) fue “variar completamente el concepto que se tenía a fuerza de declaraciones revolucionarias sobre la conquista, dominación española y el modo en que se hizo la independencia”. Más tarde, habría de ampliar su plan original y consideraría necesario estudiar no sólo a Nueva España sino a la propia España porque de ella procede:

...la lengua que hablamos, la religión que profesamos, todos el orden de administración civil y religioso que por tantos años duró

y aún en gran parte se conserva; nuestra legislación y todos nuestros usos y costumbres, razón para dar a conocer el principio que todo esto tuvo, para apreciar nuestro origen, y examinar el nacimiento, progreso, grandeza y decadencia de la nación de que hemos hecho parte, para poder entender nuestra propia historia, y para aprovechar las lecciones que nos presentan tan grandes sucesos, tantos errores, y al mismo tiempo tantos ejemplos de sabiduría y tan profundos conocimientos en el arte de gobernar, a que se debió el alto grado de riqueza y prosperidad a que este país llegó.

Mora, por supuesto, carecía por completo de esa vena nostálgica de Alamán y no creía que el pasado colonial encerrase un cúmulo tal de tesoros y lecciones. Lo consideraba, al menos en el período de los Habsburgo, francamente “teocrático”. No obstante, la vindicación que hace de la raíz hispánica en *México y sus revoluciones*, no es muy distinta de la de Alamán, y menos aún su opinión sobre Hernán Cortés: “El nombre de México está íntimamente enlazado con la memoria de Hernán Cortés... mientras él exista no podrá perecer aquella”. El reconocimiento del pasado colonial se vuelve aún más convergente en el período de los Borbones, al que Mora y Alamán admiraban, ante todo, en su aspecto económico.

Aplicadas al pensamiento económico y referidas a Alamán y Mora, las palabras “liberal” y “conservador” casi no tienen sentido. Pragmáticamente, Alamán citaba a Adam Smith, aplicaba en algunos casos teorías librecambistas y combatía las viejas restricciones coloniales sobre inversión extranjera; pero al mismo tiempo, y sin contradicción, proponía la protección y el fomento a los ramos industriales que, a su juicio, lo requerían. El suyo era un “mercantilismo liberal”. En este ámbito, sus ideas eran muy similares a las que habían puesto en marcha Carlos III y sus asesores ilustrados, sobre todo dentro del territorio español. Mora, por su parte, desde una posición más doctrinaria, criticó el Banco de Avío de Alamán por convertir al gobierno en “un inspector general de manufacturas”. Con todo, admiraba a tal grado el pensamiento económico de la Ilustración que, como parte integral de sus obras, publicó una cuidadosa selección de los escritos de aquel gran obispo ilustrado de Michoacán, “persona irrecusable en materia de sus profundos conocimientos y diligentes investigaciones en la estadística eclesiástica financiera”: Manuel Abad y Queipo.

Quizá por haber presenciado en su natal Guanajuato la matanza atroz de españoles por las huestes de Hidalgo en 1810, Alamán había terminado por concebir la historia mexicana a partir de ese momento como

una caída: "Fatídico parece ser el 16 de septiembre para la nación mexicana... en esa fecha levantó Hidalgo en Dolores el estandarte de la revolución que, propagada rápidamente, fue causa de la desolación del país". Y agregaba: "¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!, grito de muerte y desolación que habiéndolo oído mil veces en los primeros años de mi juventud, después de tantos años, resuena todavía en mis oídos con un eco pavoroso". Su opinión sobre los héroes de la independencia en particular Hidalgo, a quien conocía personalmente, era francamente adversa:

Hidalgo, Allende y sus compañeros se lanzaron indiscriminadamente en una revolución que eran enteramente incapaces de dirigir... no hicieron otra cosa que llenar de males incalculables a su patria... habiendo sido desgraciado el resultado de su empresa, no pudieron cubrirlos y hacerlos olvidar con el triunfo, que muchas veces hace perder de vista los medios inicuos que han servido para obtenerlo.

Mora, por su parte, sostendría un punto de vista apenas distinto. La revolución de Hidalgo había sido:

...tan necesaria para la consecución de la independencia como pemiciosa y destructiva para el país. Los errores que ella propagó, las personas que tomaron parte o la dirigieron, su larga duración y los medios de que echó mano para obtener el triunfo, todo ha contribuido a la destrucción de un país que en tantos años como desde entonces han pasado, no ha podido aún reponerse de las inmensas pérdidas que sufrió.

En cuanto a la personalidad de Hidalgo, coincidía con Alamán:

Ligero hasta lo sumo, se abandonó entemamente a lo que diesen las circunstancias... jamás se tomó el trabajo, y acaso no lo reputó necesario, de calcular el resultado de sus operaciones ni estableció regla ninguna que les sistemase..."

Así como ambos señalaron la impremeditación de Hidalgo, ambos criticaron y documentaron hasta el detalle la crueldad de sus huestes. Mora, por ejemplo, refiere el modo en que Hidalgo consentía el saqueo y el asesinato de inocentes. Paralelamente, ambos admiraron a Morelos. La narración que consigna Alamán sobre el martirio de Morelos es casi conmovedora si se toma en cuenta el tono de olímpica objetividad que caracteriza buena parte de su *Historia de México*. Para Alamán, que apreciaba sobre todo su religiosidad, es decir, su lealtad a las tradiciones del pasado, Morelos es el enemigo equivocado pero de excepción, "el hombre más extraordinario que había producido la revolución de Nueva España". Inversamente, Mora realzaba su republicanismo, es decir, su visión del futuro, y lo

vindicó sobre todo por sus "superiores prendas morales".

Intelectuales frente al poder

Las relaciones de ambos con Santa Anna denotan, en cambio, una diferencia fundamental. En su *Revista política* publicada en el exilio, Mora culpó a Santa Anna de dirigir la reacción contra las reformas del año 33 y lo llamó el "Atila de la civilización mexicana":

...en medio de la absoluta incapacidad que (incluso él mismo) le reconoce todo el mundo para regir la sociedad, se sale con cuanto intenta en aquellas empresas que exigen atrevimiento y obstinación y terquedad... desea un cierto poder absoluto, pero... para ejercerlo en pequeñeces, y rehusa cargar con las molestias que trae consigo el despacho de los negocios.

Alamán, por su parte, tenía ideas encontradas sobre Santa Anna. Lo veía como un ser contradictorio, un "conjunto de buenas y malas cualidades". Colaboró algunas veces con Santa Anna (y al final de su vida lo haría decididamente) por un acto de realismo: a partir de su poder directo, incontestado, Santa Anna encarnaba para Alamán la única posibilidad de un gobierno "enérgico y fuerte".

En febrero de 1837, después de la derrota de Texas, desmintiendo rumores sobre su muerte en los Estados Unidos, Santa Anna regresaba a México y Alamán le enviaba una carta cuyo contenido prefiguraba ya, en embrión, el conflicto violento entre sus propias ideas conservadoras y las de Mora. Santa Anna debía cuidarse de los "patriotas":

Si usted les presta oídos, la nación podrá estar expuesta a nuevos sacudimientos, si usted los desprecia y continúa su confianza a quienes ni le han de engañar ni faltarle, las cosas continuarán tranquilamente por el feliz rumbo que han empezado a tomar y podremos por fin conseguir tener patria y gloriamos de ser mexicanos. Aquí no puede ya dudarse qué es lo que caracteriza a los partidos: la federación, la libertad, no son más que pretextos que ya nadie cree: por una parte están los hombres de propiedad y respetabilidad, el ejército y la gran mayoría de la población; por el otro unos cuantos aspirantes, que quieren progresar a costa de la nación...

Cuando Santa Anna recibe la carta de su admirado Alamán, está decidido a seguir sus consejos. Diez años después, en plena guerra contra los Estados Unidos, no dudaría en reestablecer su alianza, no menos extraña, con el mayor compañero ideológico de Mora, Valentín Gómez Farías. Lo que en el fondo ocurría era que antes de la mitad del siglo ninguno de

los “partidos históricos” estaba, en realidad, constituido como tal ni tenía fuerza política suficiente. Más aún, entre las rojas ideas de Mora y las blancas de Alamán había tal variedad de coloraciones —sobre todo en cuanto a los aspectos religiosos— que la coloración que prevalecía era decididamente rosa: la de “los moderados”.

Con el tiempo, los “partidos históricos” irían tomando forma. Del lado del “progreso” (como diría Mora) o de la “demagogia” (como diría Alamán), había ya abogados y otros profesionistas de clase media que provenían de los estados; los poderosos caciques de provincia, los “Santa Anna” de cada región, sobre todo los del norte, templados en las incesantes guerras contra los indios bárbaros, propendían a defender el federalismo y por tanto iban integrando, paulatinamente, el núcleo militar del futuro partido liberal. Del lado del “retroceso” (como diría Mora) o de la “respetabilidad” (como diría Alamán), junto con la mayoría de los propietarios, estaban los militares y el clero, deseosos de conservar sus fueros y privilegios, intactos desde tiempos coloniales. Pero en los años treinta y cuarenta, estos “partidos históricos” estaban todavía en proceso de formación. Muchos oscilaban de una tendencia a otra, o participaban de ambas. Otros radicalizaban sus posiciones: el liberal a ultranza Lorenzo de Zavala (traductor de Jeremy Bentham y, como Mora y Alamán, político, periodista, ideólogo e historiador) admiraba a tal grado a los Estados Unidos, recelaba en forma tal del pasado español (de joven, en el Seminario Conciliar de Mérida, había provocado un escándalo por negar la autoridad de Santo Tomás) y abominaba a tal grado —como buen yucateco— de los lejanos úcases de la capital, que había terminado por convertirse en fundador y vicepresidente de la República de Texas, perder la nacionalidad mexicana y pasar a la historia como un traidor. Por su parte, un diplomático campechano, José María Gutiérrez Estrada, recelaba en tal forma de los Estados Unidos y admiraba a tal grado el legado español (su esposa ostentaba uno de los pocos títulos nobiliarios de México), que llegó a proponer, en 1840, como “remedio de los males que aquejan a la república”, aquello que nadie se había atrevido desde el Plan de Iguala:

Que la Nación examinara si la forma monárquica, con un príncipe de estirpe real no sería más acomodada a las tradiciones, a las necesidades y a los intereses de un pueblo que desde su fundación fue gobernado monárquicamente. Si no variásemos de conducta —auguraba—, quizá no pasarán veinte años en que veamos

tremolar la bandera de las estrellas norteamericanas en nuestro Palacio Nacional.

Viables o no, todas esas propuestas intelectuales extremas, de federalismo o centralismo, de secesión o monarquía dependían de aquella “manifestación directa de la voluntad popular” que Santa Anna, en palabras de Alamán, encarnaba. Y éste, como sostenía Alamán, “proclamando hoy unos principios y favoreciendo mañana los opuestos; elevando a un partido para oprimirlo y anonadarlo (y) después levantar al contrario”, los tenía a todos “como en balanza”, es decir, impotentes, derrotados.

¿Reformar o preservar?

¿Cuál era la raíz psicológica del liberalismo en Mora? La misma que en muchos “patriotas” Formado en los colegios confesionales de la Colonia, el teólogo Mora era sobre todo sensible a las variadas formas de la opresión y el dominio: por eso buscaba la libertad. Para él, la reforma más importante era cultural y política: había que *liberar* a los mexicanos del colonialismo mental que los limitaba. Mora conocía de cerca los hábitos intelectuales de la Colonia y los creía opuestos al régimen de libertades cívicas y al “gobierno sabio y justo” que buscaba para el país. Sabía que “desde los primeros años se les infunde a los jóvenes el hábito de no ceder nunca a la razón ni a la evidencia por palmarias que sean las demostraciones... en nuestros colegios se hace punto de honor el no ceder nunca de lo que una vez se ha dicho”. El único camino para variar esta situación era propiciar un cambio radical en la educación y defender a toda costa la libertad primordial, la libertad de opinión. No había que temer el debate público de opiniones contrarias unas a otras: “Los que las sostienen son todos hijos de la patria... y como la nación sabe que el simple error no es delito, oye, admite y califica las opiniones más encontradas, pesándolas en la balanza de la razón”. Según Mora, el proyecto deseable para México estaba en la consolidación de las costumbres liberales, a sabiendas de que su arraigo sería difícil:

El pueblo mexicano ama y desea tenazmente la libertad, pero por ciertas contradicciones e inconsecuencias que se advierten en su carácter nacional está tenazmente adherido a instituciones y prácticas esencialmente incompatibles a ella.

El empresario Alamán se quejaba de que “su experiencia en los negocios” se calificara de “rutina y adhesión a añejas ideas”. No quería ni representaba

“la reacción de ningún género”. En 1846 declaró que era “conservador, por convencimiento y por carácter” y delineó con claridad lo que sería el cuerpo ideológico del Partido Conservador. No veía la necesidad de violentar aún más la naturaleza histórica del país. México no tenía por qué liberarse del pasado sino construir a partir de él. “Lo que a México conviene —prescribió Alamán, en definitiva—, es volver al sistema español ya que no a la dependencia de España, y no separarse de él sino lo estrictamente necesario y lentamente”. Había que renunciar a las “teorías lisonjeras, extravagantes” de los “codiciosos demagogos”, a las “vanas utopías”, los “delirios insensatos” del régimen republicano, aceptar que “nada ha creado la república, lo ha destruido todo”. La fidelidad al pasado suponía el establecimiento de un orden político que estuviese en consonancia con las viejas costumbres e instituciones mexicanas, con “el estado de nuestra civilización y nuestras luces”. Se requería un ejecutivo fuerte y bien asesorado por consejeros planificadores (idealmente, un monarca europeo que viniese sin ejército), una férrea centralización administrativa, la neutralización de los congresos legislativos con todo y su cauda partidaria (“El espíritu de partido mancha todo aquello que cae bajo su poder e influencia”), un poder judicial independiente y un ejército vigoroso. Al mismo tiempo, y sin contradicción, Alamán—no muy lejos aquí de Mora—abogaba por la libertad de los ayuntamientos, institución que hundía sus raíces en la historia española de tiempos anteriores a la Conquista. En el campo de las relaciones internacionales, la continuidad con el pasado significaba alejarse de los Estados Unidos y buscar afanosamente dos vínculos: la sombra protectora de la Europa católica y la solidaridad de la América Latina. Sólo en materia de economía la rama debía, en definitiva, apartarse del tronco. En este aspecto, Alamán combinó creativamente ideas de liberalismo económico con un franco apoyo estatal al fomento de la industria. “Un pueblo —escribió— debe tener en la mira tratar de no depender de otro para nada en lo que le es indispensable para subsistir”. Con este criterio, adelantándose un siglo a los tiempos de intervencionismo estatal típicos del siglo xx, Alamán convirtió al gobierno en el primer promotor industrial del país. Pero quizá su mayor apego a la tradición novohispana residía en el ámbito de la religión.

Queremos el sostén decoroso y digno del culto católico de nuestros padres, no esa amenaza continua con que amaga sus propiedades la anarquía. Hemos nacido en el seno de su Iglesia y no queremos ver las catedrales de nuestra religión convertidas en

templos de esas sectas que escandalizan al mundo con sus querrelas religiosas; y en vez del estandarte nacional no queremos ver en sus torres el aborrecido pabellón de las estrellas.

La iglesia sería, a la postre, la manzana de la discordia entre Mora y Alamán, fundadores de los “partidos históricos” de México. Frente a la tradición, Mora predicaba libertad y Alamán fidelidad. Por eso tenían que partir lanzas ante la mayor de las tradiciones mexicanas: la Iglesia.

La jerarquía católica conservaba buena parte de su antiguo edificio institucional. Administraba, desde luego, como en los tiempos de Abad y Queipo y Morelos, la vida espiritual, los hechos y fechas centrales de la relación de los hombres entre sí y de los hombres con Dios: nacimientos, matrimonios, muertes y sacramentos. La educación de los niños y jóvenes era su provincia casi exclusiva, lo mismo que la celebración pública de las alegrías y el alivio de las penas. Por un lado convocaba a los fieles a las fiestas del Santoral, por otro les prestaba protección, atención, auxilio, consuelo, en caso de cualquier desgracia: hambres, orfandad, viudez, terremotos, pestes, enfermedades, indigencia. De la Iglesia dependían monasterios, cofradías, capellanías, obras pías y muchas otras prácticas y organismos.

La Iglesia atendía sus deberes hacia el otro mundo, pero con los pies bien plantados en este mundo: poseía directamente una quinta parte de la riqueza nacional. El clero regular era el principal terrateniente, ejercía funciones bancarias, recogía impuestos en forma de diezmos y sostenía una compleja burocracia económica y política provista de tribunales propios. Para los liberales, la Iglesia constituía un Estado dentro de otro. El de la Iglesia era centenario, patriarcal, marcadamente improductivo, arraigado en el pueblo, sólidamente estructurado a partir de una legitimidad sagrada; el segundo, el estado laico, estaba en plena formación: era frágil, minoritario, disperso en las delgadas clases medias del país y se construía con dificultad a partir de una legitimidad secular. Era casi fatal que esas dos entidades combatieran entre sí.

En su inmensa mayoría, los liberales mexicanos del siglo XIX eran católicos fervientes. Como Mora, muchos de ellos habían estudiado en seminarios o colegios católicos. Su imaginación estaba impregnada de la simbología católica, pero sus convicciones morales los apartaban de la Iglesia. “La Iglesia, considerada como cuerpo místico —escribió Mora—

no tiene derecho a poseer ni pedir bienes temporales". Su actitud no estaba fundamentada en Benjamin Constant y mucho menos en los enciclopedistas franceses, a quienes detestaba, sino en los Evangelios y la Patrística. Al discurrir para el gobierno de Gómez Farías en 1833 el primer proyecto post-independiente de reforma al lugar histórico del clero en la sociedad mexicana, Mora señaló al mismo tiempo la necesidad de apoyar vocaciones sacerdotales y aumentar el número de parroquias. En el espíritu de aquel fugaz liberalismo católico mexicano se advertía un eco remoto del humanismo de Erasmo de Rotterdam, una nota de tolerancia y depuración de objetivos espirituales. Pero la Iglesia y los conservadores fueron insensibles a esa apertura, y los Erasmos mexicanos se volvieron Luteros.

Desde los años treinta, Mora había desesperado del liberalismo constitucional de México, no por impracticable, como quería Alamán, sino por los dos inmensos obstáculos que se oponían a su desarrollo: el clero y la milicia. El frágil gobierno del vicepresidente Gómez Farías se había propuesto abolir los privilegios de ambas corporaciones: restar fueros y recursos al voraz ejército, que consumía buena parte de los presupuestos sin siquiera defender con eficacia al país, y limitar a la Iglesia a su esfera natural: la administración de las almas entre sí y con Dios. Este programa se sustentaba en gran medida en las ideas de Mora. Como demostró en su obra magistral Charles Hale, el idealismo constitucional de la década anterior había convencido a Mora de que la vía mexicana al progreso no estaba en garantizar la libertad individual a través de las leyes sino en reformar a la sociedad desde su base para que la libertad individual tuviese algún significado. Para su desgracia, el programa apenas se aplicó. Tras su derrota, Mora había salido hacia un exilio que sería definitivo. Significativamente, al dejar México abandonaba también su incipiente vocación de hombre de negocios: representaba a una casa inglesa editora de ...biblias. Hacia 1836, las malas lenguas entre la gente de la Iglesia esparcirían una noticia que nunca sería confirmada: en París, Mora se había convertido al protestantismo.

El conflicto a propósito de la Iglesia no era, por supuesto, particularmente mexicano sino característico de la historia moderna en la Europa católica. España y, de hecho, Nueva España lo habían vivido desde tiempos de los monarcas Borbones. La defensa de la Iglesia había sido un motivo central en la

Revolución de Independencia. Durante las primeras décadas del período independiente, la cuestión religiosa estuvo, cada vez más a la orden del día. Aunque "la religión es una fibra muy delicada para un pueblo teocrático como es el mexicano" _como apuntaba el historiador y cronista, compañero de Morelos, Carlos María de Bustamante— la crítica al papel terrenal de la Iglesia se hizo cada vez más frecuente. Con todo, nadie imaginaba los odios casi teológicos que la cuestión religiosa provocaría en México entre los hijos ideológicos de Mora y Alamán, liberales y conservadores, ni la violencia de la guerra (certeramente llamada "de Reforma") que finalmente se suscitó entre ellos en 1858. Sólo serían comparables con los momentos de mayor tensión entre los jacobinos y la Iglesia durante el período cuyas desdichas tanto Alamán como Mora habían tratado de prevenir: la Revolución Francesa.

Al grito de la guerra

La guerra de los Estados Unidos contra México fue el desastre final de la gestión histórica de los criollos. Alamán y Mora, criollos prototípicos, la vivieron con dolor, coraje y vergüenza. Alamán, condenado en su exilio interno a la impotencia e inacción por la nueva alianza entre Gómez Farías y Santa Anna, se conformaría con escribir dos géneros de textos: proféticos e históricos. Ejemplo de lo primero fue un escrito casi apocalíptico de febrero de 1846, que los acontecimientos ulteriores parecerían confirmar: "Creemos que con lo presente caminamos no sólo a la ruina, a la desmoralización, a la anarquía, sino a la disolución completa de la nación, a la pérdida de nuestro territorio, de nuestro nombre, de nuestra independencia". Alamán se había opuesto a la guerra y pensaba que hubiese sido preferible aceptar la anexión de Texas por los Estados Unidos que erigir aquella pérdida irremediable en un *casus belli*. Una vez iniciadas las hostilidades, volteaba a Europa con mayor fervor que nunca en busca de una tabla de salvación: "perdidos somos sin remedio, escribía Alamán a Gutiérrez Estrada, si la Europa no viene pronto en nuestro auxilio". Pero Europa no movería un dedo para cambiar el curso de "la guerra más injusta de que la historia pueda presentar ejemplo, movida por la ambición, no de un monarca absoluto, sino de una República que pretende estar al frente de la civilización del siglo XIX". Por su parte, a lo largo de la guerra, el doctor Mora ocuparía a destiempo y en las condiciones más adversas el ministerio de México en Londres.

Desde el remoto amanecer nacional de los años veinte, Alamán vagamente la había previsto. Veinticinco años más tarde, la guerra ocupaba toda la realidad: el sueño imperial mexicano concluía para siempre con el avance de otro imperio, no teatral ni onírico como el de Iturbide, sino real. A fines de mayo de 1847, luego de las batallas de la Angostura y Cerro Gordo, no sin admirar la "increíble celeridad" con que Santa Anna levantaba ejércitos, los animaba y trasladaba cientos de kilómetros, Alamán escribía a Monteleone: "es imposible que una nación pueda permanecer así algún tiempo sin ser aniquilada". Un mes más tarde, veía cercano el fin y sugería sus causas:

Temerario parece que Scott marche con tan corta fuerza (12000 hombres) contra una ciudad de 180000 habitantes (México) y con una guarnición tan considerable, mucho mayor que la del ejército que la ha de atacar y sin dejar comunicación establecida con la costa pero no obstante eso, me parece infalible que tome la ciudad, porque toda esa tropa en lo general son reclutas, mandados por generales cuya velocidad en la fuga está muy acreditada y la masa de la población no se mueve para nada, pues está viendo todo esto como si se tratase de un país extraño. Tal ha quedado de fatigada en tan diversas revueltas. Todo esto va a terminar muy pronto.

Desde la azotea de su casa, el 19 de agosto, Alamán vio a través de su catalejo la batalla de las lomas de Padiema, el modo en que el general Valencia se sostuvo, la falta de auxilio del general Santa Anna. Seguirían las batallas de Churubusco, Molino del Rey, Chapultepec. Justamente en Chapultepec, presenciaba la desgarradora escena Guillermo Prieto: al mando del ejército mexicano, "entero y valiente" afrontando los fuegos a pecho descubierto, Santa Anna:

Parece que lo veo —escribió Prieto— con su sombrero de jipijapa y su fuste en mano, su paletó color de haba y su pantalón de lienzo blanquísimo. Despilfarraba su actividad, desafiaba temerario el peligro, y así como no podría llamársele traidor, no podría...considerársele un buen general, ni como hombre de estado, ni como personaje a la altura de la situación.

En sus cartas al Duque, Alamán convenía con la apreciación de Prieto: "es imposible que Santa Anna y los demás generales que tenemos lleguen a vencer". El propio Santa Anna confesaba que él y los otros generales "no llegaban a cabos". Por fin, el 16 de septiembre de 1847, la previsión de Alamán se cumplía: "el aborrecido pabellón de las estrellas" ondeaba en el Palacio Nacional.

Por un extraño azar de la guerra, el joven liberal Guillermo Prieto había encontrado refugio para él y

su familia encasa de su archienemigo, Lucas Alamán. Aquel hospedaje le era "profundamente desagradable". Tenía "hondas prevenciones políticas" con respecto a su arrendador, contra quien había escrito "todo género de dicterios". En aquella casa "silenciosa y como encantada" no pasaba el tiempo: todo era virtud, regularidad, decencia y orden. Por la tarde, el señor Alamán pasaba por el frente del cuarto de Prieto "con su sombrero de paja de grandes alas, su grueso bastón y su levita de lienzo" e invitaba al "señor don Guillermo" a pasear por el jardín. Prieto se rehusó hasta que, cautivado por "el encanto de sus narraciones de viaje, su conversación profunda en las literaturas latina y española..." fue don Guillermo quien buscaba a don Lucas. No hablaban de política. Ambos creían que tenían enfrente un fanático irredimible. Y sin embargo, Prieto lo admiraba.

Era el señor Alamán de cuerpo regular, cabeza hermosa, completamente cana, despejada frente, roma nariz, boca recogida, con dentadura blanquísima, cutis fino y rojo el color de las mejillas... se levantaba con la luz, y se lavaba y componía. Escribía en la sala... con unos cuantos libros a la mano. Su escritorio elevado le hacía escribir de pie, y su manuscrito lo asentaba en un libro como de caja, sin una mancha, ni una borrada, ni una enterrrenglonadura, ni ceniza en las hojas, porque no fumaba.

Al escribir guardaba suma compostura.

El libro célebre que Alamán preparaba desde octubre de 1846 era la *Historia de México, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*. Le llevaría cinco años y cinco tomos escribirlo. Al finalizar la guerra, con la ciudad ocupada, confesaba a Monteleone:

...en medio de las aflicciones del espíritu, que han sido las consecuencias de la invasión del territorio de la República, de la ocupación de la capital por las tropas norteamericanas, y de la disipación de tantos sueños de felicidad y engrandecimiento nacional, que el patriotismo falso había hecho concebir, y que una cruel realidad había hecho desvanecer; no han sido pocos los ratos en que me ha hecho olvidar los males presentes la lectura de los acontecimientos a que daban gran importancia nuestros mayores.

Las cosas volvían a una extraña normalidad. "La tropa que ocupa la ciudad —agrega Alamán— ... no se mete con nadie. Así vamos acostumbrándonos a estar con ellos". Los jefes y oficiales norteamericanos visitaban con frecuencia el hospital de Jesús y pedían que se les enseñara el retrato de don Hernán Cortés, "al que ven con mucha veneración". El 3 de diciembre, día en que se cumplían tres siglos cabales de su muerte, Alamán recordaba al sucesor del Conquistador:

¿Quién hubiera podido pensar en aquella época que a los tres siglos de la muerte del gran conquistador, la ciudad que él sacó de sus cimientos habría de estar ocupada por el ejército de una nación que entonces no había tenido ni el primer principio?

El drama parecía haber terminado. Santa Anna saldría una vez más al exilio. A principios del año siguiente, las tropas norteamericanas saldrían también. Por el Tratado de Guadalupe Hidalgo, firmado en febrero de 1848, México sufría, como Santa Anna, una mutilación, la de la mitad más rica de su territorio. “La guerra más injusta de que la historia puede presentar ejemplo” había concluido. Sobre el comportamiento de Santa Anna, la historia, sobre todo la oficial, diría que fue el acto de traición más grave de que la historia puede presentar ejemplo. Sus detractores de entonces y después olvidaban que Santa Anna se ofreció como voluntario para dirigir el ejército, pudiendo quedarse apoltronado en la silla presidencial. En su habitual “Manifiesto a la nación” antes de salir al exilio, Santa Anna culpó a los gobernadores, a los comerciantes, al clero por su indiferencia. Podía haber agregado varios otros grupos y estratos, sobre todo liberales, que vieron la guerra, de principio a fin, como “si se tratase de un país extraño”. El propio Prieto se avergonzaría con el tiempo de su participación en el movimiento de “Los Polkos”. Alamán diría que Santa Anna “no desesperó nunca de la salvación de la República”. El “señor Don Guillermo”, en su fuero interno, sabía que don Lucas decía la verdad.

La guerra de colores

A su ministerio en Londres, Mora le dio, literalmente, su último aliento. Aunque nunca había admirado de modo particular a los Estados Unidos (su liberalismo era francés), en tonos similares a los de Alamán lamentaba que la república ejemplar de la era moderna hiciese una guerra imperial a la débil república vecina. Meses antes, Mora había procurado inútilmente interesar a Francia en el conflicto. El futuro más probable para México, argüían las autoridades francesas, era “ser agregado a los Estados Unidos”. En Inglaterra, Mora se entrevistó con el ministro Palmerston y le envió varias comunicaciones. De acuerdo con “el carácter propio de la raza española”—argumentaba en una de ellas—, México se rehusa a firmar la paz propuesta por los Estados Unidos porque no estaba dispuesto a ceder por la violencia. No le faltaron tampoco argumentos diplomáticos: Inglaterra y otros países neutrales perderían el acceso a la riqueza metálica del país y al estraté-

gico territorio de Texas. En el extremo, Mora trató de interesar a Inglaterra en la compra de las Californias a cambio de su interés en el conflicto. Fue inútil Palmerston criticó la “poca cordura” de México al no reconocer a Texas y se negó a involucrar a su país en la guerra. La derrota mexicana —le dijo— no afectaría la balanza de poder europeo: “Los mexicanos deben poner manos a la obra y construir una nación sólida y perdurable”. Mora, por su parte, confesó decepcionado a un compatriota: “Todo tratado de paz que se haga entre México y Estados Unidos, de parte de esta última nación, no es sino una tregua que prepara para lo sucesivo los avances de una nueva invasión”.

Según explica Moisés González Navarro en su *Anatomía del poder en México*, Mora se enfrentó con Palmerston por un motivo adicional, que a sus ojos era aún más grave: la terrible Guerra de Castas que había estallado en Yucatán mientras las tropas norteamericanas se acercaban al centro del país. A través del territorio de Belice, los ingleses vendían armamento a los indios mayas que asolaban las ciudades blancas. Palmerston no se conmovió ante la pintura que le hizo Mora, sino que aprovechó la ocasión para pontificar nuevamente: México debía ofrecer garantías a los inmigrantes, pero toda colonización era “absolutamente incompatible con los desórdenes públicos que constituían, hasta ese momento, el estado habitual de la sociedad mexicana”. Era triste que el displicente ministro no sospechase siquiera la estatura intelectual, la obra escrita, la coherencia moral del hombre que tenía enfrente.

En 1848, dos años antes de su muerte, mientras veía con horror el fantasma de la revolución social que recorría Europa, Mora vio en la Guerra de Castas un nuevo capítulo de la guerra insurgente. Con un agravante: las huestes de Hidalgo que habían arruinado a su familia, las mismas que había visto Alamán en Guanajuato, saqueaban y asesinaban pero no habían llegado a los extremos atroces que se veían en Yucatán. Era como si toda la furia acumulada por siglos de dominación blanca hubiese encontrado una oportunidad de súbita venganza: hubo deshollados vivos, teas humanas, violaciones tumultuarias, asesinatos masivos:

La guerra de colores —escribió Mora— es la peor que ha sufrido México porque debería terminar con el exterminio de una de las partes contendientes y dentro del orden natural de las cosas estaba que pereciera la menos numerosa.

El gobierno de Yucatán se hallaba más que dispuesto a regalar la soberanía de su territorio a cambio de tropas que pudiesen poner un coto al horror de la "guerra de colores". Mora recomendaba a su amigo, el ministro de Relaciones Mariano Otero, la resuelta contratación de miles de mercenarios yanquis para detener el exterminio de la raza blanca. Y algo más:

...echar fuera de la península a todos los elementos de color, multiplicar en ella a los de la raza blanca... tener el más grande cuidado de que los de esta raza en la línea divisoria sea exclusivamente españoles.

A la postre, no habría necesidad de una cesión territorial. Con alguna ayuda militar norteamericana, pero sobre todo con fuerzas propias, la federación mexicana acudiría al auxilio del orgulloso territorio yucateco y en unos meses sofocaría, a sangre y fuego también, la "guerra de colores". A partir de entonces, Yucatán se integraría de modo definitivo a la federación mexicana. Tampoco tuvo que recurrirse a la expulsión masiva de todos los indios mayas que Mora, salvajemente, recomendaba. En aquellos últimos años de desesperación, Mora tocaba el fondo de su identidad criolla y, como Alamán, se encontraba con España. Por eso se agudizaba su rechazo a "los elementos de color", por eso recomendaba una suerte de reconquista social y cultural de España en la antigua Nueva España. Tampoco estas prescripciones surtieron efecto. Nunca llegó la gran oleada colonizadora de España, ni siquiera a tierras regaladas. México era el fin del mundo, el país de la eterna revolución. La última paradoja en la vida del padre del liberalismo mexicano que estudió con detalle de Revolución Francesa para prevenir su violencia y su despótico desenlace, sería morir en el aniversario de la toma de la Bastilla en París.

Desde su exilio europeo, Mora creyó ver el exterminio de la raza blanca en Yucatán. Desde su exilio interno en México, al retirarse el ejército norteamericano, Alamán presintió desgracias similares. De pronto, el torbellino mundial de aquel 1848 llegaba a México bajo la forma de una insurgencia inesperada pero, en el fondo, latente: la lucha entre los pueblos y las haciendas, por la tenencia de la tierra.

Del antiguo "Marquesado del Valle" que la Corona Española había dado en posesión a Hernán Cortés, quedaba la Hacienda de Atlacomulco que Alamán administraba para Monteleone. Justamente en esa zona comenzaron a proliferar conflictos armados

entre pueblos y haciendas. Era como si las comunidades indígenas y los pueblos hubiesen advertido que su centenaria querrela por la posesión de la tierra no podía resolverla un estado nacional frágil, y que su única alternativa ante el vacío de poder era tomar las armas.

Para remediar la situación de los indios yucatecos y, en general, de las comunidades indígenas, Alamán proponía, como en tantas otras cosas, una vuelta al sistema colonial. Había que restablecer la administración especial de justicia para los indios: un sistema protector que los tratara como menores de edad en una república separada, paternalmente regida por las benévolas Leyes de Indias. Había que propiciar de nueva cuenta, como en el siglo XVI, la labor civilizadora de los misioneros. Con respecto a la querrela entre los pueblos mestizos y las haciendas, Alamán fue mucho más reservado porque afectaba sus intereses como hacendado y representante de Monteleone, pero también por otra razón, una desesperanza más profunda:

...la guerra interior tomará el carácter de guerra de castas entre las varias que forman esta población, y siendo de ellas la menos numerosa la blanca, habrá de perecer y con ella todas las propiedades que le pertenecen.

Sorprendentemente, era la misma imagen de Mora, formulada con las mismas palabras, aunque el fenómeno al que aludía no fuera la Guerra de Castas en Yucatán sino la de los pueblos contra las haciendas en el centro de México. Aunque notable, la coincidencia no es casual. La "guerra de colores"—en Yucatán o en el centro de México— tocaba la misma cuerda dolorosa y sensible en los dos criollos: los remitía a la Revolución de Hidalgo que había puesto frente a frente a los indios y a los criollos. Su reaparición en 1848, tras tantos años de esfuerzo inútil por construir una nación estable, significaba para los criollos de todas las filiaciones políticas —representados por Mora y Alamán— un predicamento de vida o muerte, un trance de ellos o nosotros. Sintiendo el rechazo violento de los indios, era natural que aquellos criollos nacidos y criados en tiempos coloniales, se replegaran a su potestad más íntima: la española. La dureza de su juicio sobre los indios no reflejaba tanto la realidad como la propia desesperación histórica. El país se les iba de las manos. Vagamente sospechaban que nunca volvería a pertenecerles.

"¡Mueran los gachupines!". Aquel "pavoroso grito de muerte y desolación" que Alamán había escuchado

mil veces en los primeros días de su juventud, seguía resonando en sus oídos cuarenta años más tarde. Era como volver al comienzo o como nunca haber comenzado. Era como perderlo todo. Parecía el Apocalipsis de México: era sólo el apocalipsis de los criollos.

Historia y profecía

Las enfermedades que el tronco español había contraído en cuando menos dos siglos de decadencia, las mismas que habían precipitado la desintegración de sus colonias americanas a partir de 1810, se reproducían en su rama mexicana, pero esta vez en el breve espacio de 25 años: la misma ineficacia militar y diplomática; la misma incapacidad para generar fuentes nuevas de ingreso o manejar con provecho los datos elementales de la vida económica; la misma influencia excesiva, costosa, improductiva de instituciones tradicionales como la milicia y el clero; la misma mentalidad autodeprecatoria, insegura, fatalista en sus élites gobernantes y pensantes. Acabado de nacer, México estrenaba decadencia.

Lucas Alamán, sin embargo, no trazaba un arco entre la suerte del tronco y la rama. Seguía creyendo, con mayor certeza que nunca, que el problema de la rama había sido separarse violentamente del tronco, negar su filiación, sus raíces. En el último tomo de su magna *Historia de México* incluyó un ingenioso mapa que llamó "Estado comparativo". El lector tenía frente a sí un balance visual y numérico de la desdichada existencia independiente de México y un veredicto contra los gobiernos republicanos. Con una línea azul aparecía el límite territorial en 1821; con la línea roja, la situación en 1852. Ahí estaba, inobjetable, la pérdida total de los territorios de Nuevo México y la Alta California y la mutilación de Tamaulipas, Chihuahua y Coahuila y Texas. Junto al mapa, Alamán incluyó varios cuadros con los indicadores que consideró significativos para ponderar, en el tiempo, la evolución política y económica del país. Practicaba tres cortes: 1821, 1832 (el fin de su propia administración, con Bustamante) y el momento en que escribía, 1852. La comparación era, en verdad, abrumadora: muchas de las tendencias negativas de la década de los veinte se habían estabilizado en 1832, pero a partir de entonces el deterioro era notable: ascenso vertical de la deuda (34 a 52 millones de pesos), descenso de las rentas (14 a 10, con todo y el primer aporte de 6 millones correspondiente a la indemnización norteamericana cuyo total sería de 15 millo-

nes), debilidad del ejército, pérdida de territorio, aumento altísimo en la frecuencia y la profundidad de las incursiones de los indios bárbaros, virtualmente contenidas en puntos muy altos de la frontera hacia 1832. La conclusión de aquel empresario historiador era clara:

Al ver en tan pocos años esta pérdida inmensa de territorio; esta ruina de la hacienda, dejando tras de sí una deuda gravosísima; este aniquilamiento de un ejército florido y valiente, sin que hayan quedado medios de defensa; y sobre todo, esta completa extinción del espíritu público, que ha hecho desaparecer toda idea de carácter nacional: no hallando en México mexicanos, y contemplando a una nación que ha llegado de la infancia a la decrepitud, sin haber disfrutado más que una vislumbre de la lozanía de la edad juvenil ni dado otras señales de vida que violentas convulsiones, parece que habría razón para reconocer con el gran Bolívar, que la independencia se ha comprado a costa de todos los bienes que la América española disfrutaba y para dar a la Historia de aquella el mismo título que el venerable obispo Casas dio a su Historia general de Indias: "*Historia de la destrucción de las Indias*", pues lo que ha pasado en México se ha repetido con muy ligeras y temporales excepciones en todo lo que fueron posesiones españolas, sintiéndose en México los efectos del desorden de una manera más dolorosa, por tener un vecino poderoso que ha contribuido a causarlos y ha sabido aprovecharse de ellos.

Sin embargo, Alamán pensaba que el desastre mexicano no era completo ni fatal y podía ser revertido. Para demostrarlo, presentó sus tesis con el siguiente método: inventario de recursos, diagnóstico del mal, remedios de salvación, riesgos de no adoptarlos.

Los recursos que describió Alamán no eran naturales sino humanos. Aquéllos los daba por sentados. Si las ideas de extraordinaria riqueza mexicana habían sido exageradas, no lo eran menos las contrarias, que a mitad del siglo se hacían valer:

En la república mexicana se ha pasado de unas ideas excesivas de riqueza y poder, a un abatimiento igualmente infundado, y porque antes se esperó demasiado, parece que ahora nada queda que esperar.

La verdadera riqueza mexicana estaba en sus venerables instituciones, en la actividad privada de sus ciudadanos y en su pueblo "que nada pide": dócil, bien inclinado, tranquilo, leal a sus profundos sentimientos religiosos, que son el único lazo de unión que queda cuando todos los demás han sido rotos. La columna vertebral de la sociedad, "lo único que ha permanecido inmutable" en medio de los trastornos, era la Iglesia.

A juicio de Alamán, sobraban los indicios de grandeza en México, sobre todo en los ámbitos ajenos al gobierno: el decoro de sus institutos de cultura y arte,

la elegancia de su arquitectura civil, la bonanza de las minas, la abundancia de las cosechas, los ingresos crecientes de algunas aduanas y hasta el número de coches particulares (que en proporción a la población era mayor que el de cualquier ciudad de Europa y los Estados Unidos).

“¿Por qué —se preguntaba, en definitiva, Alamán— la existencia de la nación es tan incierta?” Dados los antecedentes, su respuesta tenía “todo el rigor de una demostración matemática”:

...las instituciones políticas de esta nación no son las que requiere para su prosperidad: es, pues, indispensable reformarlas.

México no podía correr el riesgo de persistir en los esquemas republicanos, federalistas, democráticos y liberales que lo habían conducido a la bancarrota, el descrédito, la debilidad y el desmembramiento. Tenía un vecino demasiado poderoso. En el caso, nada remoto, de que los estados esclavistas del Sur se separaran de la Unión Americana —argumentaba, con exactitud profética para ese momento, Alamán— la nueva nación se anexaría nuevas tierras, traería a sus esclavos y “sujetaría a servidumbre más o menos rigurosa a los indios y castas del país que ocupen”. En ese caso, nada imaginario, no sólo México perdería: también España (a Cuba y Puerto Rico) e Inglaterra (a Jamaica y las Antillas). El impulso expansionista podía llegar hasta Panamá y así dominar el comercio en el Pacífico.

Las reformas que proponía Alamán en 1852 no eran, en esencia, distintas de las de su programa de 1846. Entre ellas destacaban: el fortalecimiento del Ejecutivo, una nueva división territorial de acuerdo con criterios de lógica económica, la centralización del sistema hacendario, la reducción de los miembros y las funciones del Congreso (“No necesitamos Congresos, sólo algunos consejeros planificadores”), el reestablecimiento de una antigua fórmula jurídica española: el juicio de residencia, que arraigaba y sometía a escrutinio el comportamiento de los funcionarios públicos luego de terminar su gestión. El gobierno debería, en suma, volver al viejo y probado cauce de la “acción paternal”.

Esto hará nacer el espíritu público, ahora enteramente apagado, y reestablecerá el carácter nacional que ha desaparecido. Los mejicanos volverán a tener un nombre que conservar, una patria que defender y un gobierno a quien respetar, no por el temor servil al castigo, sino por los beneficios que dispense, el decoro que adquiera y la consideración que merezca. Para obtener estos títulos, no es preciso que el poder recaiga en hombres de gran capacidad: decoro y probidad es todo lo que se necesita.

Había que derogar, por supuesto, la Constitución federalista vigente, y designar a una pequeña comisión de 3 ó 5 individuos que formasen el nuevo código de gobierno. Porque en México “todo está por hacer, por haberse destruido todo lo que existía”, no había tiempo para deliberaciones. Nada más urgente que el establecimiento del gobierno firme y paternal, y nada más remoto a su sentido “que la idea de dictadura... absolutamente excluida de los medios en que puede pensarse para la reforma de la Constitución”. Era mucho lo que se había perdido, pero fuera de las pérdidas territoriales “todo lo demás admite remedio”. Con la reforma de las instituciones, “el principio de una nueva época” podía estar cerca.

El quinto y último libro de su magna historia donde Alamán escribía estas reflexiones no terminaba en un tono festivo u optimista sino admonitorio, como si secretamente sospechara que su proyecto, en el México y en el mundo de mediados de siglo, por razones que Alamán no acertaba a columbrar, tuviese un carácter de utopía retrospectiva. En unas cuantas líneas de gran intensidad dramática, concentraba su crítica al pasado inmediato. Al hacerlo, advertía que reincidir en los errores de ese pasado sería condenar sin remedio al país. De continuar ese proceso, de torcer la verdad de los hechos, el cuadro que esperaba a la nación quedaba concluido con una “breve pincelada”. Es el momento en que Alamán el historiador, el ciudadano que “dice la verdad”, se vuelve Alamán, el profeta bíblico:

México parece destinado a que los pueblos que se han establecido en él en diversas y remotas épocas, desaparezcan de su superficie, dejando apenas memoria de su existencia; así como la nación que construyó los edificios del Palenque y los demás que se admiran en la península de Yucatán, quedó destruida sin que se sepa cuál fue ni cómo desapareció; así como los toltecas perecieron a manos de las tribus bárbaras venidas del Norte, no quedando de ellos más recuerdo que sus pirámides en Cholula y Teotihuacán; y así como por último, los antiguos mexicanos cayeron bajo el poder de los españoles, ganando infinito el país en este cambio de dominio, pero quedando abatidos sus antiguos dueños; así también los actuales habitantes quedarán arruinados y sin obtener siquiera la compasión que aquellos merecieron, se podrá aplicar a la nación mexicana de nuestros días lo que un célebre poeta latino dijo de uno de los más famosos personajes de la historia romana: *stat magni nominis umbra*: “no ha quedado más que la sombra de un nombre en otro tiempo ilustre.”

Paternalismo fugaz

El proyecto de Alamán de un gobierno paternal, tutelar, ordenado, desdeñoso de los congresos y las deliberaciones, atento a unos cuantos consejeros,

eminentemente práctico, no era una utopía en sí mismo: era una utopía en ese momento y para los criollos. Existía sin embargo un nivel de gobierno en que había sido posible ponerlo en práctica. De hecho, en 1849, tres años antes de concluir su último volumen, Alamán había presidido ya, con gran éxito, sobre un gobierno paternal y ordenado: el del ayuntamiento de la ciudad de México, institución de vieja raigambre española que Hernán Cortés había establecido tras la conquista. Al ocupar su sitio en el Ayuntamiento, Alamán pudo sentir que encarnaba aquellos tiempos:

Fueron los cuerpos municipales en su origen el principio y la base de la libertad civil: los fueros y cartas de privilegios de las ciudades y villas eran una parte esencial de las instituciones nacionales, y la observancia de esos fueros fue por mucho tiempo la seguridad que tuvieron las personas y las propiedades. Las facultades de estos cuerpos eran grandes y grande también fue el beneficio que con ellas se hicieron.

Grande sería también el beneficio que en unos cinco meses de gestión lograría Alamán para la ciudad. Niveló sus finanzas, organizó su sistema fiscal, introdujo para la higiene citadina una máquina limpiadora de atarjeas conocida como "la rosca de Arquímedes", planeó la introducción de tubería subterránea para acabar con el sistema de acueductos y prevenir epidemias, organizó una empresa para sustituir el viejo alumbrado público por las nuevas lámparas de trementina, reorganizó juzgados, reparó las infames cárceles, estableció en ellas nuevos sistemas de rehabilitación, se aplicó a la construcción de mercados y calles lo mismo que a la mejora de hospitales; con particular cuidado, reformó la instrucción pública, organizó el archivo municipal y dio brillo al teatro nacional. Pero aquel orden no podía durar. México era, todavía, un país de revoluciones. La amarga polémica que sus interpretaciones históricas desataron entonces determinó su salida del Ayuntamiento. La prensa "pura" rechazaba que "un enemigo de la Independencia" y de los insurgentes tuviese un cargo público, así fuese, como era el caso, de elección popular.

Alamán no se inmutaba ante los cargos. El había probado su tesis "con documentos irrefragables". Le iba la vida en evitar que la revolución de 1810 pasase definitivamente a la conciencia colectiva de México como la cuna del país y "su mayor título de gloria". Su paradoja mayor fue que al presentar su versión con tal claridad, detalle y pasión, logró justamente lo que no quería, afianzar la versión que "alteraba los hechos" y erigirla, ya definitivamente, en la verdad oficial:

Los tomos publicados de esta obra han comenzado a levantar a los ojos de todos el velo que ocultaba la realidad de las cosas, y el presente contribuirá mucho a acabar de disipar el error en todos los que no quieren engañarse voluntariamente: pero al mismo tiempo, este golpe de luz ha excitado la contrariedad de opiniones, y ha dado lugar a que para sostener la creencia que estaba establecida, el congreso general decreta un gasto de cuatro mil pesos anuales de los fondos del ayuntamiento de México, para solemnizar la función del 16 de setiembre; que el gobierno haya hecho imprimir en un tomo que nadie lee, la multitud de discursos pronunciados en diversos parajes de esta capital, con motivos de aquella celebración en el año anterior; y por último, que las legislaturas de los Estados de Guanajuato y México decreten estatuas al cura Hidalgo, para colocarlas en el lugar de su nacimiento; en el que comenzó la revolución; y en el monte de las Cruces, aunque la célebre acción dada en este punto, no sea ciertamente lo que más ha contribuido a su gloria.

El Ayuntamiento de la ciudad de México no fue la última estación política en la vida de Alamán. El destino o la Providencia le tenían reservada una más, que el propio Alamán buscó con denuedo: el ministerio de Relaciones en el gabinete del imprescindible Antonio López de Santa Anna. Llamado por varias facciones políticas, renuente en un principio —como siempre— a aceptar la oferta, quejoso de la ingratitud de sus paisanos, que le achacaban la derrota contra los norteamericanos cuando, según él, había comprometido en esa lucha no sólo su vida... sino sus fondos personales, Santa Anna había resuelto finalmente — como siempre— volver a ocupar la silla presidencial. Era la undécima vez, desde 1833, que la ocupaba. "En manos de usted, señor general —le había escrito Alamán, luego de proponerle en detalle su programa de reformas—, está el hacer feliz a su patria colmándose usted de gloria y de bendiciones". Iba a ser la postrera alianza de aquellos dos criollos: el caudillo imprescindible y el intelectual conservador.

En 1821, al comenzar su ciclo histórico, el México criollo había estallado en loas a Iturbide. En 1853, al concluir su ciclo, Santa Anna era recibido de nueva cuenta como el mesías. Entre vítores, aplausos y campanadas, Santa Anna entró en la ciudad, por el camino de la Villa de Guadalupe, el 20 de abril de 1853. "No pudo haber un corazón mexicano que no se abriera a la esperanza", comentó *El Universal*, diario capitalino. Por su parte, el general advertía: "tengo mucha experiencia y conozco que este país necesita el gobierno de uno solo, y palos a diestra y siniestra". Lo cierto es que Santa Anna, en ese momento, no tenía en mente el gobierno de uno sino el de dos: él y Alamán.

En un santiamén, el nuevo ministro puso en práctica sus bases para la administración de la República,

declaró en receso las legislaturas, decretó que los estados volverían a su antigua demarcación abandonando el federalismo, "causa de la desgracia del país". Por fin la historia de México podía volver al cauce que, a juicio de Alamán, nunca debió haber abandonado. Todo parecía propicio para el renacimiento del proyecto conservador. El propio Alamán podía desmentir ahora, con su gestión, no sólo en la ciudad de México sino en el país entero, las sombrías previsiones del último volumen de su *Historia*.

Era tarde. A sus 60 años de edad estaba exhausto y enfermo. Como la de Santa Anna, su vida se había enlazado con la de México, con sus revoluciones y proyectos, con sus pesadillas y sueños, con sus riquezas y miserias. Pero su enlace con la biografía de la nación no había sido operático, como el del caudillo, sino dramático. Alamán no había sufrido mutilaciones de orden físico sino moral. De todas se había repuesto: el amor por la nación cuya historia veneraba había guiado sus pasos en la vida pública, sus empresas, sus discursos y sus libros, pero las esperanzas frustradas de que ese mismo amor pudiese hallar recompensa en la felicidad pública, habían lastimado su cuerpo hasta agotarlo. Había transcurrido un mes escaso desde su toma de posesión cuando murió, el 2 de junio de 1853.

Liberales y conservadores

Según la versión consagrada, el proyecto histórico de Alamán perdió la partida frente al del Doctor Mora. La realidad fue y sigue siendo más compleja: ambos triunfaron y perdieron, y ambos siguen vivos.

Como representantes del México criollo, los dos sufrieron una derrota definitiva. El país, en efecto, nunca volvería a pertenecerles, a obedecerles. Durante poco más de treinta años entre el idealismo de las leyes y el realismo de los cuarteles, los criollos desgastaron su oportunidad histórica. México pasaría a otras manos, más cercanas a la raíz indígena: las de los jóvenes mestizos nacidos durante o después de la Independencia, sin recuerdos de la Colonia, sin ataduras vitales con España. Los primeros hijos de la Independencia mexicana.

Como críticos de la vía revolucionaria —supuesta llave maestra para el avance histórico de las sociedades— Mora y Alamán acertaron en sus juicios. Su victoria no sólo fue póstuma sino increíblemente tardía. Tenían que pasar 150 años de romanticismo

revolucionario para que la conciencia moral de Occidente volviera al origen y reconociese que la visión de los hombres que vivieron de cerca *la* y las revoluciones francesas —Burke, Constant y Tocqueville— era más exacta y justa que los fantasmas idealistas y proféticos que recorrieron Europa desde 1848, encarnaron en regímenes despóticos, y no la abandonaron sino hace algunos años, en el 200 aniversario de la toma de Bastilla. Mora y Alamán no leyeron a esos autores por espíritu de imitación sino por similitud de experiencias, y las conclusiones que sacaron para México no fueron menos sensatas y prácticas (al margen de sus diferencias) que las de aquellos teóricos europeos. Como ellos, buscaban un punto de equilibrio entre la libertad y el orden. Como ellos, desdeñaban los "extravíos metafísicos" que embriagarían a las generaciones siguientes. Sus escritos, a semejanza de los de sus homólogos europeos, tienen una vigencia sorprendente: le hablan a nuestro propio tiempo postrevolucionario y postideológico.

Como fundador del partido Liberal, Mora alcanzó *post mortem* una victoria limitada. Su numerosa progenie ideológica triunfó militarmente, se afianzó en el poder, desplazó para siempre a los "cangrejos", decretó su expulsión del cielo patrio, dio al Estado lo del Estado y a Dios lo que es de Dios, y plasmó en la Constitución de 1857 un régimen de garantías individuales y libertades que se defendió con sangre. En la medida —pequeña, pero no desdeñable— en que México ha vivido en un clima de libertad política y conforme a la ley, lo debe a esos hombres de la Reforma que, en palabras de Antonio Caso, "parecían gigantes", y a sus gigantescos antecesores: Gómez Farías en lo político, Mora en lo intelectual.

Como fundador del Partido Conservador Alamán sufrió, *post mortem* también, una derrota parcial. Perdedor en lo militar, político y religioso, muchas de sus ideas triunfaron de manera subrepticia. En abono de la estabilidad política, el orden interno, el progreso material y la consolidación nacional, Porfirio Díaz y los regímenes de la Revolución Mexicana las pondrían en práctica con una precisión tal, que a la distancia, más que historiador, el solitario Alamán toma proporciones de profeta. Por desgracia, esas ideas también dañaron el desarrollo histórico de México: ejecutivo monárquico y tutelar, gobierno centralizado y paternal, poca política y mucha administración, pocos congresos sólo algunos consejeros planificadores, recelo indiscriminado frente a los norteamericanos, intervencionismo estatal en la esfera

económica, educativa y social. ¿No hemos vivido en estas ideas por más de un siglo?. En la esfera pública, el triunfador histórico, por desgracia, ha sido Alamán y no Mora. Tenía razón Molina Enríquez cuando escribió: "El señor general Díaz inauguró la política integral... que no es sino la virreinal adaptada a las circunstancias tal cual Alamán la soñó sin haber podido realizarla". También Molina Enríquez actuaba aquí en un doble papel: sociólogo y profeta: la "política integral" de Porfirio Díaz que la revolución mató... goza de buena salud.

Aunque los liberales y los conservadores no llegarían nunca a reconocerlo, en las versiones históricas de ambos habría un fondo de verdad. La liberal, hija ideológica de Mora, tendría razón al subrayar el esfuerzo casi milagroso de construir un país independiente y soberano, un Estado relativamente moderno, un modesto mercado nacional y una sociedad laica y libre. Esfuerzo tanto más meritorio por cuanto México lo había comenzado con un retraso de cuando menos dos siglos con respecto a los países adelantados de Occidente. Pero la versión conservadora, hija ideológica de Alamán, tendría razón también al poner el acento en las profundas raíces históricas (valores éticos, estéticos, intelectuales, religiosos) que provenían de Nueva España. Esas raíces significaban algo distinto a lo que Justo Sierra llamaba una "laboriosa y deficiente gestación": una identidad. Y aunque tampoco llegarían a reconocerlo, ambas posiciones estaban erradas en cuanto propendían a la idealización: a lo largo de todo el siglo XIX los liberales habían idealizado la facilidad con que el país podía acceder al futuro plenamente moderno (republicano, capitalista, federal, democrático) con sólo proponérselo (sobre todo en las leyes); por su parte, los conservadores idealizaban el pasado colonial cuyas instituciones de toda índole (políti-

cas, religiosas, económicas, educativas) denotaban una anacrónica rigidez que las hacía enteramente inapropiadas para sobrevivir en el mundo del siglo XIX.

El desencuentro de ambas posturas a partir de la Guerra de Reforma; la mutua falta de generosidad, de atención, de inteligencia con respecto a las razones del *otro*; los odios casi teológicos que dividieron a las familias mexicanas y a la familia mexicana, no se discutieron ni se resolvieron: se bloquearon y disimularon.¹ Un católico de Pedro el Ermitaño y un jacobino de la era Terciaria —no un Alamán y un Mora— combaten desde entonces en el alma mexicana con mala fe, a propósito de viejas y nuevas ideas, sin hallar el modo de dirimir con la razón sus diferencias: no para cancelarlas sino para aclararlas, airearlas, para propiciar su abierta competencia democrática. No es tanto una reconciliación o siquiera una conciliación lo que se necesita. Menos aún la muy porfiriana y priísta "negociación". México no puede seguir siendo un país confusamente liberal conservador. Debe ser claramente liberal y abierto en su vida económica y política (dando la razón a Mora), y conservar sus tradiciones y valores (dando la razón a Alamán). Para efectuar ese deslinde, necesitamos aprender lo que otras culturas democráticas han practicado desde hace siglos: el arte y la ética de convencer, estar en disposición de ser convencidos y someter el juicio final no a la instancia divina sino a la otra: falible, relativa y, por fortuna, temporal. No es imposible. A su manera —de lejos, apasionadamente y por escrito— Lucas Alamán y José María Luis Mora lo lograron.

¹ Cf. Gabriel Zaid "Muerte y resurrección de la cultura católica", Vuelta 156, noviembre de 1989.

El crisol del alma de Enrique de Ossó

Pleito en Tortosa

Tomás Álvarez

San Enrique de Ossó (1840-1896) acaba de ser canonizado por el Papa Juan Pablo II, el día 16 de junio, en Madrid, España.

Nacido en Tarragona, decidió ser sacerdote a los 14 años. Profesor, catequista, director de retiros para adultos, periodista, escritor, organizador de grupos juveniles. Soñó con regenerar el mundo a través de la familia y, puesto que la mujer es el alma de la familia, dedicó gran parte de sus energías a la educación de éstas.

Una de sus últimas obras fue la fundación de la Compañía de Santa Teresa de Jesús, congregación de religiosas que comúnmente llamamos teresianas. Hoy trabajan en 20 países de todo el mundo, incluidos Costa Rica y Nicaragua

Revista del Pensamiento Centroamericano felicita a las Hermanas Teresianas.

Un pleito ¿no es una página oscura en la historia de un siervo de Dios? Y ¿qué decir cuando el pleito es por un pedazo de tierra? —Enfoque de angelismo puritano que más de una vez se ha cernido sobre los hechos que vamos a referir. Para descartar ese angelismo, baste recordar otro caso de auténtica humanidad y santidad. El de Teresa de Jesús. Desde su primera fundación, “héla aquí, comenzando un gran pleito; porque de la ciudad (Avila) fueron a la corte (Madrid), y ni había dineros ni yo sabía qué hacer”¹. Y tras ese estreno, sigue un rosario de pleitos al filo de cada fundación: pleito forzado con los agustinos en Medina,² con “los frailes franciscos” y hartos más en Segovia, y “con los de la Merced y con el cabildo”.³ Pleito en Sevilla a causa de la alcabala.⁴ Pleito en Valladolid por Casilda de Padilla y su dote.⁵ “En Beas las matan con pleitos”,⁶ “Es recia cosa

Carmelita español, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, reconocida autoridad en espiritualidad teresiana.

¹ *Vida* 36, 17

² *Fundaciones* 3, 4

³ *Ib.*, 21, 8.

⁴ *Ib.*, 25, 9

⁵ *Ib.*, 10-11.

⁶ *Carta* 96, 11 (a Gracián, del 13.12.1576).—Cito el epistolario teresiano por la reciente edición de Tomás Álvarez-Simeón de la s. Familia, Burgos 1879.

pleitos”.⁷ “Estamos hartos de pleitos...”, escribía todavía en 1580,⁸ haciendo el balance de la lucha con el Nuncio Segá en pleito por el derecho a la existencia de su Reforma.

También don Enrique de Ossó se vio envuelto en un pleito que fue “recia cosa” para él. Comenzando en 1879, lo obligó a comparecer ante los tribunales eclesiásticos de Tortosa, Tarragona, Madrid y Roma; duró hasta su muerte (1896); y quedará zanjado con sentencia adversa un año después (1897). Con otros agravantes dolorosos: no sólo son los últimos años de su vida; el pleito coincide con su labor de fundador, y enfrenta en la contienda las dos porciones predilectas de su obra: a las carmelitas descalzas de Tortosa, fundadas por él en 1877, y a la Compañía de Santa Teresa, fundada el año anterior, 1876. El pleito exigirá la demolición de la “casa matriz” de este segundo instituto, erigida al lado del primero, y envolverá en la contienda a las personas más queridas del fundador.

Visto a un siglo de distancia, no cabe encasillar aquel drama en el recuadro de un simple episodio bio-

⁷ *Carta* 207, 5 (a María de San José, 9.9.1576) y 204, 2 (a la misma, 2.7.1576).

⁸ *Carta* 200, 7 (a Doria, 13.1.1580).

gráfico. En la vida de don Enrique de Ossó fue porción esencial. Hasta convertirse en crisol del amor y cedazo de sus ideales apostólicos y de su teresianismo. Desde ese enfoque nos interesa aquí. Así pues, dejaremos de lado la maraña jurídica de razones y derechos. Afortunadamente, el entramado histórico de los hechos ha sido tan explorado y documentado, que nos será fácil seguir el hilo de los sucesos y resumirlos lo más sobriamente posible, para pasar luego a lo más importante: su trascendencia espiritual en el "teresianismo" de don Enrique. Relegamos a los apéndices dos puntos complementarios: una visión panorámica de los estudios recientemente provocados por el pleito, y la presentación de los principales actores que intervinieron en él.

Los hechos de Tortosa: el acierto, fundar un Carmelo

Comencemos recordando la fundación de carmelitas descalzas de Tortosa.

No se trata de rehacer su historia, al hilo de la documentación recientemente acumulada. Nos interesa, ante todo, la figura de don Enrique, en el trance preciso que lo hace pasar de actor a encausado. Luego, nos interesa el reverso del drama procesal, su faz secreta, la pasión que fue acrisolando y crucificando el alma de ese hombre. Y por fin, el sentido de esos hechos en la historia del teresianismo de Ossó: en ellos se juega la suerte de una idea de alto calado teresiano, mientras está en las manos de un hombre carismático y realizador.

Sigamos paso a paso el trenzarse de los primeros hechos. Es joven don Enrique, cuando decide fundar un carmelo en su ciudad de Tortosa. Frisa en los 35/36 años. Cuenta 8 de sacerdocio. Y tres de específico apostolado teresiano. Para éste, posee dos medios de acción: la revista "Santa Teresa de Jesús", fundada hace 3 años, y la archicofradía teresiana, hace sólo dos, pero con un número de afiliadas que oscila en torno a las 40.000. Revista y movimiento de jóvenes teresianas son piezas importantes. Desde ellos va a surgir la nueva obra.

Don Enrique elige con tino el carmelo fundador. Es la comunidad de carmelitas "fecetas" de Zaragoza, fundación del primer tercio del siglo XVII. Nota característica de ese carmelo es su especial vinculación a la Santa: primera comunidad carmelitana que en España recupera y practica las Constituciones de Santa Teresa (promulgadas en Alcalá, 1581), que

hacia 1591 habían sido suplantadas por las nuevas Constituciones de Doria. No sabemos si esa fidelidad a las consignas de la Madre Teresa fue factor decisivo en la elección de Ossó. Pero él lo sabe. Y no omitirá la mención de ese dato al anunciar el proyecto en la Revista Teresiana.

En los alrededores de Tortosa, en el arrabal El Jesús, Ossó consigue la donación de solar adecuado para la fundación. Propietaria y donante es la dama barcelonesa doña Magdalena de Grau, cuyo capellán Pedro Amades es condiscípulo y amigo de don Enrique. Queda escriturada la cesión del terreno ("dos jornales ochenta y seis céntimos de terreno de sembradura... y ocho jornales plantados de olivos y algarrobos") en Barcelona a 30 de marzo de 1876. Don Enrique ha asociado a la empresa otros tres sacerdotes: su director espiritual, don Jacinto Peñarroya, de Tortosa; su amigo, don Mateo Auxachs, cura de Mora de Ebro, y el coadjutor de la iglesia parroquial de El Jesús, don José Sánchez. A nombre de los cuatro queda extendido el documento de cesión.

Acto seguido se obtiene de Madrid una Real Orden que autoriza la fundación (21 de junio de 1876), y don Enrique, delegado por el Obispo diocesano, coloca la primera piedra el 6 de agosto de 1876. "Estando para concluirse el edificio", se cede a la señora donante el honor de cursar la petición oficial de fundación al Obispo de Tortosa (27 de abril de 1877), mientras los cuatro sacerdotes fundadores elevan al mismo un informe detallado y motivado, fruto evidente de la pluma de don Enrique (25 de mayo). Sobre esa base, el prelado diocesano, Benito Vilamitjana, cursa a Roma la petición oficial de fundación en términos interesantes:

Beatísimo Padre, el Director de la asociación de jóvenes de la Inmaculada Concepción y Santa Teresa de Jesús, fundador de la revista titulada 'Santa Teresa de Jesús', y juntamente con él otros piadosos sacerdotes, pensaron hacer cosa grata a Dios procurando fundar en Tortosa —donde las dichas Asociación y Revista tuvieron su comienzo— un convento de monjas carmelitas Descalzas, quienes en su conducta y en su vida encarnan las virtudes de la Santa Madre, virtudes que dichos sacerdotes trabajan por exaltar y propagar, ya sea con el ministerio, ya con sus escritos.

La expresa vinculación de la nueva fundación a las dos obras teresianas de don Enrique no hacía sino refrendar el pensamiento de éste. Roma responde enseguida en términos favorables (22 de julio de 1877), y don Enrique viaja a Zaragoza para hacerse cargo de las fundadoras y acompañarlas personal-

mente hasta Tortosa, junto con otros dos sacerdotes. Salen de Zaragoza el 9 de octubre, y llegan a Tortosa en el tren de "la una de la madrugada del día 11". El 12, fiesta del Pilar, queda inaugurado el convento.

Hasta aquí la crónica material de los hechos. De ponerles música y arroparlos con amor, se encargó la Revista Teresiana de don Enrique. Hasta el extremo de reavivar en miles de lectores el aliento de emoción e idilio que impregna, una a una, las fundaciones teresianas en el relato que de ellas hace la Madre Fundadora. Espiguemos unos cuantos datos en la Revista.

A lo largo de dos años, 1876-1878, la fundación "es noticia". Para que no pierda actualidad, se la remoja y repite por canales diversos. La comenta desde el Desierto de las Palmas, "El Solitario" —duplicado literario del mismo don Enrique. En anónimo, se le reserva un entrefilete de media página que informa fielmente sobre la marcha de las obras y la baja de los fondos. Al fin de cada número de la Revista, don Enrique ha reservado una o dos páginas de corte práctico, para su típico apostolado de la oración teresiana, con un guión de retiro mensual muy a la moderna, con unas consignas prácticas y un manojo de "motivaciones", que él titula unas veces "Gracias" que pedir al Señor, otras veces "Intenciones" urgentes para llevar al "cuarto de hora de oración" de los varios millares de teresianas comprometidas. Son ocho o diez líneas reveladoras. Nada formalistas ni rutinarias. Reflejan, número tras número, la curva de preocupaciones eclesiales del mismo don Enrique: la Iglesia perseguida, la libertad de Pío IX, España... Entre ellos se abre paso el nuevo motivo: "por el palomarcito de la Virgen en Jesús de Tortosa" (julio de 1876), que a partir de octubre será "por la terminación pronta del nuevo palomarcito de la Virgen en Jesús de Tortosa" y apenas inaugurado "para que siempre sea el lugar de las delicias más suaves al Corazón de Jesús".

A los lectores se les hace seguir paso a paso, y piedra a piedra, el crecimiento del edificio. La primera piedra es colocada por don Enrique, quien se apresura a comunicar a todos los devotos de la Santa el contenido de la correspondiente acta, y a continuación él mismo extiende la mano para pedir "una limosna", para sacar a flote los cimientos, para "una celda de una carmelita", para "la última piedra", para tantas piedras intermedias...

Al fin de cada año la Revista hace el balance de sus realizaciones mayores, y entre ellas figura invariablemente la progresiva construcción del nuevo convento, con evidente intención de atraer la mirada de los lectores sobre la naciente fundación.

La inauguración del Carmelo será un acontecimiento "Desde las columnas de la Revista invitamos a todos los bienhechores y cooperadores..." Remitiremos "programa de la función a nuestros queridos Directores de las juntas locales de los pueblos". "Que al menos algunos de cada pueblo tomen parte en tan extraordinaria fiesta". Ahora es don Enrique quien cursa la invitación. Y de nuevo, a la sobriedad de pluma del Director sucede la euforia de Altés, en carta abierta a la priora de Alba, con la crónica de los sucesos: "Por la mañanita el día 12 de octubre (día inaugural) yo quise salirme como todo el mundo hacia el hermoso arrabal donde iba a tener lugar el acontecimiento religioso. Pero crea usted, mi buena Madre, que yo no he visto jamás un gentío como aquél por aquella carretera. Los coches y tartanas..." Se ha hecho venir "a dos venerables padres carmelitas descalzos desde el Desierto de las Palmas". Celebra la misa el obispo de Tortosa. Predica el mejicano y carmelita obispo titular de Eumenia, Ramón Moreno. "Pero aguarde usted, mi buena Madre, que otras emociones nos esperaban. Después del sermón comenzó a organizarse la procesión con que debía trasladarse el Santísimo Sacramento a la interina iglesia del nuevo convento. Jóvenes teresianas con una buena porción de niñas vestidas de Santa Teresa y de ángeles iban delante, a las cuales seguían muchos hombres..." "Todos los que tomaron parte en las obras del convento, a saber, albañiles, carpinteros, cerrajeros, peones y oficiales, todos recibieron la sagrada comunión..."

Concluye así el relato de la fundación. Pero hay en él una laguna. Evocados esos episodios a un siglo de distancia, se presentan como retazos mal zurcidos. Anecdótico más o menos pintoresco. No es fácil devolverles la unidad que, en cambio, tuvieron. La Revista no fue simple caja de resonancia. A través de ella don Enrique logró convocar a miles de lectores para que vivieran el hecho de una fundación teresiana. Para él y para su plan, esa convergencia de miradas y atención era cosa importante. Aquel Carmelo tenía que ser centro de un movimiento. Del movimiento teresiano, cuyo motor propulsor era él, y que ya en ese momento contaba con unos 40.000 seguidores.

“Este palomarcito de la Virgen será como el centro del movimiento teresiano que ha de regenerar el mundo”, exhibía oficialmente el mismo don Enrique al Obispo. Y a los miles de jóvenes teresianas de España: “Este Carmelo es el primer fruto de nuestra archicofradía...” Desde Tortosa, “punto en que ha tenido cuna nuestra congregación, será el faro que la ilumine y la sostenga”.

Centro, fruto y faro. En torno a él, don Enrique había concebido y quería promover un movimiento teresiano complejo y bien planificado. Lo prosigue sin dilación.

Prosiguen los hechos: otra fundación

Fundar un convento de vida contemplativa en 1876 era ir contra corriente. Y contra la ley civil de la nación. La Real Orden venida de Madrid para autorizar el Carmelo de Tortosa consentía “fundar un convento de religiosas carmelitas *dedicadas a la beneficencia o a la enseñanza*” en el arrabal de Jesús. La concesión se ajustaba al límite máximo de posibilidades toleradas después de las leyes de supresión de conventos y desamortización de bienes eclesiásticos. Estaba en vigor el artículo 30 del Concordato de 1851 entre el estado y la Santa Sede. Según él, se admiten fundaciones de Hermanas de la Caridad —vida activa— y en cuanto a la vida contemplativa “también se conservarán las casas de las religiosas que a la vida contemplativa reúnan la educación y enseñanza de niñas u otras obras de caridad”.

Esas disposiciones habían suscitado una crisis de conciencia en los Carmelos españoles. Hubo de intervenir el General de la Orden en España. Ya poco antes del concordato, a raíz de las primeras concesiones de la Reina para que uno u otro Carmelo pueda —excepcionalmente— admitir novicias: “Supongo habrá llegado a noticia de V. R. que Su Majestad la Reina (q.D.g.) ha concedido a varios monasterios la gracia para la admisión de novicias y profesas... Prevengo a V. R. que aunque en la Real Orden en que se concede la admisión y profesión de las novicias se pone por condición que se sujeten las religiosas a los cargos de enseñanza y beneficencia, no es una cláusula que debe ser extraña a nadie, pues en su aplicación e inteligencia no es tan apremiante como parece”.

Así escribía el General a 24 de marzo de 1850. En cambio, a raíz de la publicación del Concordato (16 marzo 1851), el mismo General se ve precisado a

escribir una circular a los Carmelos españoles en tono jeremiaco: “Mis queridas hijas y amadas hermanas: Jamás me dirigí a Vuestras Reverencias con más sentimiento, ni mi corazón les habló con mayor dolor... —La pluma se resiste a tratar el modo y forma de la enseñanza, pero es preciso hacer algunas prevenções a los conventos destinados para instruir la infancia... La clausura será respetada en toda la fuerza de nuestras leyes, y al local destinado para las niñas sólo entrarán las dos religiosas que alterarán por semanas, a la instrucción de lectura, rezo, doctrina y costura de las niñas. Las dos religiosas de semana seguirán su turno riguroso, asistiendo una de las antiguas y otra de las modernas. El local para la enseñanza se hará dentro de la puerta reglar, y de ningún modo en los locutorios, para evitar de este modo las consecuencias de los extraños, que podrían perturbar la paz de las religiosas. No se permitirá a persona alguna que entre al local de las niñas; y sobre esta observancia hacemos responsables a las preladas y clavarias, como también a los Padres Capellanes, que deberán entenderse con éstas para determinar lo más oportuno y conveniente en la práctica y ejecución de lo que va expresado como medida preventiva y ordinaria. Yo espero que Dios nuestro Señor oirá las súplicas de Vuestras Reverencias, y que algún día terminará esta nueva calamidad, que aumenta el número de las infinitas que pesan sobre las esposas de Jesús”.

Es probable que esas voces de alarma no llegaran a las Carmelitas de Zaragoza con quienes don Enrique planeó la nueva fundación. Las “fecetas” no estaban bajo la jurisdicción del General Carmelita. Pero ellas, como todos los Carmelos de España, quedaban sometidas a los criterios estatales que no toleraban un régimen monástico de pura contemplación.

Los Carmelos españoles en su totalidad, para no traicionar el carisma teresiano, cooperaron en lo temporal como buenamente pudieron. Por lo general, esquivando las imposiciones de la ley civil. Pero a la vez tomando en serio el riesgo de adaptación forzosa a las actividades no claustrales. Así, el Carmelo de Barcelona en 1854, para escapar a la supresión, tiene que prestar servicios en la casa municipal de la Misericordia. Un decenio después, hacia 1863, hombre tan fiel a todo lo teresiano como el Carmelita Francisco Palau y Quer —fundador del Carmelo misionero— proyecta una solución definitiva, adaptando las leyes de los Carmelos teresianos a “las leyes vigentes”.

Don Enrique, de acuerdo con las fundadoras "fecetas", sorteó el escollo de otra manera. Planeó el complejo movimiento teresiano de Tortosa como una unidad. El núcleo sería contemplativo. El entorno, de apostolado dinámico. La nueva comunidad carmelita tendría su prolongación en otro grupo teresiano dado de lleno a "la beneficencia o a la enseñanza", que cumplimentase fielmente la exigencia estatal.

Así surgió la idea de fundar al lado del Carmelo tortosino la casa central de la naciente Compañía de Santa Teresa: noviciado, colegio y casa matriz. Es necesario referir aquí su puesta en marcha, siquiera a grandes trazos.

El solar cedido en El Jesús era espacioso: más de 10 jornales. Seis, más o menos, quedaron reservados para el convento de carmelitas. Quedaban casi otros tres para el Colegio. En ellos pensó el fundador. Así, la contigüidad de las dos fundaciones —la contemplativa y la apostólica— demostraría la unidad de la obra de cara a molestos exactores de la ley civil.

Un contratiempo. El plan no es del agrado de la dama donante, doña Magdalena. Ella prefiere que todo el terreno quede para las carmelitas, pues —dice— "ella sólo lo cedió para las monjas". Don Enrique repliega sin dificultad. Cancela la fecha de la colocación de la primera piedra, anunciada para el 19 de marzo. Busca otro terreno mejor, por más holgado y funcional. Y lo halla, en buenas condiciones adquisitivas, un poco más allá, entre El Jesús y Roquetas. La distancia material no impedirá la unidad de las dos fundaciones.

Ya están en marcha los trámites de compra, cuando sobreviene un nuevo cambio de la señora donante. Hace que su capellán, don Pedro Amades, escriba a don Enrique: "Doña Magdalena me encarga de un modo especial que la Casa-Colegio para la Compañía la hagáis en el mismo puesto que tú tenías proyectado y no en otra parte".

Aún se está a tiempo para el cambio. Pero esta vez Ossó titubea seriamente antes de replegar. Cruza impresiones con las fundadoras teresianas. "¿Qué hacemos? El otro terreno (el de Roquetas) también nos saldrá gratis. Y aun ganaremos, porque se edificará pronto: más a propósito para Colegio, porque irán de Roquetas; y además mejorado el plano, porque podremos cortar a voluntad y tomar mucho

terreno para jardín, huerta, etc. Encomendadlo a Dios... Yo no sé... me gusta más..."

Por fin accede. Únicamente pensando en las carmelitas. Y ahora las cosas marchan sobre rieles. Fecha ideal para colocar la primera piedra sería el 2 de abril, aniversario íntimo de la inspiración de la Compañía. Pero el obispo de Tortosa, "asustado" todavía ante los grandiosos planes de Ossó y su escaso respaldo económico, prefiere diferirlo. En vista, además, de las oscilaciones de la señora donante. El primero de mayo don Jacinto Peñarroya y don Enrique (director general y secretario de la archicofradía teresiana) cursan a todas las asociadas una circular que explica las finalidades de la nueva obra y... se invita "a usted y a esa Junta de la Archicofradía a tomar parte en esta fiesta de familia teresiana".

Finalmente el 12 de mayo se coloca la primera piedra. Fiesta grande. Lo litúrgico se celebra en las Carmelitas. Lo folclórico, al aire libre en el solar del nuevo colegio. Se hacen presentes todos los amigos de don Enrique. Se "levanta acta de este solemne acto", avalada por la firma de no menos de 16 sacerdotes, un diácono, cuatro profesionales laicos, dos fundadoras de la Compañía y doce teresianas.

Entre tanto, don Enrique había cuidado de precisar los objetivos de la nueva obra. Eran tres: ser casa de formación, colegio, y casa de retiro. "Formar en espíritu y letras a las jóvenes de la Compañía". "Dar enseñanza y esmerada educación cristiana a las niñas... gratuitamente a los pobres". "Proporcionar un lugar de retiro, donde puedan tener en soledad unos días de ejercicios espirituales todos los años las personas del sexo devoto que deseen ordenar su vida". Este último objetivo no era accesorio y sobreañadido. Don Enrique había empeñado su palabra en la Revista. Los bienhechores de la nueva obra tendrían derecho a pasar en ella unos días de retiro cada año.

Teresiano y buen catalán, Ossó es hombre realizador y dinámico. En 14 meses ha levantado el convento de las carmelitas. Ahora lleva a la par las obras del Colegio y la terminación de la precedente: iglesia y cercas del monasterio. Para ello, sigue su diálogo con los lectores de la Revista. Y su gesto de mendigo por Dios: "devotos teresianos, fervorosos peregrinos, hijas de la gran Teresa de Jesús, ¡una limosna para la obra de Santa Teresa de Jesús! —Enrique de Ossó".

Siguen los hechos de Tortosa: el contratiempo inesperado

En la tarea, el fundador está respaldado por miles de colaboradores, en parte humildes y anónimos, pero fieles. Cuenta además con un grupo más inmediato. Lo forman tres sacerdotes, amigos calificados: Jacinto Peñarroya, canónigo penitenciario, director espiritual del mismo don Enrique y director general de la asociación teresiana; José Sánchez, cura del Jesús y Mateo Auxachs, que ha dejado la parroquia de Mora de Ebro para hacerse cargo de la capellanía de las carmelitas y seguir más de cerca las obras del nuevo colegio. Los tres, con don Enrique, son los "concesionarios" y ejecutores de la donación de doña Magdalena de Grau. Más en alto, Ossó cuenta con el apoyo y la solidaridad de su obispo Benito Vilamitjana. Y en el plano espiritual, con la presencia y adhesión de las carmelitas.

De pronto el fundador va a encontrarse moral y físicamente solo. Con el grupo compacto de amigos en franca oposición. Y la sima de un vacío abierto al lado.

El primer síntoma llega de un nuevo cambio de criterio por parte de la donante, que con el colegio a medio construir vuelve a preferir que se erija lejos de su finca. Sin avenencia, tras haberla intentado.

Sigue, a escasa distancia, una carta equívoca del amigo Mateo Auxachs; segundo de abordo en la supervisión de la obra, encargado de pagos a los obreros, ahora reticente, insinúa a don Enrique una modificación de los planos. Pero sigue colaborando.

La rotura sobreviene en octubre, mes de las solemnidades teresianas. El día 12, tras cuatro semanas de ejercicios, las fundadoras de la Compañía toman posesión de la Casa. Y al día siguiente, las carmelitas de al lado elevan un recurso al Vicario General de la diócesis, declarándose perjudicadas por las obras del Colegio. Pocos días después, 24 de octubre, don Jacinto Peñarroya, primer colaborador de don Enrique, presenta en la curia un informe francamente adverso a Ossó y al Colegio. Y una semana después (días 29 y 31 de octubre), hacen otro tanto los dos sacerdotes amigos: José Sánchez y Mateo Auxachs. Este último, con un informe extenso y duro.

Todavía medio mes más tarde (14 de noviembre), los tres sacerdotes de mancomún elevan recurso formal

a la autoridad diocesana contra los atropellos de don Enrique, pidiendo al Prelado una decisión por vía gubernativa, no judicial, que haga justicia. Y la justicia que se pide, consiste en "la demolición total del edificio" del colegio, o que al menos se lo rebaje "a la altura de 43 palmos, con prohibición absoluta de levantar un centímetro más".

Con esos toques, se ha puesto en marcha la máquina del proceso. Un proceso interminable, cuyo relato queda fuera del ángulo visual de nuestro estudio. Desde el comienzo, las sentencias fueron adversas a don Enrique. Un decreto gubernativo (previo al proceso propiamente dicho) le exigió la demolición total del edificio. Otro impuso pena de entredicho a la casa y privó a sus moradoras de la presencia del Santísimo y de la celebración de la Eucaristía. Cuando el juez metropolitano de Tarragona está para dictar sentencia favorable a don Enrique, la sentencia queda cancelada antes de ser firmada, y el juez moralmente forzado a dimitirse. Finalmente, se pondrá en tela de juicio no sólo el derecho de don Enrique a hacer lo que hizo, sino su buena fe al ejecutarlo.

Pero la escalada de esa vía dolorosa nos interesa aquí, no desde el punto de vista jurídico, sino en su profundo entramado espiritual.

Cruz, crisol y noche oscura

Siguen 17 años de proceso. Irán cribando las razones y zarandeando la buena fe de don Enrique, de tribunal en tribunal.

Renunciamos a repetir aquí ese recorrido. Nos interesa otro itinerario, el interior. La travesía del pleito por el espacio del alma. Qué resonancia, tuvo todo aquello en el hombre, en su vida interior, en su ideal apostólico. ¿Crisis humana o noche oscura teologal? De crisis humana —anticipémoslo— no vamos a encontrar ni rastro. Cierta fogosidad temperamental, típica del joven sacerdote catalán, se decanta suavemente, suplantada por una extraña serenidad, que confiere tono y dignidad a sus intervenciones. Incluso a sus réplicas. Sin la euforia carismática que caracteriza a sus artículos de la Revista cuando trata el tema teresiano. Pero con vigor y mesura. Coincidirá con el período de mayor actividad y fecundidad apostólica. Serán los años de su epistolario íntimo, igualmente sereno, rico de calor y matices humanos, y a la vez lleno de agilidad y voluntad dinámica. Nada que delate el trasfondo de un hombre con amagos de crisis.

La cosa es diversa si hablamos de *noche* del alma. Es conocida la ambigüedad y polivalencia con que hoy se usa ese término sanjuanista. Al aplicarlo al prolongado trance de don Enrique, retenemos su significado original: ¿hasta qué punto el engranaje, aparentemente externo, de la contienda jurídica penetró en el alma del hombre hasta someter su fe, su esperanza y demás resortes interiores a la suprema maceración y purificación?

La pregunta choca con una seria dificultad. El silencio del protagonista. Forzado por la presión del encausamiento procesal, don Enrique escribió varias veces la historia de los hechos externos. Nunca el guión autobiográfico interior. Nos hubiera sido imprescindible al menos una expansión confidencial hacia el ocaso de su vida, cuando los 17 años del proceso se la habían macerado. Exactamente como hacía por esas fechas Teresita del Niño Jesús, contando su enfermedad física y su entrada en la noche espiritual. Desafortunadamente, en nuestro caso no poseemos una confidencia parecida. Ni, probablemente, fue escrita o pronunciada por don Enrique. Recordemos rápidamente los principales relatos que nos legó su pluma, pese al escaso servicio que nos prestarán para el balance de la vivencia interior.

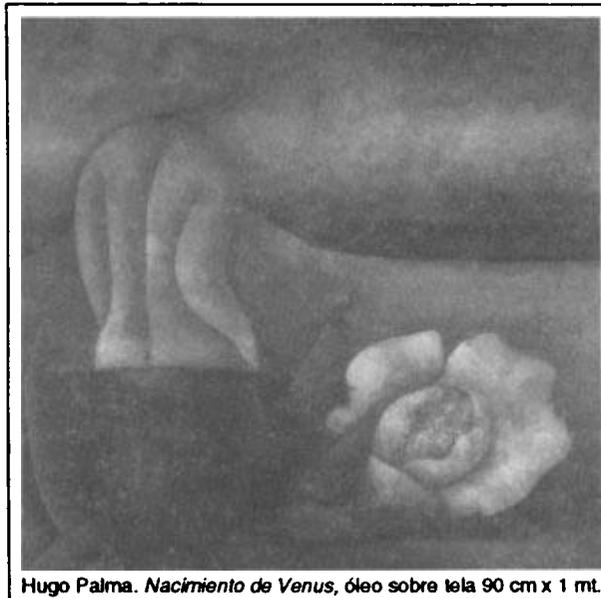
En el repertorio de documentos que integran la *Positio Historica*, no menos de 46 piezas se deben a la pluma de Ossó. Son índice de la frecuencia con que él hubo de exponer, interpretar, resumir, defender los hechos cuestionados. No todas esas piezas tienen el mismo alcance. Las más son informes oficiales a los superiores (Vicario diocesano, Obispo, Sumo Pontífice); unas pocas están dirigidas a sus amigos de antaño, ahora opositores judiciales, a su colaborador Mateo Auxachs y a la bienhechora doña Magdalena de Grau; destaca entre ellos una réplica franca y detallada al recurso elevado contra él por los tres amigos y colaboradores (Peñarroya, Sánchez, Auxachs); y por fin, unas catorce cartas confidenciales, una de ellas —quizá la más interesante desde nuestro punto

de vista— dirigida al amigo mosén Domingo Sol, sacerdote santo y confidente íntimo. Por última vez, hacia el fin de su vida, tras quince años de enredos judiciales y fallos adversos, don Enrique, solo en la Ciudad Eterna adonde ha venido para replantear la causa, se concentra sobre sí mismo para hacer el relato-exposición de los hechos y dar fe de su propia conducta. Será la relación más extensa: sesenta páginas en letra de molde, traducidas o reelaboradas en italiano probablemente por su asesor, el joven sacerdote José Mori, que más tarde será secretario de la Congregación del Concilio y cardenal (†1934). Alegato denso y repensado, que habríamos de recor-

rer paso a paso para adentrarnos en los sentimientos y estado de alma de Ossó, cuando se cernía sobre él el desenlace negativo del proceso.

Y sin embargo todas esas páginas nos dejan en el umbral del alma de don Enrique. Extremadamente avaras en datos que reflejen o traicionen su interioridad. Ante el lector, como ante los jueces, se alza la estampa de un hombre sereno por dentro y seguro por fuera. Nivíctima ni reo. "Todo lo puedo en Dios que me conforta", escribía en la intimidad a Dolores Llorach. Y a Saturnina Jassá: "Suya es la causa y el interés, si sois buenas, todo irá lo me-

mejor posible. No lo dudo. Las tempestades son buenas para purificar el horizonte". Tempestades, purificación y horizonte se refieren aquí al drama exterior. ¿Recubren a la vez el paisaje interior? Son los días en que el entredicho se ciernen sobre la casa. Saturnina es la superiora. Sólo unos días después (21 de marzo) volvía a escribir él: "No sin profunda pena... me he enterado (del decreto de entredicho). En mi constante anhelo de servir a la Iglesia y obedecer a sus leyes..., he necesitado de todo el convencimiento que abrigo de que no soy delincuente... Si yo me hubiera considerado culpable, aseguro a vuestra Señoría (al Vicario General que ha fulminado el entredicho) que la aprensión del peligro apuntado, cuando no las pesadumbres del remordimiento, me hubieran llevado a solicitar la absolución de las pobres religiosas, en quienes recaen las prohibicio-



Hugo Palma. *Nacimiento de Venus*, óleo sobre tela 90 cm x 1 mt.

nes del entredicho. Pero es fortuna para mí, y lo digo con la sinceridad de la verdad, que no me siento pecador en el hecho de que proviene el decreto”.

Delincuente, culpable, pecador no son vocablos que hayan escapado fortuitamente a su pluma. Aparte su rigor técnico, exigido por el escritor, son eco del impacto producido en el alma de don Enrique por las palabras terminantes de sus tres amigos-opositores: lo que él ha hecho y está haciendo —apropiarse de lo ajeno— es “un acto que tiene su nombre en el código”. Y los juicios mucho más duros del prelado y colaborador de don Enrique, Benito Vilamitjana, ahora arzobispo de Tarragona, según el cual “Ossó... no ha sido franco ni leal”; a causa suya “se ha cometido una injusticia”, y “la culpa recae toda sobre Ossó”, a quien se han guardado “consideraciones excesivas”: expresiones ante las cuales Ossó mantendrá silencio.

No menos reveladoras son las palabras con que don Enrique concluye su carta confidencial al gran amigo mosén Domingo Sol. Datan de esos mismos días — 21 marzo 1884—, a raíz del entredicho, que sin duda fue el golpe más doloroso de todo el proceso. Decía al amigo: “Son cosas de Santa Teresa de Jesús, y en todo ha de ser rara la Santa, como dicen sus historiadores. Oremos, callemos, y Jesús y su Teresa proveerán. Las hermanas y su fundador están tranquilos, porque nada les remuerde la conciencia. Jesús y su Teresa proveerán. Sólo una cosa he encargado a todos y en especial a las hermanas: que tengan mucho cuidado en no ofender a Dios”.

Datos sueltos, que, en suma, marcan un índice de equilibrio a alto nivel: señorío desde lo interior. Con todo, a medida que los hechos avanzan, alcanzan a la persona de don Enrique por tres flancos: su obra apostólica, sus relaciones humanas, y su vida interior.

Su obra. No se trataba de un episodio marginal. Don Enrique fue el primero en percatarse de que la prueba afectaba a toda su obra apostólica. Y eso en un momento crucial: cuando ésta cuajaba en un programa complejo y bien perfilado, se ponía decididamente en marcha, y lograba adhesiones de calidad. Baste recordar sumariamente el cruce de fechas y acontecimientos:

De todas las obras de apostolado teresiano que él tiene entre manos, sólo una es veterana. La fundación

de un Carmelo en Tortosa. La acaricia desde su trienio de seminarista-filósofo (1857-1860). “Ha más de 20 años que ideaba levantar(lo)”, asegura él en 1880. Y en sus apuntes autobiográficos, recordando las primeras visitas al Desierto de las Palmas, aún seminarista: “Dólfame de que en nuestra diócesis no hubiese ningún convento de monjas carmelitas, y quería hacer uno, y no sabía cómo, y le pedía mucho al Señor y a la Santa, y después se hizo, como diré”. Ocurría esto casi un decenio antes de su ordenación sacerdotal. Aquel proyecto remoto fue, de seguro, mucho más que una ensoñación juvenil. Con todo, el tiempo maduro de las realizaciones apostólicas llegó después. Aproximadamente al frisar los 10 años de ministerio sacerdotal. Han precedido iniciativas logradas en dos sectores: la catequesis y la pluma. Ahora, casi de improviso, en un trienio luminoso, se suceden las empresas de apostolado teresiano. En 1876, inspiración y fundación de la Compañía de Santa Teresa. De 1876 a 1877, fundación del Carmelo de Tortosa. En 1877, programación de la Hermandad Teresiana Universal y de una organización de sacerdotes misioneros teresianos. De 1878 a 1879, fundación de una casa central (colegio, noviciado, casa de retiro) en Tortosa.

A medio trienio, verano de 1877, don Enrique ha organizado un movimiento teresiano, cuya envergadura queda diezmada para el lector de hoy al tener que designarla con el nombre de entonces: “una peregrinación a la cuna y sepulcro de Santa Teresa de Jesús”. Precisamente el marco de ese viaje sirvió para madurar y coordinar ideas. El 27 de agosto —fiesta litúrgica del corazón trasverberado de la Santa— se reúnen en Alba de Tormes no menos de 150 sacerdotes peregrinos de toda España, cuatro obispos (de Oviedo, Avila, Salamanca, y titular de Eumenia), y un doble grupo de carmelitas y dominicos. Era algo así como “el primer sínodo teresiano del mundo”, en términos del mismo don Enrique. Y se hallaba reunido, si no materialmente en torno a su persona, sí en torno a sus ideas de apostolado teresiano. Nueva asamblea, dos días después, en Salamanca: “En esta reunión nombróse ya una comisión para que redactara los estatutos de la Hermandad (Teresiana Universal)... Avila se encargó de promover de un modo especial todo lo que dice relación al culto e invocación de Santa Teresa, su doctorado, su patronato, sus fiestas. Salamanca tomó a su cuenta el promover todo lo que dice relación a la doctrina de la Santa, el estudio, impresión de sus escritos, certámenes literarios, etc., revisión de las

obras que traten de la seráfica Doctora, etc., etc. *Tortosa*, como centro del nuevo movimiento teresiano que se observa de un lustro a esta parte, recibió la gratísima encomienda de promover la imitación de la Santa, haciéndola conocer y amar por todos los corazones. Esta obra de celo, decía el Obispo de Santa Teresa de Jesús, E. Sr. Martínez Izquierdo, pertenece a Tortosa, que ha despertado y estimulado tantos corazones al amor y seguimiento de Santa Teresa de Jesús. Y Tortosa acepta con gusto este encargo y confía, con la ayuda del cielo, cumplirlo con todas sus fuerzas".

Era el 29 de agosto de 1877. Don Enrique tomó en serio aquella encomienda. Tortosa pasa a ser la tercera ciudad teresiana de España. Sin oropeles ni triunfalismo. Con un programa de acción apostólica, que coordina las diversas actividades ya existentes: archicofradía teresiana (que tiene su centro oficial en Tortosa), Revista de Santa Teresa de Jesús y convento de las carmelitas descalzas; y los proyectados en ese momento: Compañía de Santa Teresa, misioneros teresianos y hermandad teresiana universal.

En enero siguiente, don Enrique tiene ya ideas claras sobre todo ese vasto campo de acción, y las expone a modo de editorial propagandístico en la primera página de la Revista Teresiana. Cuando unos meses después (4 de mayo de 1878) se coloca la primera piedra del nuevo edificio en el arrabal de El Jesús, se lo proyecta como un centro teresiano coordinador. Se lo emplaza al lado del convento de carmelitas, no sólo para escudar a éstas ante la ley civil que no tolera la vida contemplativa pura, sino para hermanar las dos obras: "al lado de esta casa de oración, (queremos) levantar un colegio de enseñanza según el espíritu de la seráfica Doctora Teresa de Jesús, para que de esta suerte vivan hermanadas la santidad y la sabiduría, el apostolado de la oración, de la enseñanza y del sacrificio. De este modo, la obra y el pensamiento de la Santa de nuestro corazón será completo, y satisfará plenamente todas las necesidades del siglo XIX.

Era una idea moderna. Volverá a ser de actualidad en nuestro siglo. Tenía además un ulterior desarrollo en la organización del nuevo centro teresiano. El fundador lo concibe como un auténtico centro de vida espiritual y teresianismo. Constará de una casa de formación (noviciado) de la Compañía, de un colegio para niñas, y de una casa de oración o de retiro adonde podrán venir las teresianas seglares a pasar

un día o una temporada de silencio, de vivencia teresiana o de ejercicios espirituales. Ossó reserva especial atención a este tercer sector del centro. Las personas que han concurrido con sus limosnas a construirlo, tendrán derecho a utilizarlo. De hecho éstas son las más en el movimiento teresiano: mientras el nuevo Carmelo alberga concretamente a 13 contemplativas, y la Compañía no llega al centenar, las jóvenes seglares inscritas en la asociación teresiana son "más de 40.000".

No lejos de ese centro, el fundador espera poder reunir en casa aparte a los futuros misioneros teresianos. En todo caso, el centro es proyectado como "la obra grande que ha de coronar las obras teresianas hasta aquí fundadas". Le "podemos llamar *su obra* (de la Santa) por antonomasia en el siglo actual, como lo fue la Reforma Carmelitana en el siglo XVI".

Ese panorama apostólico era el que se extendía tras los muros del famoso edificio puesto en entredicho. Sólo desde esa perspectiva es posible medir la brecha que el pleito abría, de golpe, en los ideales apostólicos de don Enrique. A partir de ese momento, todo iba a ser mucho más difícil. Parte del proyecto que entonces parecería estar al alcance de la mano, no se lograría jamás. Toda la obra iba a ser menos triunfal y más dolorosa. El mismo iba a verse de pronto extrañamente solo.

Los amigos y la soledad del alma. Apenas hecha la denuncia que pone en marcha el interminable proceso, don Enrique empuña la pluma y escribe al colaborador más inmediato, Mateo Auxachs, una palabra reveladora: "Ahora sí que puedo repetir lo que otras veces le he dicho: estoy solo, con mi Compañía de Santa Teresa de Jesús. ¡Pero solo Dios basta!"

"Solo". En realidad le quedaban amigos íntimos y de calidad. Uno, entrañable, humanamente finísimo y casi tan enamorado de la Santa como él: era el sacerdote Juan Bautista Altés. Hombre fiel hasta la muerte. Pero don Enrique había preferido empeñar su colaboración en el apostolado de la pluma. Se le asocia para la redacción de la Revista. No en el grupo de "concesionarios" con quienes emprende las obras del centro teresiano de Tortosa. Otro amigo que tampoco lo abandona es el obispo titular de Eumenia, carmelita, que lo asesora y asegura más de una vez en la barahúnda del proceso. Pero está lejos, y sólo excepcionalmente pasa por Tortosa. Entre los car-

melitas, hay otro gran amigo cercano. Es José Ramón de Santa Teresa. Novicio en el Desierto de las Palmas, tras haber sido párroco diocesano. Luego provincial de los carmelitas descalzos de Aragón y Valencia, y sucesivamente de Cataluña, a medida que van renaciendo las Provincias carmelitanas suprimidas por el vendaval de 1836. Acompañará a don Enrique en su último viaje a Sancti Spiritus, pocos días antes de morir. Desconocemos cuál fue la postura de este amigo en el drama del proceso. Pero su voz nos ha llegado a través de otro carmelita insigne, fray Ludovico de los Sagrados Corazones, que recogió las confidencias del provincial. Suyas son estas palabras solemnes, pronunciadas ante los restos mortales de don Enrique en 1908: sólo para asociar la Compañía de Santa Teresa a las carmelitas descalzas, "con este fin y no otro, lo afirmo con todo el convencimiento de mi alma, quiso fundar la casa madre, la casa noviciado, junto a la casa de la hija mayor, casi pared con pared, ya que nacieron de un mismo corazón y tenían un mismo amor".

Con todo, esos y otros amigos quedaban al margen de la prueba. Formó parte de la prueba misma la retirada de los más entrañados en el afecto y en la obra. Primero, los tres sacerdotes colaboradores inmediatos, que de improviso niegan el hecho de la precedente colaboración y hacen equipo contra Ossó. Entre ellos, la separación más dolorosa es sin duda la de Jacinto Peñarroya, primero del grupo y director espiritual del propio don Enrique. Este se lo había asociado no sólo en el plano de la conciencia y vida interior. Le ha confiado el cargo de director general de la asociación seglar de teresianas. Le ha sometido desde el primer momento el proyecto de fundar la Compañía. Juntos han enviado a los miles de teresianas de España una circular, invitándolas "a tomar parte en la fiesta de familia teresiana" que será la colocación de la primera piedra del edificio (colegio-noviciado) del Jesús. Ahora será él quien más tenazmente ponga en tela de juicio la obra. Se alejará de don Enrique, con un alejamiento jamás compartido por éste. Cuando don Jacinto muere el 25 de mayo de 1884, Ossó le dedica una página de elogio y afecto en la Revista, recordando una a una las obras en que el amigo le había prestado su colaboración.

Peñarroya sin embargo se había apresurado a distanciar de Ossó a otro hombre entrañable: el que había sido Obispo de Tortosa, Benito Vilamitjana, ahora arzobispo de Tarragona. No conocemos el texto de la carta que Peñarroya escribe al Arzobispo.

Pero éste responde en términos sumamente duros, que no tardarán en llegar a conocimiento de don Enrique. Vilamitjana era el obispo de su sacerdocio, de sus primeras iniciativas teresianas, el que respaldó la puesta en marcha de la Revista y de las dos fundaciones de El Jesús. Ahora su amistad dejará un vacío incolmable en el alma de Ossó. Será él, desafortunadamente, el autor del episodio más desconcertante del proceso. Cuando la causa ha llegado de rebote al tribunal metropolitano de Tarragona, y el juez de turno ha estudiado el caso y está dictando la sentencia a favor de don Enrique, antes de que ésta sea firmada y pronunciada el arzobispo interviene con una serie de decisiones anómalas: avoca a sí mismo la causa, provoca la renuncia del juez (que a los pocos días será nombrado obispo de Astorga) hace arrancar de las actas las páginas ya dictadas por el juez destituido, consiente en la falsificación de fechas y del texto de una de esas páginas mutiladas, recusa las demandas del encausado don Enrique, y finalmente pasa la causa a un nuevo juez que sentencie a norma y medida del criterio arzobispal.

Todo ello llegará a conocimiento de don Enrique. "Con dolor profundo". Se verá precisado a recurrir a un tribunal superior. Pero a éste llevará sólo la causa y los derechos materiales. Lo otro, lo más doloroso, el desgarrón de la amistad y el impacto de conciencia serán dolores secretos del alma. Jamás —que sepamos— rebasarán hacia afuera el umbral de esa interioridad.

En lo interior. Don Enrique era hombre de amigos. Abierto a la colaboración y al afecto personal, muy a la manera de Teresa de Jesús, mujer tan "amiga de amigos". De ahí el hondo calado de la prueba, en el espacio del alma, despojada de afectos radicadísimos. Con todo lo más profundo y sensibilizado de don Enrique es su vida interior. Sus ideales sacerdotales, fidelidad a la gracia, anhelo de santidad. Será ese el sector más directamente alcanzado por la prueba purificadora. Será también el más secreto. El menos abierto a nuestro escrutinio. Pero a la vez el que determina su entrada en "la noche". Y tras la entrada, una larga travesía purificadora.

Fue el castigo de entredicho el que a todas luces desató en la conciencia de don Enrique el doble proceso de dolor y búsqueda anhelante de la voluntad de Dios. Como una antorcha de fuego y tiniebla que súbitamente se hubiese instalado en el espacio

de su alma. Obligándolo a un esfuerzo de discernimiento de su fidelidad a la Iglesia, a las hermanas que le habían confiado sus haberes y su vida religiosa, y al dictamen de su propia conciencia.

A ese nivel, no jurídico sino espiritual, la punta de lanza del decreto diocesano de entredicho batía sobre estos datos esenciales: 1) declarar al mismo don Enrique expresa y formalmente "desobediente" y "contumaz", por no haberse sometido al anterior decreto que le imponía la demolición del colegio; 2) que su desobediencia es el motivo de que se imponga la pena de entredicho al noviciado de la Compañía y a sus moradoras —inocentes o no—; con amenaza de suspensión a los sacerdotes y de excomunión a los seglares que lo contravengan. Y 3) que ambas cosas se hacen oficialmente públicas con un segundo edicto que las difunde en la ciudad.

Nos interesaría conocer a fondo la resonancia que esas palabras (¡eran más que palabras!) de la iglesia local de don Enrique tuvieron en el alma de éste. Tarea difícil. Podemos rastrear algo de su interioridad en los escritos de esa misma semana. El entredicho ha sido fulminado el 17 de marzo de 1884. El 18, don Enrique en Barcelona ya está al corriente de lo sucedido. Escribe a Saturnina Jassá, superiora general, presente en Tortosa, una carta admirable: firmeza, dignidad, un velo sobre el dolor, sin una sombra. Transcribimos una parte de la misiva, aunque sólo en su totalidad se revela como pieza maestra. (Su lectura impone la evocación de las cartas aquellas con que en 1578 la Madre Teresa reacciona ante el Breve del nuncio Segá "descomulgando" a Gracián). Ossó escribe así:

Viva Jesús y su Teresa en su hija Saturnina. —Llegado sin novedad. Me dicen que *debo* defender lo que no es mío, pero que se me ha dado para vosotras, por todos los medios lícitos legales, venga lo que venga. Vosotras orar, callar y esperar. Que hablen otros por vosotras, eso sí. Esa tribulación ha de ser de gran gloria. Pero es menester que os portéis dignamente como hijas de la gran Santa Teresa de Jesús, cuya vida os ofrece enseñanzas admirables sobre el particular.

Esta noche tenemos consulta magna. Según cómo, irá otra carta. No te olvides de lo que tantas veces os he dicho. Guardaos de los hombres. Mirad que os contarán las palabras. Pasará esta prueba con la ayuda de Jesús y su Teresa...

Mañana pongo el Santísimo Sacramento en Junqueras, y por la tarde estará expuesto. ¡Qué admirable coincidencia!, se apaga una lámpara y se enciende otra. Todo por Jesús y su Teresa. Nada os turbe, nada os espante, que todo se pasa. A misa, supongo lo tendréis arreglado. No dejéis de ir, si no todas, las que se pueda, y comulgar de mañanita y donde os venga mejor.

Os bendice
vuestro P. y C., y os desea que salgáis de este trabajo más purificadas y santas, para pelear las batallas del Señor a su mayor gloria y bien de las almas. —Enrique de O

Al día siguiente, una excepción al entredicho: en el noviciado la hermana Pujol está en peligro de muerte y hay que administrarle el viático. Don Enrique escribe de nuevo a Saturnina Jassá. Otra pieza cortada por el mismo patrón: ni quejumbroso, ni dolorido, ni victimista. "Recibo la tuya de ayer en que me dices lo del viático de la H. Pujol. El Santo bendito (el 19 había sido la fiesta de San José) ha querido consolaros en su día. Ojalá luego le podréis cantar Tedeum..." Y en la conclusión de la carta, el recuerdo de una palabra fuerte de la M. Teresa: "No será vencida la verdad, que padece pero no perece". Lo había escrito la Santa al Carmelo de Sevilla, cuando el provincial Cárdenas depuso a la priora María de San José y colmó de calumnias a Gracián.

El mismo día Ossó escribe en igual tono "a las Hermanas de Roda": "Ya sabréis algo de Jesús (Noviciado). Os encargo que oréis y calléis. Es una prueba que el Señor envía. Ya pasará. Orad, repito"

Sigue, dos días después, carta desde Tortosa a la superiora de Barcelona, Dolores Llorach: todo normal; sólo una sencilla alusión al asunto, que allí en Tortosa está necesariamente candente.

Ahí mismo, en Tortosa y en esas fechas (21 de marzo), Ossó redacta y consigna su respuesta oficial al Vicario diocesano que ha dictaminado el entredicho. Como es de norma, toma acta de la incriminación: "porque no hago lo que no puedo ni debo hacer, se ha visto en mí una desobediencia y un alzamiento y una contumacia en un pecado grave, externo y consumado, y se ha fulminado la censura de entredicho". "Pero es fortuna para mí, y lo digo con la sinceridad de la verdad, que no me siento pecador en el hecho de que proviene el decreto".

Evidentemente el decreto no ha provocado un trauma en el alma del hombre de Dios. Pero irá penetrando en ella lentamente. Como una daga oculta entre la letra de los decretos y los hechos procesales. A don Enrique se le va perfilando y planteando un doble problema de conciencia. ¿Es o no es, él mismo, desobediente y contumaz? —¿Lo son o no lo son — desobedientes y rebeldes— sus religiosas de la Compañía? Problema de conciencia, neto y real, absolutamente compatible con la "seguridad" psi-

cológica y teológica de que está cumpliendo su deber y siendo fiel a Dios.

Han llegado hasta nosotros dos textos de don Enrique, que apuntan el problema íntimo en su primer brote, abril de 1884. Son dos *consultas* redactadas por él para exigir un discernimiento de deberes y de espíritu, de parte de letrados competentes. Recogemos sólo la *segunda consulta*, más verista y dramática. En ella, "el caso de conciencia" queda tipificado en la persona de la Superiora General:

No abandonando la posesión del Colegio, ni entregando la llave del Colegio Casa-Matriz de una Congregación religiosa desocupado y deshabitado (que ya ha cinco años habita dicha Congregación) el fundador de la misma; pone entredicho a la casa y quita el Santísimo Sacramento al señor Vicario general y suspende al noviciado.

La congregación de doncellas (novicias son 60) acude al prelado antes y después de poner el entredicho, pidiendo las ampare en su derecho de posesión de la casa, único que tiene por el presente, y el prelado les contesta: que son desobedientes, que ¿por qué no abandonan la Casa-Colegio, y no se varían en estos conflictos?

Contesta la superiora general que no teniendo otro título del edificio que ocupan más que la posesión, no pueden abandonarlo porque al momento la perderían.

Contesta el prelado que son desobedientes, que se vayan de la casa, y después que pleiteen para recuperar la posesión.

Replica la superiora: que están dispuestas a obedecer las órdenes de su prelado así que se les indemnice previamente el valor del edificio que les cuesta más de 8.000 duros pagado de limosnas, dotes, ahorros, y aun deudas de la congregación.

Contesta el prelado que son desobedientes y rebeldes: y se dice que las va a excomulgar.

Se pregunta: 1º ¿Es culpable el proceder de la superiora de la congregación? 2º ¿Está obligada por el voto de obediencia a obedecer en este caso la orden del prelado? 3º ¿Debe defender o no abandonar la posesión de la casa sin que previamente se le dé la indemnización, a pesar de que se la amenace con censuras y vengas estas censuras?

El entredicho, por su carácter de castigo eclesiástico, era el primer acto del largo drama interior. Para seguir el desarrollo de éste en el alma de D. Enrique, habría que sorprender y analizar las reacciones con que él responde a cada nuevo paso adverso, dentro del proceso. Camino largo y cosecha escasa. Porque las confidencias de don Enrique serán constantemente fieles a su consigna de llevar a solas la cruz interior. "Algún día sabréis los apuros y contradicciones que paso...", escribía en los albores mismos del proceso. En realidad no lo supieron nunca.

42 -Pensamiento Centroamericano

En última instancia, cuando la jornada terrena y el camino espiritual de Ossó están para consumarse, los últimos hechos vierten nueva oscuridad sobre el alma. En un supremo esfuerzo de justicia y clarificación, don Enrique ha ido a Roma, acogido a la cátedra de Pedro. Por última vez va a defender su causa. Aflora con inequívoca continuidad, una fibra dolorida: su preocupación por la trascendencia que los hechos, ya consumados, van a tener en las innumerables personas vinculadas a su ministerio apostólico. No sólo apunta por primera vez a las calumnias e insultos de que ha sido objeto: "non solo dicono nella curia ecclesiastica di Tortosa e pubblicamente che il detto Sr. Ossó ha fatto patto col demonio, anzi che é il piú grande dei demoni..." Presenta al Papa León XIII (7 de junio de 1894) el más humilde y dolorido de sus escritos, ya no en italiano elaborado por mano de su abogado, sino en latín personal suyo. Oficialmente, en el órgano mismo de la Santa Sede "Acta Sanctae Sedis" se le ha presentado "como usurpador público de los bienes eclesiásticos" ("ego fui publice infamatus tamquam usurpator publicus bonorum ecclesiasticorum"); es imposible que esa infamia no repercuta sobre las Hermanas de la Compañía "de las que es Padre y Fundador" y sobre las asociadas de la Archicofradía Teresiana "ampliamente difundida por toda España"; único recurso de que dispone es jurar, ante Dios y ante el Papa, la buena fe con que ha obrado siempre, y que "sólo por un deber de conciencia" se presenta ahora ante Su Santidad.

De hecho, en esa dirección se iba a consumir la prueba. De regreso a España y por motivos absolutamente diversos va a sufrir un fuerte impacto su función de fundador. La Compañía pasa su crisis de adolescencia adoptando una inesperada actitud de autonomía, mientras él queda marginado a nivel de decisiones. Así las cosas, ¿quién sigue responsabilizándose del trámite que en Roma debate la última instancia de apelación? ¿él que es el encausado? ¿o la Compañía cuya es la causa y la Casa-Matriz puesta en litigio? —Atravesando el claroscuro de esa alternativa no resuelta, don Enrique hace su postrer retiro, en soledad absoluta, para encontrarse con la muerte. Muerto él (27.1.1896), el doloroso drama del pleito tiene su desenlace rápido y definitivo (26.3.1897).

La correspondencia de don Enrique en esas supremas jornadas—últimos dos o tres meses de vida—es igualmente serena; humanamente más diáfana; a nivel de vida cristiana, más teológica y madura. La soledad del último mes le permite concentrarse en

temas que son buen índice de sus centros de atención. Deja tres libritos listos para la estampa: "Uno es del Espíritu Santo..., otro de la Purísima Concepción, y otro el amor de Jesús sobre todas las cosas". Y un trabajo a medio redactar: "un pequeño tratado sobre la vida mística".

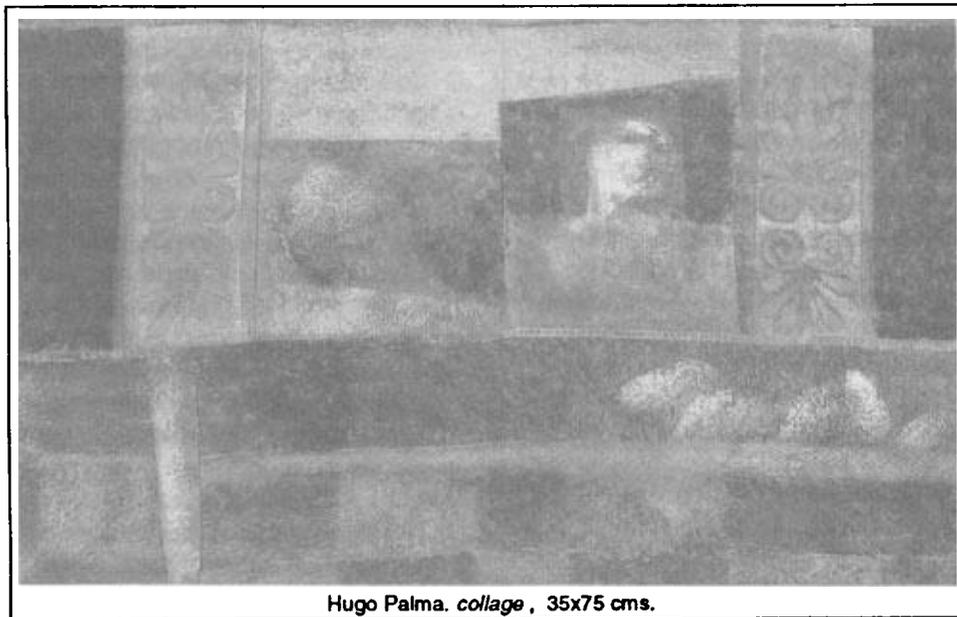
Como conclusión, permítasenos una asociación temática ya insinuada anteriormente.

Ese mismo año en que muere don Enrique, sólo dos meses después, en el Carmelo de Lisieux tiene sor Teresa del Niño Jesús su primera hemoptisis: un hecho psicósomático a través del cual Dios la introdu-

ce en el túnel de su terrible noche oscura, purificadora de la fe, y que durará hasta la muerte.

En don Enrique, un hecho aparentemente externo — el enredo de un pleito— fue el molde de que Dios se sirvió para purificar a fondo su fidelidad sacerdotal a la iglesia jerárquica para acrisolar la obra de apostolado teresiano con que él se había identificado, para acendrar la dimensión humana de su afectividad y sociabilidad, y finalmente para consumir su vida interior, teologal y cristológica: sobre todo en fe y caridad.

En Teresita "el túnel" se extendió a lo largo de 18 meses. En don Enrique dura casi 17 años. En ambos, hasta la muerte.



Hugo Palma. *collage*, 35x75 cms.

Esbozo de

La Doctrina Social de la Iglesia

Mons. Manuel Montelro de Castro **

1. Deseo, ante todo, felicitarles vivamente por la organización de este evento. La reflexión, el estudio, el intercambio de ideas es el modo más eficiente de llegar a lo profundo del hombre, allá donde las decisiones se toman para el bien propio y para el de la humanidad. El "mundo actual es cada vez más consciente de que la solución de los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídica o social, sino que requiere precisos valores éticos-religiosos, así como un cambio de mentalidad, de comportamiento, y de estructuras" (*Centesimus Annus*, 60).

2. Con mucho gusto he aceptado la amable invitación que gentilmente me ha formulado el Centro de Estudios Democráticos (CEDEM) para inaugurar este seminario titulado "*La obligación moral de crear y distribuir riqueza. Un encuentro de teología y economía*". Todos nosotros tenemos la obligación moral de crear y de distribuir riqueza. Basta meditar en la parábola de los talentos. El Señor nos ha confiado talentos, no para guardarlos sino para hacerlos fructificar. "Señor —leemos en S. Mateo—, cinco talentos me entregaste; aquí tienes otros cinco". Y el Señor lo alabó: "¡Bien, siervo bueno y fiel! En lo poco has sido fiel, al frente de lo mucho te pondré; entra en el gozo de tu señor!" Mientras al que no había hecho fructificar el talento que le había sido confiado, el señor le dice: "Siervo malo y perezoso... a ese siervo inútil, echadle a las tinieblas de fuera" (S. Mt. 25,20-30).

3. *¿Cuál es la cuestión?* Es la pobreza. Uno de los problemas más graves del mundo de hoy es la extrema pobreza. Nos recordaba recientemente el

* Mensaje inaugural del simposio *La obligación moral de crear y distribuir riqueza. Un encuentro de teología y economía*, organizado por el Centro de Estudios Democráticos de El Salvador y por la Asociación Libro Libre. (26 de mayo de 1993).

** Arzobispo titular de Benevento y Nuncio Apostólico en El Salvador.

Santo Padre: "El número de personas que hoy viven en condiciones de extrema pobreza es vastísimo. Pienso, entre otras, en las situaciones dramáticas que se dan *en algunos países africanos, asiáticos y latinoamericanos*. Son amplios sectores, frecuentemente zonas enteras de población que, en sus mismos países, se encuentran al margen de la vida civilizada; entre ellos se encuentra un número creciente de niños que para sobrevivir no pueden contar con más ayuda que con la propia. Semejante situación no constituye solamente una ofensa a la dignidad humana, sino que representa también *una indudable amenaza para la paz*. Un Estado —cualquiera que sea su organización política y su sistema económico— es por sí mismo frágil e inestable si no dedica una continua atención a sus miembros más débiles y no hace todo lo posible para satisfacer al menos sus exigencias primarias" (*Centesimus Annus*, 3).

4. *¿Cuál es la posición de la Iglesia sobre esta cuestión?* La posición de la Iglesia está explicitada en la palabra del Señor cuando nos enseña a ver en nuestros hermanos una imagen viva de Dios o a ver en nuestro semejante a él mismo. Hablando del juicio final, dice: "Venid, benditos de mi Padre... porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme. Entonces los justos le responderán: Señor, cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento y te dimos de beber... y el Rey les dirá: En verdad os digo que cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis" (S. Mt 25, 34s). La misma enseñanza encontramos en la parábola del buen samaritano y en la conversión de San Pablo.

5. Como introducción al tema que nos ocupa, me ha sido confiada la agradable pero no fácil tarea de

hacer brevemente un *esbozo de la doctrina social de la Iglesia desde los primeros siglos del cristianismo*.

6. *¿Será necesaria la Doctrina Social de la Iglesia para el hombre de hoy?* Escribe el Santo Padre Juan Pablo II, en la Encíclica *Centesimus Annus*, publicada el 1º de mayo de 1991: "Estoy convencido plenamente de la necesidad de la doctrina social, en cuyo desarrollo están empeñados, en primer lugar el Papa y los Obispos como pastores del pueblo de Dios. Pero esa doctrina se construye también con la aportación de los teólogos, los moralistas, los estudiosos de economía, sociología, ciencia de la política, etc.; en los institutos y centros de estudio, en los libros y revistas, en las sesiones o semanas sociales, todos están llamados a colaborar en la búsqueda de una respuesta sabia y provechosa a los antiguos y nuevos interrogantes que hoy se plantean al hombre y a la sociedad" (*Centesimus Annus*). Y los Obispos de América Latina, reunidos en la IVa Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), en octubre de 1992, en Santo Domingo, entre otras líneas pastorales recomiendan: "Robustecer el conocimiento, difusión y puesta en práctica de la Doctrina Social de la Iglesia en los distintos ambientes" (Conclusión, 200) y "Fomentar la búsqueda e implementación de modelos socioeconómicos que conjuguen la libre iniciativa, la creatividad de personas y grupos, la función moderadora del Estado, sin dejar de dar atención a los más necesitados. Todo esto orientado a la realización de *una economía de la solidaridad y la participación*, expresada en diversas formas de propiedad" (Conclusiones, 201).

7. *¿Cuáles son las fuentes de la Doctrina Social de la Iglesia?* Son la palabra de Dios que se encuentra en la Sagrada Escritura y después el modo cómo la entendieron y vivieron los primeros cristianos, y los documentos del magisterio de la Iglesia.

8. *¿Cuál es el fundamento de la Doctrina Social de la Iglesia?* El fundamento de la Doctrina Social de la Iglesia está en la misión que le ha confiado su fundador. Jesús de Nazaret presentó un mensaje. Muchos lo aceptaron; esos han sido los primeros discípulos de Jesús. Entre ellos, Jesús escogió Doce, a los cuales se dirige como a un grupo, a un colegio, a una persona moral, a una persona jurídica, concediéndoles ciertas prerrogativas. De los Doce escogió uno, Pedro, a quien concede ciertos poderes, el de mantener la familia unida, el de confirmar los hermanos en la fe. Los primeros cristianos, los discípulos

del Señor, con los Doce y con la Virgen forman la Iglesia de los orígenes o naciente, la primera Iglesia. La Iglesia, fundada por Jesús de Nazaret, subsiste hoy en la Iglesia donde está el Sucesor de Pedro, es decir, el Papa Juan Pablo II. El mensaje de Jesús de Nazaret se dirige al hombre, a todos los hombres y a todo el hombre. La Iglesia continúa ofreciendo con fidelidad ese mismo mensaje.

9. *¿Qué es la Doctrina Social de la Iglesia?* En pocas palabras, podemos decir que la Doctrina Social de la Iglesia es una reflexión de la Iglesia sobre la realidad social a la luz del mensaje de Cristo, proponiendo líneas de conducta para la vida social del hombre.

Es una aplicación de la teología, sobre todo de la Teología Moral, a las preguntas éticas de la sociedad. No se trata de una moral abstracta, de un sistema utópico, ni de una ideología o teoría ni mucho menos de un ejercicio de poder camuflado. Trátase de una reflexión de la iglesia a la luz de los principios de la razón, del derecho natural, del Evangelio y de la experiencia humana. La realidad humana es contingente, mutable. En la reflexión del pensamiento social de la Iglesia se emplean los más valiosos resultados de la investigación científica del tiempo, desde la medicina hasta la sociología. La Iglesia acompaña esta realidad humana y, fiel a su misión, procura darle alma. La Iglesia ha dado y procura dar un válido contributo a la solución de los graves problemas de la humanidad como los problemas de la pobreza, de la paz, de los derechos humanos, del desarrollo de los pueblos, de la solidaridad internacional.

A este propósito, el Santo Padre Juan Pablo II ha manifestado varias veces que la Iglesia no busca el poder ni tiene pretensiones políticas. La Doctrina Social de la Iglesia no es una tercera vía a colocar entre el marxismo y el capitalismo. La Iglesia no pretende presentar un sistema social original ni propone una ideología o un sistema político, social o económico. Esta no es su misión ni su competencia. El papel de la Iglesia es el de interpretar el valor moral de las actividades sociales y el de ofrecer orientaciones relativas a esas mismas actividades.

10. *Esbozo de la Doctrina Social de la Iglesia en los primeros diecinueve siglos del cristianismo*. Veamos como los primeros cristianos han entendido la misión de la Iglesia en la problemática social del tiempo.

Leyendo los Hechos de los Apóstoles —la primera historia de la vida de los discípulos del Señor—

notamos que los Apóstoles consideraban también misión de la Iglesia ocuparse de los problemas sociales de la comunidad. Algunos cristianos ponían, libremente, al servicio de la comunidad todo lo que tenían. La comunidad cuidaba de los huérfanos y de las viudas.

Los escritos de los primeros siglos de la Iglesia, como los de San Clemente de Alejandría, San Juan Crisóstomo y San Agustín nos muestran claramente una reflexión del mensaje cristiano sobre la realidad social del tiempo. Son bien conocidas las advertencias de San Juan Crisóstomo sobre el uso de los bienes y la insistencia de que los bienes de la creación están destinados a todos desde su origen. San Agustín, en la Carta a Marcelino manifestaba claramente la conciencia social de la Iglesia al recordar a los dirigentes de su tiempo la influencia del Evangelio en la sociedad: "procuren encontrar ciudadanos más perfectos de los que han sido educados en la doctrina de Cristo, mejores soldados, esposos, esposas, hijos, hijas, señores, esclavos, reyes, magistrados, contribuyentes... todos imbuidos de la excelente calidad que les exige la doctrina cristiana y veremos si hay quien pueda decir que la Iglesia es obstáculo al bienestar del Estado (Epis. 138, 5 Ad Marcelinum, Patres Apostolici, Ed. Funk, 1901. cfr. 2,15).

La predicación sobre las verdades eternas, el origen y el destino del hombre, el amor al prójimo, la necesidad de perdonar, la fidelidad conyugal, la buena fe en los contratos, el ejercicio cuidadoso de la propia profesión son un insuperable servicio al bien común.

Los valores del cristianismo influenciaron profundamente todos los aspectos de la vida social: el matrimonio, la familia, la educación, el comercio, la vida económica y el gobierno. El Código de Justiniano (529), el decreto de Graciano (1.140) y otros importantes documentos jurídicos y históricos del tiempo manifiestan la influencia de la doctrina de la Iglesia en el derecho y en la jurisprudencia.

El pensamiento social de la Iglesia se ido desarrollando. Encontramos problemas de ética social en forma sistemática tratados por Santo Tomás de Aquino en la "Summa Theologica", por ejemplo, en las cuestiones de Justicia (II,II,Q 57-58).

Las Congregaciones Religiosas más antiguas, se han distinguido también en la elaboración de una teología moral aplicada a la vida social, como los Franciscanos, los Dominicos y los Jesuitas.

En el siglo XVI aparecen los grandes maestros del pensamiento social católico. Francisco Vitoria (1480-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Roberto Belarmino (1542-1621) y Francisco Suárez (1548-1617) escribieron obras clásicas sobre justicia, derecho, sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sobre el orden internacional.

La Historia de la Economía reconoce a estos escritores y a otros, como los autores de la elaboración de conceptos básicos de la economía moderna, como capital, intereses, mercado, justo precio, valor, utilidad, cambio monetario, riesgo, principios de deontología de empresarios y de comerciantes.

Los Papas se han pronunciado sobre temas sociales. Pío II (1462) sobre el comercio de los esclavos, cuando empezaba el negocio en Europa calificándolo de "*Magnum scelus*" (grande crimen); Calixto III (1537) sobre la dignidad de los indígenas (Carta *Veritas Ipsa*); Benedicto XIV sobre el problema racial (*Inmensa Pastorum*, 1741) y sobre el derecho que tienen los pobres a las cosas necesarias para la propia subsistencia (*Acerbi Plani*, 1742).

11. *La Doctrina Social de la Iglesia en el Siglo XIX*. La industrialización de finales del siglo XVIII con los principios del liberalismo económico transformó profundamente el "ethos" social de Europa y particularmente el de los trabajadores. La producción prevalecía sobre todo lo demás. Hombres, mujeres y niños trabajaban hasta 14 horas por día sin contratos laborales y en condiciones miserables.

La Iglesia católica ha hablado. En Alemania, Mons. Guillermo E. Von Ketteler, Obispo de Mainz, (1811-1877), en Francia, Villeneuve de Bargemont (en 1834 escribió un tratado de Economía Política y Vida Cristiana), en Italia, la revista *Civiltà Cattolica*, en Suiza, el Cardenal Mermillod, en Inglaterra, el Cardenal Manning, en los Estados Unidos de América del Norte, el Cardenal Gibbons, en Australia, el Cardenal Morán. En 1864 Mons. Von Ketteler publicó un valioso libro sobre el problema obrero, *Die Arbeiterfrage und das Cristentum*. Paralelamente surgieron obras de asistencia como las fundadas por los Salesianos de Don Bosco, por S. José de Cottolengo y, por las Conferencias Vicentinas, fundadas por Federico Ozanan.

La publicación de la Encíclica *Rerum Novarum*, en 1891, por León XIII fue un acontecimiento histórico.

Hasta entonces no había una Doctrina Social de la Iglesia en el sentido de *un conjunto orgánico de principios y de orientaciones* en orden a la solución de la cuestión obrera. Por primera vez una encíclica abarcaba todos los problemas sociales de la época y, en esa coyuntura económica, proclamaba los principios fundamentales de la justicia y ofrecía vías de solución. El problema central era la situación miserable de los obreros y de muchas mujeres y niños y todo esto como fruto de la revolución industrial. Los primeros párrafos de la Encíclica son una descripción dramática de los problemas sociales de la época: "...vemos con toda clarividencia, y en eso todos están de acuerdo, que se hace necesario prestar auxilio rápido y eficaz a los hombres de las clases inferiores, atendiendo a que la mayoría se encuentra en una situación calamitosa e infeliz" (*Rerum Novarum*, 1).

León XIII subrayaba *el deber de actuar* con las palabras siguientes: "...el hecho de callarnos sería, a los ojos de todos una traición a nuestro deber... Es la Iglesia, efectivamente la única capaz de crear una doctrina que pueda dirimir satisfactoriamente el conflicto, o, por lo menos, de expurgarlo de toda aspereza y hacerlo suave; ella procura, no solamente esclarecer los espíritus, sino también orientar la vida de todos y cada uno de los hombres..." (*Ibid.*, 13) ...*Casi todos parten del principio que las diferentes clases de la sociedad son enemigas natas una de la otra, como si la naturaleza hubiera puesto a los ricos contra los pobres frente a frente en una guerra sin fin. Esto es una aberración* (subrayado mío)..., para poner término a esa lucha y para eliminar sus propias raíces, posee la religión cristiana una virtud admirable y múltiple... enseña a unos y a otros sus deberes mutuos y, particularmente, los que derivan de la justicia... Los ricos y los patrones no pueden tratar a los obreros como si fueran esclavos, sino respetar en ellos la dignidad de hombres y la nobleza especial que confiere a su persona el carácter cristiano de que están revestidos" (*Ibid.*, 14).

La Encíclica trata de los derechos y deberes del capital y del trabajo; refuta las teorías socialistas sobre el paso o traspaso de la propiedad privada al Estado, porque la propiedad privada es de derecho natural y es requisito básico para una economía en la cual las personas puedan beneficiarse libremente de los resultados del trabajo propio. "Así, haciendo pasar los bienes de las manos de los particulares a la colectividad y procediendo luego a una justa e igual repartición de sus riquezas y comodidades entre los

ciudadanos, piensan haber encontrado un remedio eficaz para los males presentes. Eso, todavía, está muy lejos de solucionar el problema, antes agrava la situación de los obreros. Además, semejante procedimiento es extremadamente injusto, violenta a los legítimos poseedores, vicia los deberes del estado y lanza una total confusión entre los ciudadanos (*Ibid.*, 2)...el empeño de los socialistas de convertir la propiedad privada en propiedad colectiva no hace más que empeorar la situación de los obreros, ya que al privarlos de la libertad de hacer uso a su gusto de su salario, les quitan la esperanza y la posibilidad de aumentar su patrimonio y procurar mejores beneficios" (*Ibid.*, 3).

El Papa León XIII subrayaba:

No se piense que la Iglesia se deja absorber de tal manera con la solicitud de las almas que ponga de lado todo cuanto se refiere a la vida mortal y terrestre.

Por lo que respecta, particularmente, a la clase obrera, procura con todas sus fuerzas que salgan, definitivamente, del estado lamentable en que se encuentran y puedan llegar a conocer mejor suerte. Y no se puede considerar un apoyo flaco a esta obra el llamamiento y la formación en la virtud de todos los hombres. Las costumbres cristianas, cuando son respetadas integralmente, ejercen espontáneamente una influencia benéfica en las cosas exteriores, por cuanto toman benévolo a Dios, principio y fin de todos los bienes; se oponen al deseo desordenado de las riquezas y a la sed de placeres, esos dos flagelos, que con mucha frecuencia hacen que el hombre sea infeliz, aún en medio de la mayor abundancia (*Ibid.*, 21).

La *Rerum Novarum* defiende vigorosamente: 1) los derechos fundamentales de los obreros, enfatizando la dignidad del trabajador y del trabajo; el trabajo como inherente a la persona es necesario a su realización; la dimensión social del trabajo ya sea para la familia, ya sea para el bien común; 2) el derecho a la propiedad privada; 3) el derecho a asociarse de los empresarios y de los trabajadores; 4) el derecho al salario justo, 5) el derecho a cumplir libremente los deberes religiosos.

La Encíclica de León XIII trata también de la concepción de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos. Critica los dos sistemas económicos: el socialismo, entonces apenas como filosofía, pues solamente más tarde vino el socialismo real en la Unión Soviética y países afines, y el liberalismo. El primero porque la dimensión transcendental del hombre afectaba profundamente su libertad; el segundo porque daba prioridad al capital y al lucro sobre el hombre.

12. *La Doctrina Social de la Iglesia en el Siglo XX.* La importancia de la *Rerum Novarum* fue asimilada por

varios documentos, de los que voy a mencionar los más importantes.

Cuarenta años después de la *Rerum Novarum*, Pio XI publicó la *Quadragesimo Anno*, en 1931, explicando entre otras cosas la naturaleza, el método y el objetivo de la Doctrina Social de la Iglesia.

En 1937, Pio XI publicó la encíclica *Divini Redemptoris*, en la cual analiza y refuta el comunismo ateo, en cinco capítulos titulados: 1. La actitud de la Iglesia frente al comunismo; 2. La doctrina del comunismo y sus consecuencias; 3. Las grandes líneas de la doctrina social de la Iglesia; 4. Remedios contra el comunismo; 5. Todos los católicos deben cooperar para defender y promover los principios cristianos.

Para conmemorar el 50 aniversario de la *Rerum Novarum* Pio XII publicó un documento, en el cual señala que la autoridad de la Iglesia en cuestión social es de orden moral y espiritual y no de orden puramente técnico, añadiendo que la Iglesia no puede quedar indiferente frente a las condiciones en que vivía la humanidad (*Acta Apostolicae Sedis*, 33 (1941) pp. 195-205).

El Papa Juan XXIII publicó la Encíclica *Mater et Magistra*, el 15 de mayo de 1961, para celebrar los 70 años de la encíclica de León XIII. Entre otros principios, Juan XXIII reafirma que el hombre y no el estado es el centro y el fin de la vida social, enfatiza la importancia de la subsidiariedad de cada escala o grupo asociativo; subraya el valor de la propiedad privada individual y la subordinación de los intereses privados al bien común.

Juan XXIII expone ideas con matices nuevos, como: el concepto de bien común aplicado al conjunto de las naciones, los criterios sobre la socialización necesaria para mejor servir la persona, la consideración realista de los pueblos subdesarrollados y la desnivelación en los sectores agrícolas, la denuncia del cripto-comunismo, las primeras alusiones a la regulación moral del crecimiento demográfico.

Dos años más tarde, en 1963, Juan XXIII publicó la *Pacem in Terris*. Después de presentar a Dios como fundamento, garantía y fin del orden del universo y entre los hombres, el Papa habla de la dignidad humana, del derecho natural, del bien común como antídoto del egoísmo, de los derechos y de los deberes naturales del hombre, de la convivencia civil,

de las relaciones entre los ciudadanos y el poder público. Indica que las relaciones entre las comunidades políticas deben fundarse en la verdad, la justicia, la solidaridad común y la libertad. Revela la interdependencia de las comunidades políticas, el bien común universal y el papel de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la nueva influencia de la clase trabajadora; el nuevo papel de las mujeres en la sociedad; la aspiración generalizada por la independencia nacional.

Varios documentos del Concilio Vaticano II (1962-1965), contienen tesis importantes para la Doctrina Social de la Iglesia: Decretos: *Inter Mirifica* sobre los medios de comunicación social; *Unitatis Redintegratio* sobre el ecumenismo, *Apostolicam Actuositatem* sobre el apostolado de los seglares; y la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, la más importante en la materia.

En 1967, Pablo VI publicó la Encíclica *Populorum Progressio* en la cual dio una visión universal de la Doctrina Social de la Iglesia. Pablo VI subrayaba que la economía moderna, dejada a sí misma, aumentaría la disparidad del nivel de vida de los pueblos; prevenía contra la tentación de dejarse llevar por ideologías totalitarias; y señalaba que en el régimen vigente del comercio internacional, los países pobres no consiguen liberarse de su pobreza mientras los países ricos se hacen cada vez más ricos.

El mismo Papa Pablo VI publicó la Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, el 14 de mayo de 1971, para celebrar el 80 aniversario de la *Rerum Novarum*, en la cual llama la atención del mundo hacia una mayor justicia.

Para conmemorar el 90 aniversario de la *Rerum Novarum*, el Santo Padre Juan Pablo II publicó, en 1981, la Encíclica *Laborem Exercens*, subrayando que el objetivo de la Doctrina Social de la Iglesia es dar un rostro más humano a la vida del hombre.

El 30 de diciembre de 1987, Su Santidad Juan Pablo II publicó la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, en la cual, entre otros temas, desarrolla una lectura teológica de los problemas modernos.

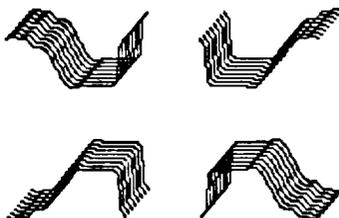
Con la Encíclica *Centesimus Annus*, publicada el 1 de mayo de 1991, el Santo Padre ha querido señalar los 100 años de la *Rerum Novarum*. Menciona los cambios en la vida política de los países que for-

maban la Unión Soviética y dedica un capítulo a la propiedad privada y el destino universal de los bienes.

Entre los muchos pronunciamientos de la Iglesia sobre la cuestión social, son relevantes los Mensajes del Santo Padre para la Celebración de la *Jornada Mundial de la Paz*.

Deseo terminar este esbozo de la Doctrina Social de la Iglesia, citando el Mensaje de su Santidad Juan Pablo II para la Celebración de la *Jornada Mundial de la Paz 1993*: " En favor de la persona, y por tanto de la paz, es urgente aportar a los mecanismos econó-

micos los correctivos necesarios que les permitan garantizar una distribución más justa y equitativa de los bienes. Para esto, no basta sólo el funcionamiento del mercado; es necesario que la sociedad asuma sus responsabilidades (cf. *Centesimus annus*, 48), multiplicando los esfuerzos, a menudo ya considerables, para eliminar las causas de la pobreza con sus trágicas consecuencias. Ningún país aisladamente puede llevar a cabo semejante medida. Precisamente por esto es necesario trabajar juntos, con la solidaridad exigida por un mundo que es cada vez más interdependiente" (Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II para la Jornada Mundial de la Paz, 1993, n.3).



La pintura de Hugo Palma



Hugo Palma. *Rapto de Europa*, óleo sobre tela 50 x 60 cms.

Nace en Managua, Nicaragua en 1942. Realiza estudios en la Academia San Marco-Florenca, Italia y en la Scuola Di Arti Ornamentali Di San Giacomo, Roma, Italia.

Exposiciones personales

1973 San Piero Art Gallery, San Piero in Bagni, Florenca, Italia.

1973 Centro de Acción Latina, Casa de la América Latina-Roma, Italia.

1975 C.O.F.A.T. Art Gallery, Florenca, Italia.

1975 "Buca Di Dante" Art Gallery, Florenca, Italia.

1976 "Paesi Nuovi" Art Gallery, Roma, Italia.

1979 Instituto Nicaragüense de Desarrollo (INDE), Managua, Nicaragua.

1980 Instituto Nicaragüense de Cultura Hispánica, Managua, Nicaragua.

1989 Organización de los Estados Americanos, Washington, D.C.

1989 Galería "TRIOS", Tegucigalpa, Honduras.

1990 Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, D.C.

En 1977, bajo el auspicio del Presidente de la República de Italia, es invitado a participar en la X Cuadrienal de

50° -Pensamiento Centroamericano

Roma. Entre otros artistas invitados se destacan Rufino Tamayo, Jesús Soto, Wilfredo Lam y Sebastián Matta.

En 1981 es seleccionado por el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) de México, para participar en la muestra "Pintura Contemporánea de Nicaragua", en el Museo Carrillo-Gil.

En 1991 participa en la muestra "Maestros Nicaragüenses", galería Gary Nader Fine Arts de Miami.

En 1992 funda en Managua la Galería El Aguila, donde se han realizado importantes exposiciones de destacados artistas.

Comentarios a su obra

Su realidad interior, su necesidad de actividad humana y social se descarga en la pintura y se transforma en una realidad exaltada. Todo se vuelve misterioso y fantástico.

Alberto Moretti.

Director Galería "Il Quadrante".

Florenca, Italia, 1973.

El arte de Hugo Palma Ibarra habla en lenguaje arcaico y al mismo tiempo moderno, es un arte culto y sincero hecho para quienes saben escuchar los mitos con respeto y filosofía...

Paolo Sfogli

Redactor del semanario "Il Miliardo".

Florenca, Italia, 1974.

Hugo Palma estudió pintura en Italia. La evolución de su pintura ha consistido en la impregnación, cada vez más radical de su pincel itálico, de ese tinte misterioso

y germinal que llamamos "lo nicaragüense". No el color local sino el magma —lo que está debajo, bullente y agresivo—, buscando forma y color sin tradición ni cauce.

Al comienzo Hugo Palma —en caso parecido al de Peñalba— nos mostró, visible en su superficie los vaivenes y antítesis de esa empresa de fusión. Ordenamientos del texto plástico a lo Campigli, individualizaciones a lo Tozzi —o influencias así— italianidades ineludibles y además valiosas que se convertían en medios expresivos de una pasión por lo nicaragüense, que es siempre voluntad de descubrir y afirmar la propia identidad. Pero, poco a poco, el ojo de Hugo Palma se ha ido adaptando al sombrío vientre patrio. Ahora la exigente diaphanidad italiana sigue siendo un norte referencial, pero lo sustancial viene de adentro, visceral (ha perdido fuerza lo anecdótico) para afirmar el yo creador. ya en su anterior exposición sobre los "Siete árboles contra el atardecer" cuadros como "la destrucción de La Prensa" o "Las ixcuinames", afirmándome esa madurez, me excitaron a definirla. Y me pareció que lo figurativo en Hugo Palma se da en eclosión. Naciente. No tiene nada de primitivo (detrás está Italia) pero sí es germinal. Morales es un domador de formas, no las suelta hasta su total dominio. Palma en cambio las pronuncia y las deja indómitas y sus colores —rojos, cinabrios, sarros, negros, grises (visceralmente sombríos) nos atrapan por la fuerza germinativa de una naturaleza que irrumpe con violencia a la vida... o a la muerte.

*Pablo Antonio Cuadra
La Prensa Literaria, 1983.*

Una vez afirmé que "Hugo Palma Ibarra es entre nuestros artistas plásticos en el ramo de la pintura, quizás el que más técnica ha acumulado a través de su vida de artista y uno de los que ha obtenido ya un lugar destacado en la plástica nicaragüense, en nuestro país y fuera de nuestras fronteras". Es por ello que al asumir el cargo de Directora del Instituto Nicaragüense de Cultura, procedí a nombrar a Hugo Palma Ibarra, Miembro del Consejo Superior de Cultura. Además, tiene bajo su responsabilidad el área de Bellas Artes.

Existe en Nicaragua y desde la época colonial una tradición y una trayectoria en la plástica nicaragüense. Hugo continúa con convicción y conciencia. Junto a Armando Morales, Omar de León Lacayo, Bernard Dreyfus, Alberto Icaza, Guillermo Rivas Navas,

Alejandro Arosteguí, y algunos otros, mantiene la calidad de la expresión artística continuando la trayectoria de Rodrigo Peñalba, Alejandro Alonso Rochi y tantos otros que elevaron la plástica nicaragüense a nivel continental y mundial.

Para mí, la pintura de Hugo, une lo nuestro, nuestro bagaje cultural ancestral que no sólo es pasado precolombino, indígena, sino también pasado greco-latino, en un mestizaje representativo de nuestro verdadero rostro mestizo.

La línea clásica de su trazo certero, la sobriedad de los tonos que a veces rompe los esquemas para afirmar la pasión convicción, y en un lenguaje pictórico que une el pasado al futuro y siendo universal, es ante todo nicaragüense, colocan a este pintor entre lo mejor de lo nuestro.

De carácter suave, casi tímido, es audaz y valiente en la realización conceptual de su revelación artística.

Creemos que tiene mucho que dar a la plástica nicaragüense y es por ello que le hemos confiado la dirección de esta área de la cultura tan sensitiva y tan difícil.

Creemos que para realizamos y proyectamos al futuro debemos saber de donde venimos, quienes somos, como la única forma de saber hacia donde vamos. Creo que Hugo Palma Ibarra lo sabe muy bien y es por ello que le hemos confiado el futuro de la plástica nicaragüense.

*Gladys Ramírez de Espinosa
Directora General
Instituto Nicaragüense de Cultura, 1990.*

Hugo Palma Ibarra es un artista con un evidente dominio de la técnica. Sus óleos Sin título, en que el motivo central es un jarrón de flores, y Figuras, en que dos cuerpos parecen fundirse en primer plano, están realizados desde un control del colorido y una exaltación de la forma.

Esas características les otorgan una fuerza contenida y crean una ilusión de permanencia, que no puede ser amenazada por el paso del tiempo ni el movimiento.

*Armando Alvarez Bravo
Crítico de arte de El Nuevo Herald.
Miami, 1991.*

Reformas democráticas a la constitución nicaragüense

Oscar Herdocia Lacayo*

El texto constitucional padece de una serie de vacíos, vicios y contradicciones, derivados del hecho de que, quienes integraron por designación partidaria, en una elección amañada, la asamblea constituyente, tuvieron que mezclar en un coctel heterogéneo, normas que garantizaran la aparente legitimación de los deseos partidarios de la Dirección Nacional del FSLN y por otra parte disposiciones de oropel que cubrieran ante el mundo, la naturaleza totalitaria y despótica de la satrapía que usurpó el triunfo revolucionario del pueblo, de manera que se aparentara la existencia de un régimen democrático.

Por la razón anterior lo que realmente necesita Nicaragua, es la modificación total del texto, ya que el mal le viene de la propia orientación partidaria de la constitución y del truculento expediente de hacer depender la norma suprema, de las leyes secundarias, con giros idiomáticos de vaguedad evidente como: "Sujeto a lo establecido por la Ley", "de acuerdo a lo que la ley disponga", "de conformidad con la ley" y otros circunloquios de esa laya, o de conceptos de interpretación subjetiva, como "Las conquistas sociales y políticas de la Revolución", "El beneficio colectivo", "Los intereses y derechos de la mayoría".

En tres vertientes pueden agruparse los fallos intencionados de la Constitución y sus facetas antidemocráticas:

1- El predominio del poder ejecutivo sobre los otros poderes del estado, suprimiendo los controles interorgánicos que estos tienen sobre aquél, atribuyéndole facultades que corresponden a la esfera de acción de los otros poderes o dándole ventajas de nombramiento y determinación de sus miembros.

2- Invasión del campo de acción de los particulares, acompañado de limitación de los derechos fundamentales de la persona humana, con reducción de sus oportunidades y recursos.

Nicaragüense, doctor en Derecho

3- El predominio del sector militar sobre el civil, mediante el mantenimiento de un ejército partidario que se impone a la autoridad civil de modo categórico y la obtención de una autonomía inconcebible mediante la ley orgánica del Ejército Popular Sandinista que ha venido a ser un estado dentro del estado nicaragüense.

Por otro lado, además de recibir asignación en el presupuesto nacional, recibe utilidades de una serie de empresas que son por legítimo derecho del Estado y retiene el producto de las ventas de armas que son de la nación.

No sería una correcta solución jurídica el llegar a la reforma total de la constitución a través de reformas parciales, pero pese a ello sería una mejoría de la situación del país el reformar por lo menos sus normas más antidemocráticas.

Sin embargo y dado el triunfo político del sandinismo en el control de la legislatura, parece que no sólo la reforma total, sino también la parcial va a ser imposible sin contar con el beneplácito de ese partido.

Entre las deposiciones de camuflaje encontramos la del art. 46 Cn. que contiene una hermosa declaración de prístino Derecho:

"En el territorio nacional toda persona goza de la protección estatal y del reconocimiento de los derechos inherentes a la persona humana, del irrestricto respeto, promoción y protección de los derechos humanos y de la plena vigencia de los derechos consignados en:

- a) La Declaración Universal de los Derechos Humanos;
- b) En la Declaración Americana de los Deberes y Derechos del Hombre;
- c) En el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales;
- d) El Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos de la Organización de las Naciones Unidas
- e) En la Convención Americana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos."

Contradictoriamente, los derechos que esas declaraciones y convenciones establecen fueron violados en el hecho, por un gobierno autoritario, amparado en disposiciones legales antijurídicas a las que la imprecisión de las normas daba apariencia legal.

Sería una excelente conquista constitucional y una lógica expresión de tan importante materia que los derechos humanos aparezcan en el texto no como una simple referencia abstracta, sino de manera concreta y directa con articulado propio, en todo su esplendor, para que el pueblo pueda conocer y exigir los derechos que como seres humanos les corresponde, eminente e irrenunciablemente.

Omisiones que deben ser llenadas:

1- El principio tradicional en nuestro derecho constitucional que protege el fruto del trabajo "Todo trabajo debe ser remunerado", fue suprimido del texto legitimando el trabajo obligatorio que establecieron durante la satrapía sobre el pueblo.

2- Nuestra constitución no contiene disposiciones que señalen inhabilidades o impiccancias para el desempeño de cargos públicos civiles por personas afines o parientes de los titulares actuales o anteriores de cargos públicos, o sometidas a una relación de dependencia importante como los militares o miembros de partidos internacionales. Permite, entre otros vicios, el nepotismo, por que habrá que establecer tales disposiciones para perfeccionar una Democracia.

3- Hay que establecer: a) Un recurso y el correspondiente tribunal contencioso administrativo, para corregir la actuación administrativa que, contrariando normas secundarias, no viole directamente disposiciones de rango constitucional. b) Una corte de constitucionalidad o una sala de ese carácter dentro del Supremo Tribunal de Justicia, para conocer de los recursos de inconstitucionalidad que se presenten.

4- Para que pueda ejercerse el control presupuestario, de parte de la asamblea sobre el ejecutivo es preciso que tanto los ingresos de que éste disponga, como la destinación de los egresos en rubros generales deben ser aprobados por la asamblea. Es necesario establecer normas concretas en ese sentido.

5- Debería constitucionalmente, crearse las carreras administrativa, judicial y diplomática para llenar las necesidades que se hacen sentir en esos rubros.

Artículos que requieren suprimirse o reformarse.

6- La presunción de inocencia y el principio de la libertad de la persona humana, fue vulnerado y el art. 33 Cn. inciso 2, acápite 2.2 permite que la persona sea detenida "para investigar" hasta por setenta y dos horas antes de ponerla a la orden del juez y además sustituye a este funcionario por autoridad expresamente facultado por la ley. (Como lo puede ser un jefe de las fuerzas armadas).

De manera que habrá que reformarlo para que fuera del caso de encontrar al ciudadano en flagrante delito, quien lo detenga lo ponga a la orden del juez competente "sin demora" como lo establecen el art. 7 inciso 5 de la Convención Americana y el art. 25 de la Declaración Americana.

7- La disposición del art. 44 que enuncia el derecho de *propiedad personal*, parece haberse establecido para limitar el derecho de propiedad aceptado por las declaraciones y convenciones de derechos humanos, limitándolo a "los bienes *necesarios y esenciales para su desarrollo integral*". Dejando el concepto a ser interpretado.

8- El art. 49 exige a las organizaciones ciudadanas, que tengan función social, dando a entender que no pueden existir las de beneficio privado.

9- El art. 68 establece que los medios de comunicación social están al Servicio de los intereses nacionales. Sienta un principio realmente peligroso para la libertad de emisión y difusión del pensamiento y podría privar al ciudadano de sus legítimos intereses privados.

Considerando que en esta materia la mejor ley es la que no se da, no es recomendable que la misma constitución la sugiera mediante la frase final del artículo "y estarán sujetos a lo establecido por la ley."

10- El art. 74 contiene conceptos que se prestan a mala interpretación por falta de precisión en las palabras, pues dice "El Estado otorga protección especial al proceso de reproducción humana". "Debería expresar:" El estado protege al ser humano desde antes de nacer". Además, no puede decirse definitivamente que Nicaragua desee favorecer el proceso de reproducción y aumentar su explosión demográfica.

11- El art. 95 Cn. institucionaliza al ejército partidario del FSLN. cuando establece al *ejército popular sandi-*

nista, con carácter de *nacional*, como brazo armado del pueblo. Ello no solo es antidemocrático pues establece al *partido armado* en Nicaragua contra toda concepción democrática, con una ventaja que rompe irrevocablemente la *igualdad* de oportunidad que debe existir no solo entre los ciudadanos, sino también entre los partidos políticos. Ello ha instaurado en Nicaragua una tiranía militar que no da señales de cambio.

12- El art. 96 que pudiera ser aceptable en una situación de normalidad, con un verdadero gobierno civil, es absolutamente inaceptable en la circunstancia en que vive nuestro país, porque permite al FSLN, ampliar su ejército parcial y fortalecer su posición dominante.

13- El art. 99 Cn. reserva para el estado la planificación económica y el control de instituciones financieras al mantenerla dentro del área estatal de manera irrenunciable. Esto, que es propio de estados comunistas de economía centralizada, no puede tener cabida dentro de un estado que se mueve hacia la democracia y el sistema de libre mercado.

14- El art. 102 Cn. que dio todos los recursos naturales al estado, es extremista y privó al particular de riquezas que siempre estuvieron bajo su control y que puedan ser manejadas, sin perjuicio para la ecología mediante leyes reguladoras de la explotación, para no perjudicar el interés público.

15- El art. 104, que en su parte final expresa que "la iniciativa económica es libre", en su parte inicial la condiciona diciendo "los planes económicos de las empresas deben ser elaborados con la participación de los trabajadores".

16- Pese a que el art. 138 inciso 6 confiere a la Asamblea la facultad de conocer y aprobar el presupuesto general de la república, condiciona esta facultad con la frase "conforme el procedimiento establecido en la constitución y en la ley" y consecuentemente el art. 185 permite que el Presidente durante el estado de emergencia pueda aprobarlo, enviándolo luego a la Asamblea, para su simple "conocimiento". Como por otra parte por la misma disposición y la del art. 150 inc. 9, está facultado para decretar el Estado de Emergencia, resulta que si lo requiere su interés, puede a su arbitrio abrogarse la facultad de aprobar el presupuesto.

17- Los art. 138 inc. 16, art. 150 inc. 7 establecen que en períodos de receso de la Asamblea ésta deba delegar todas sus facultades legislativas en el ejecu-

tivo y éste asumirlas, cosa verdaderamente antidemocrática y proclive a la concentración del poder político en unas solas manos.

18- El art. 144 Cn. instituye al presidente como *factotum* del poder ejecutivo y deja la institución ministerial totalmente disminuida, lo que permite la actuación individual del presidente, sin el control intra-orgánico, que la homologación del ministro del ramo, mediante su firma, significa.

19- El art. 153 establece la responsabilidad de los ministros, vice-ministros, presidentes y directores de entes autónomos y gubernamentales, pero curiosamente, no la del presidente de la república.

20- El art. 150 inc. 2 dispone, sin limitación alguna que el Presidente representa a la Nación, cuando debiera establecer que lo hace dentro de los límites de su función y sometiendo al conocimiento de la Asamblea, tratados, empréstitos, etc.

21- El art. 150 inc. 4 Cn. confiere al presidente de la república facultades para "Dictar Decretos ejecutivos con fuerza de ley en materia de carácter fiscal y administrativa", lo que ha dado origen a que, con interpretación errada del mismo, el Presidente legisle creando impuestos y facultando a sus Ministros a realizarlo, con violación de la antigua conquista de la carta magna de que "Sólo el pueblo, por medio de sus representantes, tiene facultad de crear impuestos y gabelas que graven al mismo pueblo". Hace también nugatorio el control presupuestario que el Poder Legislativo debe ejercer sobre el ejecutivo.

22- El art. 150 inc. 14 en consonancia con el art. 138 inc. 7 y 8 art. 170, confieren al presidente la facultad de designar temas dentro de las cuales tiene la asamblea que designar a magistrados de la Corte Suprema de Justicia y del Consejo Supremo Electoral y al Contralor General de la República dándole así medios de someter a su control esos órganos del estado, situación que se agrava con la interpretación lata que hace del inciso 4 del 150 que le confiere facultad para dictar decretos leyes en el ámbito administrativo y se ha manifestado en la modificación orgánica que el presidente ha hecho creando autocráticamente ministerios de estado, cuya categoría ha minimizado.

Estos son en números abiertos los puntos que de no hacerse la *reforma total* de la constitución, deberían ser reformados en *reforma parcial*, para acercarnos, siquiera en la teoría, a la Democracia Constitucional.

La esfera moral-cultural nicaragüense y el desarrollo económico

Noel J. Sacasa C.

Para que Nicaragua pueda desarrollarse económica y socialmente e ir superando en forma progresiva y sostenible la miseria actual, es necesario que un número suficiente de nicaragüenses tengamos cimentadas en nuestras conciencias ciertas convicciones claras, y arraigadas en nuestro modo habitual de actuar ciertas actitudes o virtudes básicas. ¿Cuáles son estas convicciones y virtudes? ¿Cuál es nuestra situación actual con respecto a ellas? ¿Qué podemos hacer para adquirirlas o fortalecerlas?

I. Valores y actitudes básicos para el desarrollo

Tanto la reflexión a priori como el análisis de las experiencias de los diversos países indican que, para que cualquier sociedad pueda tener un desarrollo sano y sostenible, es necesario que la cultura de dicha sociedad incorpore los factores siguientes:

- El impulso hacia la constante superación personal, familiar y comunitaria, basado en la convicción de que el ser humano puede y debe mejorar su condición mediante el uso creativo del ingenio y el trabajo honrado.
- La disposición al *ahorro*, sacrificando el bienestar presente en favor del futuro.
- La disposición a la *inversión riesgosa* del capital para crear más riqueza y bienestar.
- La *productividad y eficiencia* en el uso de los recursos, comenzando por el aprovechamiento ordenado y fructífero del tiempo.
- La *empresarialidad*, es decir la creatividad e iniciativa en la búsqueda de mejores productos, mejores mercados, y mejores técnicas de producción y administración.

* Economista con estudios en la Universidad de Hamburgo y el Instituto Tecnológico de Massachusetts, actualmente es Director Académico de la Lincoln International Academy en Managua, Nicaragua.

- Un *código moral y jurídico* internalizado por la gran mayoría de los ciudadanos, quienes respetan y acatan un conjunto de reglas básicas de comportamiento, habiéndolas aceptado libremente como bases sagradas en que se fundamenta toda la vida social y económica.
- Un *sistema político* capaz de integrar armónicamente los intereses individuales y los colectivos, la libertad y el orden, la justicia y la solidaridad.

Estos siete factores se analizan a continuación, tratando de identificar los conceptos y virtudes más específicas que subyacen a cada uno de ellos.

A. AFÁN DE SUPERACIÓN

No es un afán de lucro individualista y egoísta, el cual conforme al sentido común y a la experiencia histórica no puede conducir sino a formas alienantes y falsas de "desarrollo" y a la acumulación de tensiones destructivas en las relaciones sociales y en las del hombre con el medio ambiente. Se trata más bien de un esfuerzo de superación responsable, caracterizado por:

- La convicción de que cada persona tiene el derecho y el deber de aplicar su inteligencia, su creatividad y su trabajo para "dominar la tierra".
- El deseo y la responsabilidad de dar una vida más digna a los "míos", en donde el concepto de "míos" comienza por la propia familia inmediata, pero se extiende en círculos concéntricos —aunque con responsabilidad decreciente— a la familia más amplia, a la comunidad de trabajo, a la comunidad local, etc., hasta llegar a toda la nación y a la comunidad internacional. Es decir, el afán de superación *debe* comenzar por el individuo y los más cercanos a él, pero no debe quedar cerrado en un círculo estrecho, sino más bien tener la magnanimidad que conlleva el reconocimiento de que la raza humana es una gran familia. Esta magnanimidad implica en particular un sentido de responsabilidad y solidaridad especial hacia los más débiles y necesitados.

- Un sentido de justicia en cuanto a dar a cada uno lo que verdaderamente merece, que incluye el reconocimiento de la deuda que cada persona tiene hacia aquellos que hacen posible su superación: padres, parientes, amigos, conciudadanos... la patria.
- Un sentido de dignidad —que también es de justicia— el cual considera ilegítimo responsabilizar demasiado fácilmente a otros de la propia suerte, así como esperar de ellos la solución de los problemas propios.
- Un sentido de prudencia en cuanto a lo que es realísticamente factible, tomando en cuenta las limitaciones de orden social, económico, ecológico, etc. que impone cada situación concreta a las personas, comunidades y países.

B. DISPOSICIÓN AL AHORRO

Se necesita algo más que simplemente estar dispuesto a postergar las satisfacciones personales inmediatas a cambio de una mayor satisfacción en el futuro más o menos cercano (ahorrar para comprar una refrigeradora, un carro, una casa, etc.). El factor clave es más bien la disposición a ahorrar a largo plazo, sacrificando el bienestar presente *propio* a cambio de un mayor bienestar futuro *de otros*.

Esto no es un altruísmo utópico, sino una sana disposición al sacrificio que se da de modo natural en el contexto de lazos familiares fuertes:

- Para que los hijos se eduquen bien.
- Para dejarles una herencia que les ayude a vivir y educar a sus propios hijos.
- Para no dejarles la hipoteca de un medio ambiente empobrecido o destruido.
- Para no ser una carga en la enfermedad o vejez.
- Para mejorar el nivel de vida y de educación de los empleados domésticos y de la propia empresa, quienes son considerados parte de la familia ampliada.

Se basa también en un sano sentido de prudencia e independencia que lleva a preferir ahorrar antes que endeudarse.

C. DISPOSICIÓN A LA INVERSIÓN RIESGOSA

Los recursos ahorrados deben ser invertidos con prudencia, buscando el equilibrio adecuado entre el rédito a obtener y el riesgo a incurrir. Una sana disposición a correr riesgos no nace de la temeridad irresponsable, sino del deseo de ver que los recursos produzcan el mayor fruto posible, y que estos frutos beneficien en primer lugar a los “míos” —en el sentido amplio que vimos arriba (familiares, paisanos, compatriotas)— antes que a los extraños.

56 -Pensamiento Centroamericano

D. PRODUCTIVIDAD Y EFICIENCIA

La productividad y la eficiencia se basan ante todo en la virtud de la diligencia, opuesta al vicio de la pereza, la cual implica un esfuerzo intenso y constante. Conlleva también la prudencia de no malgastar los recursos, comenzando con el más precioso: el tiempo, y conservando adecuadamente los recursos de la naturaleza. Está ligada a la justicia: no robar el tiempo que otros me pagan, y no malgastar los talentos que no me pertenecen —Dios me los ha dado para administrarlos productivamente y con responsabilidad. Debe ser moderada por la prudencia: no quemarse prematuramente en un “sudar camisas” poco productivo, ni convertir el trabajo de medio en fin.

E. EMPRESARIALIDAD

La cualidad de la empresarialidad consiste en un impulso creativo disciplinado a hacer las cosas cada vez mejor. Implica no sólo la capacidad creativa de generar buenas ideas, sino también la organización y disciplina que permiten llevarlas a la práctica arrastrando a otros como colaboradores. La creatividad e iniciativa del empresario son también fruto de la diligencia y de la responsabilidad.

F. CÓDIGO MORAL Y JURÍDICO

El derecho a la iniciativa económica es el principio fundamental del desarrollo, como condición esencial para alcanzar el bien común y para respetar la creatividad subjetiva de la persona (ver Juan Pablo II, *Solicitudo Rei Socialis*, 1987). Este derecho se basa en la dignidad fundamental de la persona humana, creada a imagen de Dios.

Sin embargo, no puede haber desarrollo si la gran mayoría de los ciudadanos no comparten ideas claras de lo que es justo, junto con un respeto profundo a la ley —a la ley moral en primer lugar, y a las leyes jurídicas basadas en aquellas, como consecuencia.

La falta de principios morales sólidos en la sociedad, así como de un sistema jurídico consistente con esos principios morales y eficazmente implementado, tiene un costo económico altísimo. Lo que los economistas denominan “costos de transacción” adquieren una magnitud tal que opacan en importancia a los costos de producción propiamente dichos. Tales costos incluyen:

- Pérdidas (o riesgo de las mismas) por incobrables, desfalcos, fraudes, invasiones, huelgas, asonadas, asaltos, ineficiencia o corrupción en la burocracia estatal, cambios frecuentes e imprevistos en las leyes y regulaciones, etc.
- Gastos legales y judiciales, y costos de seguros y de sistemas de control y seguridad
- Gasto público en policía, sistema judicial, sistema penitenciario, etc., que tiene que ser financiado con mayores impuestos.
- Sobrecargos a los precios por encima de los márgenes normales de utilidades, para tratar de cubrir los costos y riesgos anteriores.
- Como resultado final, los costos y riesgos excesivos ahuyentan la inversión en el país y llevan a la contracción de toda la actividad económica.

No puede haber un sistema jurídico eficaz si no existe una base común y sólidamente cimentada de principios morales reconocidos como objetivamente existentes y dados a los hombres (no inventados por ellos), que incluyen los siguientes:

- El respeto a la ley y a la autoridad (de los padres, maestros, jefes, magistrados, gobernantes, etc.)
- El respeto a la vida humana y a la dignidad de la persona, y la búsqueda de la convivencia pacífica en todos los ámbitos
- El respeto a la integridad de la familia, y la responsabilidad paterna hacia los hijos
- El respeto a los bienes ajenos y al patrimonio común (los bienes públicos, los recursos naturales, el medio ambiente), y la justicia y solidaridad en las relaciones laborales y económicas
- El respeto a la verdad, a la palabra dada, a los contratos y convenios, y a la reputación de las personas.

Para que las personas puedan actuar conforme a los principios morales que aceptan, es necesario además que cultiven virtudes o hábitos personales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Estas virtudes son las que dan a las personas el hábito y la capacidad para buscar en cada circunstancia la forma correcta de actuar, así como la valentía y el autodominio necesarios para superar los obstáculos externos e internos que pudieran oponerse a esa acción.

Los principios y hábitos morales básicos se aprenden y ejercitan principalmente en el seno de la familia. Se puede decir por tanto que no puede haber una base moral y jurídica sólida en la sociedad, ni un desarrollo sano y sostenible, sin familias fuertes y unidas. (Los

países que más rápidamente han avanzado económicamente en las últimas décadas —Japón, Taiwan, Corea del Sur, Hong Kong, Singapur— se caracterizan por culturas en las que las estructuras familiares se han mantenido fuertes.)

G. SISTEMA POLÍTICO

Un buen desarrollo exige que exista en el país un sistema político con capacidad para mantener un equilibrio sano y estable entre los intereses del individuo (así como de los diversos grupos de intereses particulares) y los de la colectividad; entre la *libertad* personal y la necesidad de *justicia* y de *solidaridad* entre las personas. De lo contrario, el país puede desangrarse en conflictos recurrentes que impiden el clima de paz y confianza necesario para el progreso.

Hay cuatro principios clásicos que deben orientar la construcción de una sociedad buena sobre bases realistas, mantenidos por la enseñanza social católica:

- La necesidad de tener en cuenta el pecado original y la consecuente *tendencia del hombre hacia el mal*. Este principio implica que ningún sistema social puede ser perfecto en este mundo, y descalifica como inconsistente con la naturaleza humana y como altamente peligrosa cualquier utopía que pretendiera justificar una concentración de poder político en un grupo particular dentro de la sociedad en aras de impulsar un supuesto proyecto de sociedad ideal.
- El reconocimiento de la *dignidad de la persona humana*, que surge de su capacidad para reflexionar y elegir libremente, habiendo sido creada a imagen de Dios con ciertos derechos inalienables.
- El *principio de solidaridad*, basado en el hecho de que la raza humana es una familia, con un solo Creador y Padre, de donde se deriva la vocación de cada persona a promover el *bien común* de todos. Este principio se opone a toda forma de individualismo social o político.
- Como corolario de los tres principios precedentes, el *principio de subsidiariedad* plantea que ni el estado ni la sociedad deberán jamás sustituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios (familias, comunidades, asociaciones voluntarias, iglesias, etc.) en los niveles en los que estos pueden actuar, ni restringir el espacio necesario para su libertad. Este principio se opone a toda forma de estatismo o colectivismo.

Entre los sistemas políticos existentes, la *democracia* aparece como el más consistente con los principios enumerados. Un cuidadoso diseño de límites y balances entre las diversas instituciones sociales y políticas es una buena garantía para evitar que

determinados grupos se impongan excesivamente sobre otros. Además, cualquier orden social estable y humano debe estar basado en el diálogo cívico y en un consenso de razones prácticas.

Una vez más, la integración entre lo individual y lo colectivo, la libertad, la justicia y la solidaridad, y el diálogo que busca el bien común se ejercitan y se aprenden sobre todo en el contexto de las relaciones familiares. La familia puede considerarse no sólo como la célula básica de la sociedad y como la escuela para aprender los principios y las virtudes fundamentales, sino también como un modelo para otras estructuras sociales más amplias.

II. La Situación en Nicaragua

En contraste con las condiciones discutidas arriba para un desarrollo sano y sostenible, nos encontramos en Nicaragua con la situación siguiente:

- El deseo de superación personal ha sido corrompido, convirtiéndose en envidia, perdiéndose el sentido de justicia y responsabilidad, y expresándose a través del ejercicio de la violencia y/o del fraude.
- La disposición al sacrificio en aras de un futuro mejor para los hijos ha sido sustituida por un cortoplacismo estrecho y egoísta.
- La disposición a la inversión riesgosa se ve bloqueada por la situación general de caos e injusticia, pero también por un reducido sentido de responsabilidad por la patria.
- La reputación internacional del nicaragüense, después de décadas de ser la de uno de los más trabajadores de América, ha pasado a ser la de alguien que quiere obtenerlo todo por la vía fácil.
- Se ha perdido el sentido de respeto a la ley, a la autoridad a los bienes ajenos, a la integridad de la familia, a la dignidad de la persona, a la palabra dada, y a la verdad.
- Las bases mínimas para que cualquier sociedad pueda mantenerse viva —ya no se diga para progresar— han sido socavadas como consecuencia, no somos viables internacionalmente: no funcionamos eficientemente, ni tenemos el mínimo necesario de justicia, transparencia y democracia para ser aceptados como miembros legítimos de la comunidad internacional. Corremos el riesgo de dejar de ser elegibles para recibir ayuda de otras naciones.

A pesar de todo esto, sin embargo, podemos ver algunas señales esperanzadoras: ya no es fácil engañarnos con falsas ilusiones, y tenemos un buen

sentido común para descubrir el oro falso; hemos sido llevado —por las duras— a reconocer que necesitamos cambiar profundamente todos, y cada vez es más difícil pasarle toda la culpa y la responsabilidad a alguien más; hemos aprendido a aguantar y a seguir adelante a pesar de todo; finalmente, todavía somos una nación abierta a la fe y a la esperanza, y a recibir el perdón y la ayuda de Dios.

III. Líneas básicas de acción

¿Qué podemos hacer ante esta situación? Lo que sigue son sólo algunas ideas esquemáticas sobre lo que podrían ser las principales líneas de acción:

A. RECONSTRUIR LAS BASES MORALES DE LA SOCIEDAD

La crisis nacional es en su raíz más profunda una crisis moral, y especialmente una crisis de *verdad*. Para superarla se necesita una dosis masiva de veracidad, claridad, honradez y justicia. Es necesario formular las bases morales de la sociedad con claridad, construir un consenso nacional alrededor de ellas, proclamarlas a la nación y enseñarlas y aplicarlas en todos los ámbitos.

B. ESTABLECER EL ESTADO DE DERECHO

Partiendo de los principios morales y prácticos básicos ya discutidos, es necesario definir los principios jurídicos fundamentales de la sociedad; formular una nueva constitución de consenso nacional basada en esos principios; revisar a fondo el sistema jurídico, legislativo y judicial; y aplicar la ley con equidad, consistencia y energía.

C. DEVOLVER LA RESPONSABILIDAD Y LA LIBERTAD AL INDIVIDUO, LA FAMILIA Y LAS ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL

La acción del estado debe limitarse estrictamente a aquellas áreas donde los esfuerzos individuales, los mercados, y las iniciativas de la sociedad civil no son suficientes (principio de subsidiariedad). Deben ser eliminadas todas las trabas regulatorias que limiten indebidamente las iniciativas de la sociedad civil en los campos de la economía, la educación, la salud, la asistencia social, etc. Finalmente, deben establecerse mecanismos por medio de los cuales el estado pueda apoyar positivamente los esfuerzos de la sociedad civil (por ejemplo, facilitando el acceso en forma equitativa a los recursos del estado).

D. REORDENAR LAS RELACIONES ECONÓMICAS Y LABORALES, ASÍ COMO EL MARCO DE ASISTENCIA SOCIAL

Debe establecerse un sistema de economía de mercado que combine la libre iniciativa y competencia en los mercados con un marco de orden que asegure dicha competencia, garantice la equidad social, y proteja a los grupos económicamente débiles.

Para este fin, es necesario definir un marco regulatorio —que se limite a lo estrictamente necesario y sea eficiente— de la actividad económica para evitar la concentración de poder negociador, controlar los monopolios naturales, proteger a los trabajadores y a los consumidores, y conservar racionalmente los recursos naturales y el medio ambiente) conforme a los principios siguientes:

- Dar un máximo de libertad para efectuar transacciones entre particulares.
- Limitar la intervención estatal (controles, impuestos y subsidios) al mínimo necesario y realista, dado que el gobierno no debería absorber más que una pequeña fracción de los de por sí bien escasos recursos del país.
- Diseñar una legislación laboral que no introduzca rigideces excesivas y que fomente la productividad y la disciplina en el trabajo.
- Privatizar al máximo posible la seguridad social.

E. PROMOVER EL FORTALECIMIENTO DE LA FAMILIA

En vista de la importancia de la familia como célula básica para la transformación moral y cohesión de la sociedad, es necesario:

- Mejorar el contenido de los programas formales de educación, y diseñar programas informales adicionales, para este propósito.
- Eliminar los obstáculos legales y regulatorios que impidan los esfuerzos de las iglesias y asociaciones privadas voluntarias en este campo (educación de niños, formación de adultos, etc.), y facilitarles el acceso equitativo a los recursos del estado.
- Reformar las diversas legislaciones pertinentes en favor de la familia:
 - a. Leyes fiscales que favorezcan a las familias constituidas
 - b. Leyes laborales que faciliten a las madres trabajar sin descuidar sus familias
 - c. Leyes de divorcio que protejan más a los hijos contra el daño causado por el rompimiento familiar
 - d. Leyes de medios de comunicación que defiendan a la familia contra una diseminación indiscriminada de antivalores, tales como inmoralidad sexual, abuso de drogas, falta de respeto a los mayores, desunión familiar, desprecio al papel de la madre, etc.
 - e. Aumentar la participación y responsabilidad de las familias en el manejo y financiamiento de servicios locales que las benefician, tales como escuelas, servicios de salud, etc.

Una obra de elevación moral e intelectual

Un alegato en favor de cada hombre que sufre, y un recordatorio de que el totalitarismo comunista no fue vencido por otro sistema político, sino por el deseo de libertad y dignidad de quienes vivieron bajo él.

Precio: \$ 7.50



El simbolismo del ajedrez en T. S. Eliot y Jorge Luis Borges

Horacio Peña

Intentaremos realizar un análisis comparativo entre la segunda sección del poema de T. S. Eliot "La tierra baldía", titulada "Juego de ajedrez" y el poema de Jorge Luis Borges "Ajedrez". En cuanto al primero, no nos referiremos a todas las influencias o fuentes elioteanas, esto ha sido investigado y explicado por sus numerosos comentaristas y por el mismo autor de "Miércoles de ceniza" en las notas que escribió¹ ni nos referiremos a la obra de teatro de Middleton "Women beware women", en la que aparece una escena del juego de ajedrez que sirve de tema y fondo a Eliot, aunque no resistimos la tentación de copiar el resumen o alusión que de la obra de Middleton hace Elizabeth Drew:

There the game is used to distract the attention of a simple woman while the Duke seduces her daughter-in-law, and the seduction is described ironically in terms of the moves of the pieces on the board.²

Sobre "Ajedrez" de Borges, no trataremos de indagar o descubrir la noción, idea o actitud que el argentino tiene del tiempo, esto ya se efectuó, se efectúa y se seguirá efectuando en numerosas obras. El mismo Borges se ha encargado de revelarnos algo de lo que piensa en algunos de sus ensayos: "El tiempo y J. W. Dunne" y "Nueva refutación del tiempo". En "La penúltima visión de la realidad", escribe:

Doctor en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de Texas. Profesor de español en Houston-Tillotson College, en Austin. Ha escrito, entre otros libros: *Ars Moriendi* y otros poemas, premio del Centenario Dariano en 1967; *La soledad y el desierto*, 1970; *El enemigo de los poetas y otros cuentos*, 1976; *Las memorias de Beowulf*, 1978; y *Antología del*

¹ Eliot, T. S., "Collected Poems". Harcourt, Brace and World, Inc. New York, 1971.

² Drew, Elizabeth, "T. S. Eliot: the Design of his poetry". New York, Charles Scriber's sons; 1949, p. 75. Este tema del ajedrez aparece también en el Canto LXXVIII de Ezra Pound:

The chess board too lucid
the squares are too even... theatre of war...
"theatre" is good. There are those who did not want it to come to an end

El espacio es un accidente en el tiempo y no una forma universal de intuición, como impuso Kant.³

Nuestro objetivo es más modesto, se trata tan sólo de encontrar algunas similitudes y diferencias entre la atmósfera o ambiente en que se desarrolla el juego. Para comenzar habría que hablar del espacio, del "huis-clos" sartreano. El juego se lleva a cabo dentro o adentro de un espacio, en el interior y no en el exterior. Eliot menciona la silla, espejo, pilares, candelabros, mesa, ventana, artesones, techo, repisa, muros, estancia; objetos que sin duda alguna describen una superficie limitada: la galera en que viaja Cleopatra, galera que es luego un apartamento rodeado de cuatro paredes.

En Borges nos damos cuenta de ese espacio por sólo dos palabras: rincón y adentro. Se aprecia una sorprendente distinción entre los escenarios. En el primero se nos inunda con detalles, se nos precisan los contornos y se nos abruma con una multitud de objetos arquitecturales y ornamentales. En el mundo del vacío, ese miedo al vacío, a lo que no es, se rebasa ese espacio para vencer el miedo, un espacio que nos aparece más ilimitado y desmesurado por la infinidad de cosas que encierra, porque aquí los objetos, lejos de empequeñecer el campo visual, lo agrandan. Fijémonos en ese espejo multiplicador no tan sólo de la sala y de los candelabros de siete brazos, sino de toda la escena. Esta acumulación nos da la sensación de infinito.

Por un camino o técnica totalmente diferente, Borges logra lo mismo que el inglés: comunicarnos esa impresión de espacio pascaliano que nos horroriza y desespera. El escenario borgiano es la desnudez, el vacío que se abre ante los ojos y en el cual se cae de modo irremisible. Los personajes de Eliot están encerrados en una prisión múltiple: galera, palacio, estancia, apartamento, ciudad, mundo. Los de Borges

³ Borges, Jorge Luis, "Discusión", *Obras completas*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1957, p. 43.

también son prisioneros pero la multiplicidad es una: el grave rincón que impide todo escape a la libertad, es el universo. Con Eliot pasamos a celdas y encierros sucesivos para descubrir al fin que, aunque nos movemos, lo único que nos espera es pasar de un "huis-clos" más estrecho a otro más amplio, pero con los mismos o más angustiantes resultados. En Borges el espacio es el todo, la angustia está en el centro y en todos los puntos del círculo.

Si la multiplicación de cosas es una diferencia entre los dos poemas, la abundancia o no abundancia de seres, vivos o muertos, o de personajes literarios o míticos, marca también otra distinción. En Eliot es la comedia humana que se renueva y no termina, es la historia dicha por un loco cuyo escenario es el mundo. Los personajes engendran más personajes, son ellos mismos y son otros, poseen una presencia real o son sugeridos: Cleopatra, Dido, el rey bárbaro, Filomela, "ella", para ser luego la mujer nerviosa, Lila, Alberto, el mesero, los niños muertos en el aborto. Y están los animales simbólicos, animados o inanimados, que pueblan el mundo eliotiano: el delfín, el ruiseñor, la rata, que llenan todos los rincones.

En Borges esta ausencia de seres es engañosa. Los protagonistas son los dos jugadores y aparentemente la sala está vacía; pero ellos, el Bien y el Mal, como los interpreta Jaime Alazraki en "La prosa narrativa de Jorge Luis Borges" y que María Adela Renard ha comentado:

El ya citado crítico Jaime Alazraki sigue a Carl Jung con relación a la figura del ajedrez. La percibe, en algunos casos, asociada a los sueños y señala que las piezas negras podrían representar las oscuras fuerzas del inconsciente (colectivo), así como las piezas blancas representarían las fuerzas del consciente (el intelecto, la razón, la cultura).⁴

Estos hombres que miran las negras noches y los blancos días, son todos los hombres. Este vacío es un espejismo: en realidad, el escenario borgiano está tan poblado o más que el de Eliot. Las piezas del juego son seres humanos. Notemos los adjetivos con que son descritos: "ligero caballo", "armada reina", "rey postrero", "peones agresores", "encarnizada reina", "peón ladino". Estas piezas-hombres representan el pasado, el presente y el futuro, es el rito que no termina jamás. En el poema de Borges encontramos una presencia que no se halla en Eliot, o tal vez

Borges, Jorge Luis, "Poesías". Selección, estudio preliminar y notas de María Adela Renard. Editorial Kapeluz, Buenos Aires, 1977.

está también en Eliot, a través de una ausencia; nos referimos a Dios, que en Borges es al mismo tiempo infinito y múltiple:

¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza
de polvo y tiempo y sueño y agonías?

La forma de ese espacio merece atención. En Eliot es caótica y sus contornos se hacen, deshacen y rehacen a cada instante. La duración de la misma forma es muy breve; está en constante búsqueda de sí misma, rompiéndose y juntándose a cada momento para originar otras formas, es un espacio cubista visto desde todos los ángulos y cuyos límites se agrandan y encogen: galera de la reina, discreto apartamento, bar londinense. En Borges este espacio es arquitectural, aritmético, ordenado. Mientras en Eliot domina la línea curva, en Borges priva la recta, ya sea horizontal o vertical. Existe una profundidad, una perspectiva y un primer plano en Borges que nos recuerdan ciertos cuadros del Veronés con su arquitectura de arcos y de columnas, con sus simétricas superficies. En tanto que Eliot recuerda al Bosco con sus abigarrados volúmenes.

A estos espacios con sus características de forma y capacidad para contener y aprisionar, hay que añadir otro elemento: el movimiento que se efectúa dentro de ese escenario. En "Juego de ajedrez" existen dos poemas dentro de uno sin romperse la unidad. El primero es la descripción de la galera de Cleopatra y finaliza así:

Se inclinaban y así inclinadas imponían silencio a la estancia

El segundo se inicia con "Sonaron pisadas en la escalera" y termina con "Buenas noches, buenas noches". En el primer poema el movimiento es lento y sostenido. Son movimientos de cosas o animales; intento de un desplazarse o un desplazarse capturado en un instante: la barca que se desliza sobre las aguas podría permanecer quieta; el fuego que crepita, un delfín grabado que nada a la débil luz y un vuelo no mencionado, aunque nos imaginamos el vuelo del ruiseñor. La misma Cleopatra es estática, en una actitud más contemplada que contemplativa. Existen verbos de acción, pero esta acción es sobre todo de objetos, de elementos naturales: atisbar, ocultar, duplicar, irradiar, ascender, provenir, destapar, confundir, inundar, agitar, refrescar, alimentar, arrojar, animar. Estos verbos comunican más que un movimiento físico o corporal, una sensación espiritual, anímica. Ya hacia el final se vislumbra otro movimien-

to más precipitado: "sonaron pisadas en la escalera", verso que inicia un *maelstrom*, un torbellino de gestos, gesticulaciones de hombres y mujeres: el caos de la ciudad irreal. Octavio Castro López ha notado esta diferencia entre estas dos partes de "Juego de ajedrez" y escribe:

Aquí el movimiento estilístico es veloz; en la frase dominan los verbos, señal inequívoca de la actividad casi febril que despliegan los habitantes de los suburbios londinenses. El curso vertiginoso de sus vidas parece resumirse en el obstinado: *Hurry up please it's time*⁵

En Borges, en cambio, este movimiento parece haberse detenido para siempre. Los jugadores están ahí desde el inicio de la eternidad, son figuras que tienen como encuadre el río incesante de la eternidad, río que no pasa. Notemos la adjetivación tendiente a inmovilizar a los contendientes: "grave rincón", "lentas piezas", "severo ámbito", "mágicos rigores las formas", "adamantino". Analicemos los verbos: rigen, demora, consumir, gobierna, sujeta. Todo crea esa atmósfera pétreo: los jugadores nos recuerdan a esas estatuas medievales que, en actitud orante, meditativa o mortuoria, llenan las catedrales. Pero ese movimiento que nunca empezó se acentúa de manera más absoluta al final:

Dios mueve al jugador, y éste la pieza.
¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza,
de polvo y tiempo y sueño y agonías?

Este movimiento diferenciador de los dioses, lejos de provocar una sensación de desplazamiento, se detiene, perpetuando la inmovilidad y el estatismo.

Otro elemento diferenciador son los olores que, indudablemente, sirven para mostrar o revelarnos un estado de ánimo, en general de excitación y de angustia. Son olores que nos hundan en la histeria, en la incertidumbre; en todo caso, contribuyen a descubrir el alma del protagonista, su banalidad. Toda la escena en que Eliot nos describe a la reina está inundada de olores:

En frascos de mármol y cristal multicolor
Destapados, se ocultaban sus perfumes sintéticos
y extraños,
En ungüento, en polvo o en líquido, turbaban,
confundían
E inundaban el sentido con sus olores; agitados
por el aire.

⁵ Castro López, Octavio, "Examen crítico de T. S. Eliot. Tierra baldía"; Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones. México, D. F. Primera edición, 1973. Las citas del poema pertenecen a la traducción de Castro López.

El adjetivo "sintético" de perfumes, nos habla de lo artificial de la vida, ésta ya no tiene ningún sentido; el hombre, buscador insaciable de placeres desperdicia su vida en un agitarse absurdo, inventa lo artificial, los paraísos artificiales, pero no logra salvarse. El adjetivo "extraños" sugiere una falta de contacto con la realidad. La falsedad de las cosas se manifiesta bajo todos los aspectos: los perfumes revisten categoría de ungüento, polvo, líquido; es decir, todos los niveles de la existencia son engañosos y la escala de valores por los que se rige el mundo lleva a la muerte física y metafísica. El perfume será luego "tufo", imagen de lo decrepito y nauseabundo.

Y arrojaban su tufo en los artesones
Animando el diseño de las tallas del techo.

Fijémonos ahora en ese mundo inodoro de los jugadores de Borges. Hay una ausencia total de olores, es un mundo insípido, aséptico; a la larga es también un mundo sintético que ha perdido la capacidad de asombrarse, que ignora la tristeza y la alegría. Mucho se menciona la mecanización de los personajes de Eliot. En este poema de Borges encontramos la misma automatización del individuo, esa robotización, ese ser gobernado por hilos o una trama eterna que los transforma en títeres, aunque no necesariamente en hombres huecos, vacíos, pero sí carentes de libre albedrío. Esa automatización que nos lleva al absurdo, como en Eliot, amenaza al mismo Dios:

Dios mueve al jugador, y éste la pieza.
¿Qué Dios detrás de Dios la trama empieza,
de polvo y tiempo y sueño y agonías?

El universo de los ajedrecistas borgianos es aséptico, todo está en orden y no hay olores ni tufo, pero este mundo no posee más la virtud de distinguir lo sensorial que nos rodea y estamos condenados al ostracismo y a la incomunicación.

Y está el ruido de Eliot o en Eliot. Desde el verso "Sonaron pisadas en la escalera", asistimos a una orgía de ruidos, todos los ruidos, las inarticulaciones y repeticiones de la voz humana, una voz humana que se interroga y nos interroga, que se contesta ella misma y cuyas respuestas nos lanzan a un mundo despiadado, lleno de incompreensión. Desde ese verso anunciador de una presencia ominosa hasta el final: "Buenas noches, buenas noches", la voz no cesa de hablar, es el ruido incesante del ser humano que se debate dentro de su prisión, palabras que engendran más palabras sin sentido, pero que reflejan algo trágico.

Primero es la mujer con su torrente de preguntas, con su monólogo que se estrella contra las paredes; luego es el hombre, el mesero con su "*Apúrate por favor. Ahora es tiempo*", y su eco, más terrible que las palabras de donde nace "*Apúrate por favor. Ahora es tiempo*". Urgencia del tiempo y la palabra. Ruidos, toda la vida reducida a un monótono y sollozante repetir, a un baluceo incesante. Y el ruido de los huesos de los muertos y el ruido del viento.

En Borges es el silencio aplastante. Nadie dice nada, es la mano que mueve las piezas y es el deslizarse de esas piezas que no se oyen, es el silencio a través de la historia. Si existe una incomunicación por el abuso de la palabra, —Eliot—, en Borges esa incomunicación proviene del silencio. Los jugadores del argentino están enclaustrados dentro de ellos mismos y están aislados, extraños a ellos mismos y a los demás. Dios también les es extraño. La palabra y el silencio, elementos creadores, se transforman en aniquiladores.

Si quisiéramos nombrar o catalogar el espacio o los espacios que se nos presentan, habría que hablarse de un surrealismo barroco en Eliot, barroco en su sentido de abundancia y de un surrealismo ascético en Borges, ascético en su concepción del despojamiento. Las dos partidas se desenvuelven en una atmósfera irreal, absurda; surrealismo de lo animal y humano en Eliot, pintura de Max Ernst;

surrealismo de lo metafísico y geométrico, Giorgio de Chirico, en Borges. Y en las dos escenas, la luz, o una luz tamizada, su resplandor, crea, a través de la luz-nombre o de la luz-verbo, esa iluminación que nos sumerge en un mundo de reflejos opalescentes.

En Eliot: "trono bruñido", "lucía sobre el mármol", "la flama de los candelabros", "cuya luz irradiaba sobre la mesa", "el fulgor de sus joyas", "cristal multicolor", "ardían", "débil luz", "merced a la luz del fuego", "puntos ígneos", "fosforecían".

Borges logra esas tonalidades con: "el alba", "irradian mágicos rigores", "incendio", "adamantino", "blancos". Observemos el predominio o la tendencia hacia lo blanco, imagen de lo espectral: alba, adamantino, blancos.

Poemas distintos en muchos aspectos, ya desde el título podemos apreciar esta diferencia, el de Eliot se denomina "A game of Chess", traducido algunas veces por "Juego de ajedrez", otras, por "Un juego de ajedrez", en tanto que Borges llega a la más simple expresión: "Ajedrez". Este barroquismo y ascetismo de los títulos marca ya una de las distinciones o las distinciones de los poemas; sin embargo, los dos poemas muestran, por diferentes senderos, que todos los caminos llevan a la desesperación, la angustia y el absurdo del hombre y de su mundo.

El derecho a un ambiente sano

Roxana Salazar Cambronero

Publicado por Asociación Libro Libre, 1993

Con un nombre altamente sugestivo, Roxana Salazar presenta su tercera obra de investigación sobre la relación directa entre el derecho, el medio ambiente y la salud en Costa Rica.

"El derecho a un ambiente sano", como su título indica, permite al lector obtener una visión clara sobre la situación ambiental en nuestro país, el marco jurídico que la regula, y, lo que es más importante, hace un valioso aporte en sugerencias y conclusiones para la toma de decisiones acordes con la realidad que vivimos. A pesar de ser un libro escrito por una abogada, con nutridas referencias a la legislación nacional e internacional sobre medio ambiente, "El derecho a un ambiente sano" es, esencialmente, un instrumento de consulta y análisis para todo público.

Con un lenguaje preciso y ameno, su autora abre los ojos del lector al vasto panorama de los recursos naturales de este país y brinda un informe detallado de cual es su situación actual, a qué obedece y, con enorme valentía, cuestiona los múltiples entramientos que impiden una adecuada conservación de cada uno de estos tesoros que día a día desaparecen ante la indiferencia ciudadana, y la poca decisión gubernamental.

Un derecho humano inviolable

En primer término, el libro presenta un marco conceptual que permite ubicar a Costa Rica dentro de los cánones del derecho internacional, que abarca, con los tratados y convenciones,

* Periodista, editorialista del diario "La República".

Una bomba de tiempo
en nuestras manos
Mariana Lev*

el ámbito de los acuerdos mundiales y regionales, que tienen jerarquía por encima de nuestras propias leyes.

Así, claramente se define el carácter urgente de las medidas que, tanto en el orbe como en este país, se deben tomar para preservar lo que aún queda del medio ambiente.

La autora apunta con certeza que "requerimos no sólo un nuevo enfoque desde el plano internacional, sino también una interpretación de los fundamentos filosóficos y jurídicos del derecho en el plano ambiental. Y en este sentido, señala que el derecho ambiental debe ser visto como un derecho humano garantizado en los Derechos de la Tercera Generación.

Agrega que la dimensión ambiental debe ser incluida en los proyectos de desarrollo, ya que "hasta el momento, el manejo ambiental y el de los recursos naturales no ha estado dentro de las prioridades de los gobernantes, ni ha existido una voluntad política que dicte normas que establezcan la obligación del Estado y de los particulares de preservar y manejar el ambiente, fundados en el principio de que éste es patrimonio común de la humanidad y necesario para la supervivencia y el desarrollo económico y social del país".

Sobre estas definiciones se fundamenta la obra. Esto es, en mi criterio,

uno de los aspectos más importantes del libro, ya que no se limita a presentar el rol del Estado, como rector y ejecutor de las políticas en materia ambiental. Con una visión holística, integradora de la sociedad, Salazar sienta también las responsabilidades y derechos de los ciudadanos desde las diferentes esferas de su participación dentro del todo social.

Así, cuestiona con honestidad absoluta nuestra indiferencia:

Las condiciones sociales no son todavía la fuerza motriz que genera el cambio sobre la cuestión ambiental. Se carece de esa conciencia nacional que permita la integración de las garantías ambientales a la Constitución.

Tampoco existe la participación organizada y efectiva de las masas en el planteamiento y solución de los problemas ambientales del país. Menos aún se vislumbra la necesidad popular de reivindicar los valores culturales, históricos y naturales de nuestra patria...

¿Hasta qué punto es conveniente seguir imponiendo normas legales si se carece de esa premisa ideológica-social que permita la aceptación y deseo de respetar la norma?

Y sentencia:

Si no se cuenta con la conciencia ambiental por parte de los administrados en tomo de las políticas ambientales, no se podrán alcanzar verdaderamente los objetivos propuestos. La imposición de directrices y leyes no logrará solucionar adecuadamente la crisis ambiental.

No obstante, parte de la solución a los problemas ambientales debe venir desde un marco constitucional en que se establezca la obligación, tanto estatal como particular, de preservar y mantener el ambiente y los recursos naturales.

Con estas premisas, la autora inicia la autopsia de lo que podríamos llamar el cadáver de nuestra legislación ambiental.

Porque lo que resulta más paradójico de la realidad que ella nos muestra, es que Costa Rica no está ayuna de leyes ambientales; por el contrario, en muchos casos es el exceso de ellas, la duplicación de funciones entre las entidades a cargo, la falta de recursos y capacitación lo que hace que, a fin de cuentas, dé lo mismo que estas leyes existan o no, pues no se cumplen satisfactoriamente en la mayoría de los casos.

La agonía del mar y los ríos

La contaminación marina y la de los recursos hídricos en general son ejemplos de esta situación lamentable. Cerca de trece instituciones estatales —con sus respectivas y múltiples dependencias— se relacionan directamente con el manejo de los recursos costeros y marinos, dentro de un esquema de organización administrativa nacional, regional y local. “Con el agravante de que a medida que descendemos hasta el nivel local, en esa misma relación descienden sus recursos de todo tipo: humanos, técnicos, etc.”, explica la autora.

Con respecto a la protección de las cuencas hidrográficas, el panorama es igualmente desolador ya que éstas “sufren un gran deterioro a causa de la deforestación, deslizamientos, degradación de los cauces de los ríos, lo que está afectando la disponibilidad del agua”.

El caos de la no planificación

En este detallado panorama de nuestras carencias ambientales, Salazar entra de lleno en el problema de la planificación —no-planificación, es una denominación más ajustada— urbana. Escribe:

Nuestra legislación vigente considera la vida humana inviolable (Constitución Política); con base en este principio se ha dictado una normativa y creado toda una infraestructura adminis-

trativa, que busca como objetivo principal proteger la salud humana...

Sin embargo, una visión sobre nuestras ciudades, la calidad de vida en éstas y el futuro que nos espera, nos refleja un desfase evidente entre esa realidad y lo que la normativa dictada hasta el momento y las políticas gubernamentales han pretendido.

La llamada Gran Área Metropolitana —que se localiza entre Atenas, por el oeste y Paraíso de Cartago por el este, San Rafael de Heredia y Aserrí por el norte y el sur— contiene la mitad de la población de Costa Rica, en un ámbito del 3.8% del territorio nacional, ya que desde los años cincuenta, muchos costarricenses empezaron a emigrar hacia la capital en busca de mejoras económicas, provocando así la densidad poblacional de la provincia, que pasó en un poco más de veinte años, de 57 a 140 personas por kilómetro cuadrado.

De ahí han derivado inmensos problemas cuyas consecuencias vivimos hoy y que las estimaciones presentan como caóticas en unos veinte años más. Salazar denuncia que, incluso, la Ley de Planificación Urbana, que otorga al gobierno municipal la competencia de planificar y controlar el desarrollo urbano dentro de sus límites territoriales:

...ha sido modificada por intereses partidistas en el sentido de que en proyectos declarados de interés social se excluya la aplicación de ciertas normas, como la referente al control municipal sobre el fraccionamiento de terrenos...

Se busca eliminar los controles estatales para favorecer a las clases más necesitadas que, en última instancia, saldrán más perjudicadas al no contar con garantías de que las construcciones cumplan con los requisitos técnicos establecidos en nuestro país.

La autora concluye que en el caos de la planificación familiar, el meollo del problema puede verse en la falta de voluntad política que ha existido al respecto, ya que hay poca conciencia sobre su importancia, aun en los gru-

pos conservacionistas, que orientan sus acciones a la protección de recursos naturales, sin tomar en cuenta este sector.

Salud ambiental

En el capítulo sobre el control ambiental y los plaguicidas, Salazar explica que al hablar de éstos debe pensarse en el triángulo salud, ambiente y desarrollo.

Las cifras de enfermedades causadas por falta de controles en el uso de plaguicidas y otras sustancias tóxicas es cada vez más alarmante en el mundo, donde millones de personas padecen enfermedades respiratorias, causadas o incrementadas por la innecesaria exposición a aires contaminados; dos millones mueren cada año víctimas de la malaria, y otros tres, de tuberculosis.

La Organización Mundial de la Salud indica que el tema de la salud ha estado ausente de las discusiones sobre ambiente y desarrollo, lo que es una gran contradicción.

La autora expresa que, “cuando se ha planteado el papel de Costa Rica en lo referente al tema ambiental, ese planteamiento ha sido parcial, ya que sólo se han fortalecido medidas de conservación, pero en lo que se refiere a la salud ambiental en beneficio del ser humano, distamos mucho de contar con políticas acordes a la normativa vigente”.

Considera que falta un ente rector del control ambiental, a pesar de que la normativa le otorga esa rectoría al Ministerio de Salud, lo que ha llevado incluso a que las comunidades se enfrenten a esa institución al sentir que no vigila adecuadamente la calidad de vida. El Derecho a la Salud es hoy una especialidad del derecho, y pretende la protección de la salud de

los seres humanos y la búsqueda de un ambiente sano que permita a los individuos alcanzar su grado óptimo de desarrollo.

Salazar concluye que hay responsabilidades compartidas entre el Estado y los ciudadanos.

Requerimos un ciudadano cada vez más consciente de su rol como persona responsable, con derechos y obligaciones para exigir su adecuada protección ambiental y para respetar el marco jurídico existente, en las relaciones con los demás ciudadanos y con el ambiente en general.

Nuevamente, en el caso del control de plaguicidas queda en evidencia que, a pesar de existir diversas instancias burocráticas, falta un sistema sancionatorio, con multas severas y estrictas, que obligue tanto al sector privado como al público a cumplir con la normativa existente.

La Agenda 21, conocida en la Cumbre de la Tierra, incluye una serie de disposiciones sobre el manejo integrado de las plagas como la mejor opción para el futuro, ya que garantiza un adecuado rendimiento, reducción de costos, cuidado del ambiente y contribuye a la agricultura sostenible.

Salazar insta a la concertación ambiental, como el elemento fundamental para facilitar políticas y acciones que beneficien la salud.

Basura para todos

Llegamos ahora al tan traído tema de los desechos tóxicos, que amenazan con hundirnos en un medio de podredumbre y enfermedades. La autora lo describe claramente:

El manejo de los desechos ordinarios es incorrecto desde su origen. No existe conciencia sobre cómo tratar los desechos desde su fuente. Se mezclan y ponen en las puertas de las casas, establecimientos comerciales, industriales, etc. No importa su destino final. Por otro lado, no existe ninguna política o ejecución

sobre los desechos llamados peligrosos y, a veces, aparecen mezclados con los ordinarios.

Estos desechos, que incluyen los industriales, hospitalarios, agroindustriales, domésticos considerados peligrosos por su contenido, son depositados en botaderos, quemados al aire libre o se mezclan con los desechos ordinarios, siendo lanzados a los botaderos ubicados en todo el país.

Por otra parte, explica que la normativa ha carecido de una política agresiva que conlleve la definición clara de los problemas y la búsqueda de soluciones factibles.

Actualmente se tiene planteado un Plan Nacional de Manejo de Desechos con un nuevo marco legal e institucional para el manejo ambientalmente adecuado de los mismos. Este plan recomienda la creación de un Servicio Nacional de Fiscalización del Manejo de Desechos; un ente autónomo y altamente técnico con el objetivo principal de asesorar y estimular el avance científico y tecnológico, así como vigilar, controlar y fiscalizar las actividades de los órganos que ejecutan el manejo de desechos. Este ente debe depender de la Presidencia de la República.

Salazar concluye que el Ministerio de Salud debe fortalecer su papel de vigilancia en el campo de la salud pública. También se ha de facilitar una nueva visión de la gestión ambiental, donde existan incentivos que permitan la protección del ambiente.

Además, es muy importante identificar las industrias que generan desechos peligrosos, para prevenir y mitigar posibles accidentes y contaminación ambiental. Se proponen cambios en la estructura de gestión de las Municipalidades, para que puedan manejar en forma más adecuada los desechos, contando con un departamento especial que tenga mayor capacidad técnica, administrativa y económica.

Áreas protegidas y ecoturismo

Se dedica un capítulo de la obra al derecho de propiedad y las áreas protegidas y el siguiente a las actividades ecoturísticas, íntimamente relacionados.

Sobre las áreas protegidas aclara, en primer término, todos los aspectos legales que se relacionan con éstas, desde el momento en que se emite la Ley Forestal de 1969, primer documento que norma el patrimonio forestal del Estado.

Dedica un importante espacio al análisis del proyecto de ley de Áreas de Conservación, número 11315, en trámite legislativo, que busca regular estas áreas con un nuevo sistema de administración. Comenta que el citado proyecto se refiere en reiteradas ocasiones al término "ecoturismo", pero en ninguna parte aparece una definición de sus alcances, ni siquiera se establece un marco de acción para este tipo de actividad. ¿Cómo se fomenta algo que no cuenta con parámetros de acción?, se pregunta.

Considera, además que "el proyecto carece de criterios de análisis de los efectos ambientales, producto de actividades humanas, sobre los recursos protegidos. Se fomentan actividades y no se establecen marcos referenciales para delimitar su campo de acción". Enfatiza que este es el momento de discutir los problemas que el sistema de áreas protegidas ha tenido y buscar una solución que sea producto del consenso nacional.

Para la autora, los ejemplos recientes de lo sucedido en el refugio de vida silvestre Gandoca-Manzanillo, y con el grupo español Barceló, ponen en evidencia que "en realidad, los funcionarios públicos no han podido ejercer sus potestades y lograr la paralización de actividades que, no sólo de-

gradan los recursos, sino que, en algunos casos, incumplen la normativa vigente”.

Por estas razones, concluye que “se debe establecer por ley que las instituciones públicas o privadas, personas físicas o jurídicas que promuevan algún proyecto de explotación comercial, de desarrollo, o de cualquier acción, que por sus características produzca alteración en alguno de los componentes del medio ambiente, la calidad de vida o el equilibrio ecológico en las áreas de conservación, estarán obligadas a presentar una evaluación de impacto ambiental”.

En cuanto al ecoturismo, señala que éste necesita una definición de sus alcances y expectativas, así como de sus opciones y restricciones. Generalmente, alrededor de las áreas protegidas, se crean obras de infraestructura turística, pero no existen controles claros, ni coordinación entre el Ministerio de Recursos Naturales y las actividades ecoturísticas. Comenta la autora:

Se requiere un camino adecuado para que el desarrollo del turismo sirva también como un medio para proteger los recursos naturales y humanos existentes. Esto plantea un dilema que es difícil de resolver, sobre todo en países necesitados de este incremento adicional de divisas.

Concluye que la legislación actual es inadecuada, por lo que se deben promover una serie de reformas legales, sobre todo en aquellos campos en los que no hay regulaciones, para favorecer el turismo y proteger el ambiente al mismo tiempo.

Dentro de la legislación se debe incluir la que establezca una protección de los recursos naturales y culturales de la región, la de los sitios arqueológicos, el respeto a los derechos de los grupos locales —en caso de indígenas— y el manejo adecuado de

ecosistemas frágiles o únicos. También recomienda establecer controles adecuados para el monitoreo constante sobre los impactos que el turismo puede producir. Finalmente, señala los aspectos específicos que afectan el desarrollo del ecoturismo, como la falta de políticas, legislación y coordinación en los sectores públicos y privados, y en los niveles nacional, regional e internacional.

Dentro de las medidas preventivas urgentes, Salazar recomienda: planear un adecuado control y tratamiento de aguas residuales, establecer facilidades para depósito de desechos, educar al turista nacional y extranjero sobre el tratamiento de estos desechos, promover y crear actividades turísticas no contaminantes, evitar la concentración de facilidades turísticas en ciertas áreas.

Patrimonio arqueológico y bienes de dominio público

Roxana Salazar analiza también el patrimonio nacional arqueológico, como parte de un enfoque integral del ambiente, ya que debe contar con una debida protección.

Este patrimonio lo forman los muebles o inmuebles producto de las culturas indígenas anteriores o contemporáneas a la conquista y colonización en el territorio nacional, así como los restos humanos, flora y fauna relacionados con estas culturas.

Con una amplia explicación sobre las leyes existentes al respecto, la primera del 14 de setiembre de 1923, la autora se refiere no sólo a la situación legal de los monumentos, utensilios y demás bienes arqueológicos, sino a las difíciles condiciones de las comunidades indígenas costarricenses, “de marginación económica, social, política y cultural”. Aclara: “La marginación económica tiene su origen en que el

indígena es netamente agricultor, con la característica de que existe una gran relación entre él y su entorno”.

Insta a “la integración del indígena en la toma de decisiones, ya que muchos de los proyectos destinados a la población indígena incurren en el error de no contar con su previa participación”. Y agrega: “Los grupos indígenas sufren no sólo marginalidad económica, por formar parte de la población rural, sino también geográfica, debido principalmente a la escasez de tierras o por la utilización de tierras improductivas”.

Concluye que lo más importante es que los indígenas mantengan su liderazgo y participen en la elaboración de los proyectos que los involucran.

En cuanto a los bienes de dominio público, la autora se refiere expresamente a la zona marítimo-terrestre, definida como tal desde que Costa Rica nace como colonia, en la Real cédula del 15 de octubre de 1754, donde se establece que las tierras a lo largo de las costas de ambos mares no podían ser tituladas por propietarios privados.

Esta zona, que se compone de dos secciones: una pública que es la faja de 50 metros de ancho a partir de la pleamar ordinaria y las áreas que quedan al descubierto durante la marea baja, incluidos todos los manglares, y donde se prohíbe cualquier tipo de construcción, pertenece a todos los costarricenses; no puede cercarse ni prohibirse su paso por ella.

La segunda sección es una zona restringida, constituida por la franja de 150 metros restantes o por los demás terrenos, en caso de islas. En esta parte se pueden levantar proyectos, que deberán contar con el permiso de la Municipalidad, del ICT y del INVU.

Justamente es en los planes de desarrollo urbano o turístico que surgen los problemas, ya que "las Municipalidades, en la mayoría de los casos, no cuentan con recursos humanos y financieros para realizar el plan regulador y su control. También, en las zonas costeras, gran cantidad de terrenos están titulados a nombre de propietarios privados, lo que impide que se aplique la normativa de la zona marítimo terrestre", como explica la autora.

Entre los problemas que deben estudiarse está la falta de ordenamiento del territorio; carencia de controles sobre las actividades en esa zona y el medio marino; destrucción de manglares y estuarios; mal aprovechamiento de los recursos pesqueros; inadecuada regulación sobre la contaminación; falta de capacitación ambiental de los funcionarios y de los ciudadanos.

Salazar concluye tristemente que: "Decir que un bien es de dominio público hace que se le trate como si no fuera de nadie, aunque es un bien dispuesto para el beneficio de la colectividad. El ejemplo más evidente es la zona marítimo terrestre. [...] Debemos, como ciudadanos, lograr que estos bienes sean objeto de una protección particular y que los funcionarios públicos cumplan con sus obligaciones de protección, de otro modo estaremos frente a una situación tal que permitirá o facilitará la destrucción de los bienes destinados al beneficio de la colectividad".

Legitimación de un derecho

En un último capítulo, que es una reflexión sobre las posibilidades rea-

les de lograr un ambiente sano y la legislación existente, señala:

Hemos venido defendiendo la necesidad de contar con una legislación acorde con la cotidiana realidad, para alcanzar un verdadero equilibrio entre el desarrollo de nuestro país y la protección de los recursos naturales y el ambiente.

Nuestro país, hasta el momento, no cuenta con una normativa que ofrezca una respuesta jurídica adecuada a la participación ciudadana en el control de la normativa ambiental. Una posible solución es dotar a los ciudadanos de mecanismos que permitan velar por la protección de la salud y del ambiente. Dentro de estos mecanismos tan necesarios, se encuentra la legitimación, de gran utilidad en la protección ambiental.

Pone como ejemplo a los Estados Unidos, donde puede demandar quien alegue que se le ha violado su derecho de disfrutar de un ambiente sano. Cita varios casos de la legislación norteamericana, contrapuesta a la costarricense.

Apuntes propios

Y aquí concluyo; las consideraciones generales, epílogo de la obra, quedan al lector. Yo tengo algunas que hacer, una especie de reflexión breve sobre el sentido de la obra, que en forma de resumen he presentado.

Más allá de los aspectos legales que se contemplan en "El derecho a un ambiente sano", está el cuestionamiento a la clase de sociedad que hemos construido por décadas y cuyos resultados amenazan con derrumbarse, sepultándonos bajos los escombros de instituciones obsoletas.

Vivimos un círculo vicioso, asfixiados por cientos de leyes que a la hora de la verdad son ineficientes y, muchas veces, retrasan el dogma de la justicia pronta y cumplida.

Costa Rica vive hoy el *boom* ambiental, y no me refiero a que esté de moda el término, que lo está, sino a que realmente tenemos una bomba de tiempo en nuestras manos. Ciudades caóticas, suelos erosionados, aguas contaminadas, basura de todo tipo, violación de la zona marítimo-terrestre, falta de controles, crecimiento indiscriminado del turismo, ciudadanos sin mecanismos para defender sus derechos, duplicación de funciones en la burocracia, marginación de los indígenas, etc.

Después de la lectura de este importante libro surgen muchas más interrogantes, porque amén de la aclaración del caos que tenemos en materia ambiental, queda un sabor amargo, una sensación de frustración y una inmensa culpa.

Es hora de que, al margen de que se logre —y ojalá sea así— una legislación moderna, integral, acorde a las definiciones de la Cumbre de la Tierra y las necesidades propias, de que cada costarricense empiece a ver este pedazo de tierra en que vivimos y que llamamos Patria cuando nos conviene, como el hogar que es.

Si no es así, un día, cuando barra la basura fuera de su casa, cuando tire porquerías de todo tipo a los ríos y playas, cuando siga pensando que todo debe resolverlo el Estado, y continúe con la conciencia dormida, usted sentirá que cae en un hueco profundo e inhóspito, maloliente y seco, agusanado, sin aire... y no estará muerto. Sólo habrá salido a la calle.

El libro de la licenciada Roxana Salazar es muy denso, de muchísimas dimensiones. Empieza situándonos en el aquí y el ahora ambiental mundial; la Cumbre de la Tierra y las distintas declaraciones, convenciones y convenios que de allí surgieron. Analiza el papel del sector independiente, el de la mujer, y el concepto de desarrollo sostenible, es decir, la posibilidad de supervivencia del planeta. Y lo que es más importante, no solamente analiza las decisiones que se tomaron en la Cumbre de la Tierra sino *la efectividad de tales acuerdos*. Luego pasa al ámbito nacional y analiza los convenios que el estado costarricense ha suscrito. Pone en el tapete dos conceptos claves que *los gobernantes costarricenses desconocen* y cuyo desconocimiento explica en cierto modo el desastre ambiental costarricense. Estos dos conceptos son: a) que los convenios internacionales son *autoejecutables*, es decir, que son leyes automáticamente y no necesitan de una legislación interna ulterior para ser aplicados, y el otro concepto clave es b) que los convenios internacionales vienen a llenar *las lagunas* de la legislación interna. La Lic. Salazar cita al Juez de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el emérito Tomás Buerghental, cuando dice que es justamente "la insuficiencia de la legislación interna lo que justifica la salvaguardia internacional". Señala la importancia de los tratados internacionales pero siempre desde una óptica práctica: ¿en qué nos pueden ayudar a nosotros día con día para proteger el ambiente? Luego analiza los esfuerzos regionales para la protección del ambiente y en pro del desarrollo. Y uno se pregunta, después de leer esta parte, si lograr el desarrollo económico a expensas del

* Autora de dos novelas y un libro de relatos. Posee Diploma de Estado en Traducción de la Escuela Superior de Intérpretes y Traductores de París. Es Master en Lenguas extranjeras y licenciada en letras modernas.

Un asunto de supervivencia Anacristina Rossi*

ambiente no es una forma de suicidio colectivo. La licenciada Salazar finaliza esta parte situando el derecho a un ambiente sano como un derecho humano fundamental. Y tras leer el último párrafo uno siente que cuando los jueces, todos los jueces, desde los más altos magistrados hasta los jueces de pequeños lugares perdidos, consideren que este derecho tiene tanta importancia como los otros derechos humanos, entonces sí habrá una verdadera protección ambiental. Uno se pregunta también cuánto tiempo tomará el advenimiento de esta nueva conciencia y si no llegará demasiado tarde.

Esta es la introducción, que da el tono general al libro y define su marco conceptual, bastante poco marcado, por cierto, por ideologías en boga o pasadas. Es un marco conceptual fruto del trabajo y la experiencia de esta abogada, de su ir, ver, observar, lidiar con los problemas. Y una de las mayores riquezas de este libro es justamente eso: su acento vivencial, de abogada que litiga y ha litigado mucho a favor de aquellas personas que desean tener un ambiente sano. Es un libro que está libre de discursos ideologizantes.

El cuerpo del libro está ordenado por áreas de interés, casi podría decirse que por áreas en crisis en el mundo y en Costa Rica. La primera es la contaminación marina. Estudia el importante convenio *MARPOL* y pasa revista a todas las entidades u organismos que en nuestro país tienen el mandato legal de proteger los mares y la zona marítimo terrestre. Pero Roxana no se queda allí, lamentándose, como

muchos. Analiza lo que se está haciendo, y señala las más graves deficiencias en la protección, las necesidades internas para aplicar *MARPOL* y cuáles son los principales problemas. Divide estos problemas por áreas: problemas administrativos, problemas de la normativa vigente, y luego, como Roxana es práctica y muy positiva, da una serie de recomendaciones. Se pregunta qué se puede hacer y sugiere, de una manera realista, lo que considera posibles soluciones. Pero aquí tampoco se trata de soluciones ideológicas sino prácticas, basadas en su experiencia.

Hace algo parecido con la siguiente área de crisis: el recurso hídrico. Este es un maravilloso libro didáctico, aprendemos cómo se surte de agua nuestro país, de dónde viene ese maravilloso líquido, fuente de vida que todos, absolutamente todos, tratamos como si nunca se fuera a acabar. Y se puede acabar. Una vez me sorprendí cuando, luego de tener ya muchos años de vivir en París, me enteré de que el agua que se toma allí son las aguas negras —los orines, por ejemplo— reciclados. Claro, porque el agua pura, potable, de los ríos, del subsuelo o de la montaña son recursos finitos. Este libro nos ayuda a tomar conciencia de ello. Analiza la degradación del recurso hídrico pero antecada problema Roxana va planteando soluciones prácticas, inmediatas. Por ejemplo dice: "Primero debemos tener la inquietud de cómo y quién debe pagar los costos de la contaminación. Se consideran dos posibilidades". Analiza con mucho detalle el Proyecto de Ley de Aguas y señala que, además de aprobar esta nueva ley, se debe lanzar una campaña de concientización de todos los individuos para que protejan y utilicen responsablemente el agua. Señala que es imprescindible involucrar al sector privado.

Sigue el área de Planificación Urbana. Nadie que tenga que cruzar a pie

o en automóvil San José duda que la Planificación Urbana en Costa Rica está en crisis. Si entra a pie a San José y desea ir a pie por ejemplo a los centros comerciales del este, corre el riesgo de morir atropellado por un carro, pues la ciudad se ha extendido y complicado comercialmente sin que se planifique un espacio para el peatón. Y si va en carro, se quedará atascado en las presas o un camión le golpeará un costado del automóvil. Y tanto si va a pie como si va en carro, verá sus pulmones severamente agredidos por las densas cortinas de humo de los motores diesel mal regulados, con el consecuente deterioro de su salud. Y tanto si va en carro como a pie, verá que San José está cada día más fea, sólo le quedan hilachas de identidad cultural, de verdor, del mínimo de armonía para solazarse. Planificación Urbana es una de las áreas álgidas. Se define lo que es ordenamiento del territorio, noción, por cierto, muy odiada por algunos pues piensan que es una limitación a la propiedad privada cuando en realidad es asunto de evitar que la propiedad muera, es una noción para la supervivencia del mundo como lo conocemos hoy. Roxana analiza el marco histórico del concepto y también su marco legal en nuestro país. Un día hablaba yo con una amiga española y me decía que en España había que partir del concepto de propiedad privada, eso era definitivo, pero que ya nadie cuestionaba la necesidad de establecer restricciones a la propiedad, y me dijo: "Mira, somos tantos en el país que sabemos que si no ponemos ciertos límites nos moriremos todos". Roxana estudia el urbanismo como Función Pública en coordinación y colaboración con los habitantes del municipio. Explica lo que es un área urbana y analiza a fondo el papel de las municipalidades, si están o no en capacidad de brindar una serie de servicios técnicos que la progresiva especialización de esta disciplina exi-

ge. Plantea la capacitación de las municipalidades. Analiza la cuestión de los Planes Reguladores y sentencias de la Corte en relación con las condiciones que los Planes reguladores establecen. Estudia la renovación urbana y las limitaciones al dominio o al uso, limitaciones absolutamente necesarias por el hecho de vivir en sociedad. Analiza en profundidad los problemas del GAM, Gran Área Metropolitana, que me parece el punto más álgido y más conflictivo de toda esta área de Planificación Urbana, por lo fea e invivible que se ha vuelto nuestra ciudad. ¡Cómo hemos ido perdiendo poco a poco toda la belleza, y la poca que queda se nos desmorona, cómo introducimos industrias donde no debe haberlas, cómo no cuidamos nuestro patrimonio! Por ser la Planificación Urbana uno de los problemas más graves del país, Roxana incluye como área de interés el análisis de la situación respecto al patrimonio arqueológico y cultural. Y lo trata de la misma manera: con un análisis lúcido y desideologizante de la situación actual, y proponiendo siempre soluciones y alternativas.

Igual hace con las otras áreas de interés del libro, áreas de crisis, que son: el control ambiental y los plaguicidas —los estudios recientes de los hermanos Mata sobre la intoxicación por pesticidas son reveladores y hasta cierto punto espeluznantes; en Costa Rica no hay uso, sólo abuso de plaguicidas. Sigue "Legislación y políticas sobre desechos". El problema de la basura fue declarado emergencia nacional. Cualquiera se da cuenta de que el botadero en Esparza es una pésima solución, nada será solución si no se empieza por concientizar en las mismas industrias y las familias y la solución debe empezar clasificando y regulando *en la fuente*. Sigue "Derecho de propiedad y áreas protegidas", otro tema álgido; los empresarios que dicen "como es

propiedad privada tengo derecho a destruir", los fallos de la corte que legitiman esa actitud y el desgano que induce en las autoridades. Luego "actividades ecoturísticas en Costa Rica"; nadie sabe qué es el ecoturismo, para el ICT es "turismo en masa que viene a ver pajaritos" y eso parece ser una contradicción en los términos; tema candente ahora que le fue regalado el Diablo Ecológico al señor Ministro de Turismo. El mundo se da cuenta de que Costa Rica es hipócrita; utiliza la ecología como eslogan publicitario para vender mientras destruye. Sigue luego "Bienes de dominio público", área importantísima si pensamos que para algunos —y a lo mejor desgraciadamente tienen razón— lo que es de dominio público está destinado a destruirse.

Y por último, y quizás de los más importantes, un capítulo que se llama "Legitimación ambiental". Dice Roxana:

¿Qué es legitimación ambiental? El Derecho Administrativo la define como la consideración especial que tiene la ley, dentro de cada proceso, a personas que se hallan en una determinada relación con el objeto de la pretensión procesal; y en virtud de cuya consideración exige, para que la pretensión sea examinada en cuanto al fondo, que sean dichas personas las que figuren como partes en el proceso.

En Derecho Procesal llámase *legitimatio ad causam* la demostración de la existencia de la capacidad invocada, que es activa cuando se refiere al actor y pasiva en cuanto al demandado. En otras palabras, se trata de la capacidad para estar en juicio.

Agrega Roxana: "Hemos venido defendiendo la necesidad de contar con una legislación acorde con la cotidiana realidad para alcanzar un verdadero equilibrio entre el desarrollo de nuestro país y la protección de los recursos naturales y el ambiente. Muchas veces existen intereses de las comunidades para aplicar la normativa vigente, pero carecen de legitimidad para actuar".

Nuestro país, hasta el momento, carece de una normativa que ofrezca una respuesta jurídica adecuada a la participación ciudadana en el control de la normativa ambiental. Una de las partes más importantes de este capítulo es el análisis de la legitimación ambiental en el recurso de amparo a partir del artículo 33 de la Ley de Jurisdicción Constitucional. Basándose en textos de Jurado y Hernández, Salazar llega a la conclusión de que una persona está legitimada para interponer recurso por interés colectivo. Desgraciadamente la Sala Constitucional no lo ha interpretado así. Desgraciadamente para la protección ambiental y para la participación ciudadana en la tarea de forjar nuestra sociedad, nuestro país.

Luego analiza la legitimación ambiental en el recurso de inconstitucionalidad

y compara legislaciones: México, Guatemala, Venezuela, Ecuador, Perú, Estados Unidos. Y lo hace no desde el punto de vista filosófico, aunque ella nunca pierde la visión del mundo, la *Weltanschauung* en que se inserta cada marco jurídico y por eso su análisis es siempre muy gratificante desde el punto de vista intelectual, sino que compara legislaciones desde el punto de vista práctico de la protección cotidiana del ambiente. Por ejemplo, las figuras jurídicas de importancia práctica —pero también filosófica— tan grande como *nuisance*, o *negligence*. En ellas se resume toda una actitud ante la vida.

Y el libro termina con un capítulo de consideraciones generales. De ellas extraigo el siguiente párrafo:

El derecho ha pasado a ocuparse del ambiente en forma lenta. En la mayoría de los casos va

detrás de la realidad social, de los cambios socioeconómicos de cada sociedad. Esto nos hace pensar que se requiere fortalecer una serie de principios jurídicos con una nueva orientación, para poder afrontar los problemas ambientales.

Y al terminar el libro uno se pregunta, con la autora, sobre todo después de leer cosas como el Proyecto de Ley General del Ambiente: ¿de qué sirve seguir creando leyes, leyes que a su vez abren nuevos portillos para violarlas, si no cambia la íntima actitud de la gente? Y digo, citando a Roxana: “Sólo se logrará una protección adecuada del ambiente cuando toda la ciudadanía tome conciencia de las dimensiones del problema y la importancia de lograr su solución”.

Y agregó: lo que la gente no desea saber es que se trata de un asunto de supervivencia.

Comunicado de la Conferencia Episcopal de Nicaragua

Los obispos de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, reunidos en Estelí para finalizar nuestras deliberaciones conciliares, con la mirada puesta en Jesucristo que es quien nos urge a evangelizar, fijamos también nuestra mirada en nuestra querida patria, a la cual debemos llevar el Mensaje de Vida y de Salvación del Evangelio.

Mientras nos anima el Señor con su Santo Espíritu, sentimos una profunda compasión sobre nuestro pueblo, sumido en tinieblas de muerte.

1- Nos duele el hambre de nuestro pueblo cada vez más dramática y los miles de desocupados de nuestros campos y ciudades; estos hechos traen consigo una situación de mucho sufrimiento para las familias, lo cual nos obliga a no callar.

2- La pérdida de valores humanos y del precioso don de la vida ha llegado a extremos inconcebibles, de lo cual es muestra el estallido del buzón de Santa Rosa, con todas las implicaciones de irresponsabilidad total y de malicia homicida que esto conlleva.

3- En Nicaragua reina la total inseguridad: en todo el territorio nacional y a todas las horas del día, en las montañas y en las ciudades. La cantidad de asesinatos, robos, etc, es cada día más alarmante. Las aberraciones morales como violaciones a menores, incluso dentro de las mismas familias, el narcotráfico, el atraco a la luz del día y en centros públicos, son crímenes que claman al cielo.

4- La corrupción administrativa, a todos los niveles, es ya un clamor popular. La ineficacia y a veces la

complicidad de quienes deberían velar por el bien común, nos colocan en una situación de desamparo total.

Ante esta gravísima situación, va cundiendo entre los ciudadanos una indiferencia o apatía sin límites: pareciera que hemos perdido incluso la capacidad de indignación.

Los políticos parecen más preocupados por sus cuotas de poder que por el verdadero problema del país.

Si el pueblo pierde credibilidad en sus representantes, ¿qué camino político le queda?

Jamás se han hecho denuncias tan claras y tan graves con menos repercusión en la conciencia de los ciudadanos. El ciudadano común se ha acostumbrado a tantas denuncias sin respuestas que ya no reacciona.

Ojalá que esta exhortación haga reflexionar y los responsables recapaciten y lleguen a ser servidores de la verdad.

A pesar de esta situación, levantamos el corazón a la esperanza, seguros de que si con ánimo de conversión recurrimos al Señor El sabrá darnos su ayuda para superar estos problemas.

Al poner nuestros trabajos conciliares en el corazón de María Santísima Inmaculada, les invitamos a todos a encomendar a Ella el bienestar de Nicaragua y el éxito de la nueva Evangelización.

29 de junio de 1993

Publicaciones recientes de Libro Libre

Clásicos de la democracia

Hayek, Friedrich. *Sobre la libertad*. Selección e introducción de Rigoberto Juárez-Paz. 1992, 392 págs. \$13.00

Maritain, Jacques. *Reflexiones sobre los Estados Unidos*. Traducción de Xavier Zavala. 1993, 161 págs. \$7.50

Democracia hoy

Harrison, Lawrence. *El Subdesarrollo es un Estado de la Mente*. 1991, 292 págs. \$8.00

Novak, Michael. *Personas Libres y Bien Común*. 1991, 296 págs. \$10.00

Pérez de Antón, Francisco. *Ética de la libertad*. 1991, 216 págs. \$8.00

Económica

Alvarado Barrios, Enrique. *Control Estratégico. Un Marco Conceptual para Empresarios y Administradores*. (3ª edición), 1992, 192 págs. \$10.80

Lindenberg, Marc / Ramírez, Noel. *Procesos de Ajuste en Países en Desarrollo. Dimensión Política y Económica*. (2ª edición), 1991, 416 págs. \$20.00

Marín, Nicolás / Ketelhöhn, Werner. *Inversiones Estratégicas. Un Enfoque Multidimensional*. (5ª edición), 1993, 288 págs. \$14.50

Marín, Nicolás/Montiel, Eduardo. *Estrategia. Diseño y ejecución*. (2da edición) 1993, 324 págs. \$14.50

Rodríguez, Miguel Angel. *Ajuste estructural y progreso social. La experiencia centroamericana*. 1992, 278 págs. \$11.00.

Hombre y Dios

Anitua, Santiago de. *Si conocieras el don de Dios. Meditaciones sobre el diálogo de Jesús con la Samaritana*. 1993, 416 págs. \$8.00

Chesterton, Gilbert Keith. *San Francisco de Asís*. (3ª edición), 1993, 136 págs. \$5.60

Juan Pablo II. *Encíclicas y otros Documentos, Vol. IV*. 1991, 480 págs. \$5.75

Novak, Michael. *El Pensamiento Social Católico y las instituciones liberales*. 1992, 408 págs. \$13.00

Jurídica

Salazar Cambroner, Roxana. *El derecho a un ambiente sano. Ecología y desarrollo sostenible*. 1993, 312 págs. \$10.00

Literaria

Arellano, Jorge Eduardo. *Entre la tradición y la modernidad. El movimiento nicaragüense de vanguardia*. 1992, 200 págs. \$10.00

Gheorghiu, Constant Virgil. *Los sacrificados del Danubio*. 1992, 164 págs. \$7.50

Raíces

Guier, Jorge Enrique. *Derecho Precolombino*. 1991, 280 págs. \$10.00

Incer, Jaime. *Nicaragua: Viajes, Rutas y Encuentros (1502-1838)*. (2da edición) 1993, 640 págs. \$10.00



El derecho a un ambiente sano

Ecología y desarrollo sostenible

Roxana Salazar



La esperada continuación de *Legislación y Ecología en Costa Rica*. Más polémico y profundo que su antecesor, analiza la normativa vigente en el campo nacional e internacional en lo referente a la protección del ambiente y los recursos naturales; muestra sus debilidades y propone reformas; denuncia la gran descoordinación de los entes encargados de la protección ambiental y la carencia de un enfoque integral que permita salvaguardar eficazmente nuestros recursos.

Adquiéralo en las principales librerías o con su distribuidor más cercano; o solicítelo a Asociación Libro Libre, Apartado Postal 1154-1250, teléfono 28 23 33, fax 28 60 28, Escazú, Costa Rica. (Precio \$10.00, no incluye flete).