

# LA INTERPRETACION INMANENTISTA DEL DESCUBRIMIENTO, LA CONQUISTA Y LA EVANGELIZACION DE AMERICA

POR

ALBERTO CATURELLI

## I

### LA VISIÓN INMANENTISTA DEL NUEVO MUNDO

#### 1. El proceso del inmanentismo ante el Nuevo Mundo.

##### a) *Empirismo pragmatista y descubrimiento de América.*

El descubrimiento inicial y progresivo, implícito en las palabras de Cristóbal Colón cuando dice que «cometí viaje de nuevo al cielo y mundo que fasta entonces estaba oculto» (1), supone que lo cubierto estaba allí. Esto equivale a sostener que la reflexión «da por supuesto» que lo otro del pensar, el objeto simplemente existe como distinto del acto de pensar. Esta verdad elemental que al pensamiento clásico jamás se le ocurrió poner en duda, es el supuesto de todo pensar: El ser es; *por eso* pienso, pues, si no existiera lo otro del pensar, *nada* habría que pensar; de modo que el supuesto no es otro que la realidad dada ahí. Por consiguiente, desde el mismo comienzo del pensar, éste, en su acto primero, pone el problema metafísico y es, él mismo metafísica. No sería sorprendente que hoy, en medio de la general decadencia de la metafísica y de la cultura, alguien nos cali-

---

(1) *Carta a doña Juana de la Torre* (1500), pág. 244, de *Textos y documentos completos*, Edición, prólogo y notas de Consuelo Varela, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

ficara de ingenuos porque la sola afirmación (metafísica) de que el ser es, al evadirse de la «verificación» empírica, caería en una suerte de ingenuidad o algo peor. Sin embargo, este acto primero de pensar que es pensar el ser-acto como objetivamente otro, es, en verdad, ingenuo; lo es en el sentido originario de *ingenuus* (ingénito) en el sentido de *ingeno*, término compuesto de *in* y *geno* (yo engendro); equivale, en verdad, al acto de inculcar o grabar desde el nacimiento; es decir, que significa aquello que tenemos o que viene grabado desde el origen; que, en cierto modo, nace con uno. En nuestro caso, equivale a decir que la evidencia ineliminable de lo otro del sujeto es ingenua, grabada desde el primer contacto con lo que es además de mí. Esto es lo que se da por supuesto.

El supuesto ineliminable (aun cuando se lo niega y se lo puede negar precisamente porque *es*) permite y sustenta el acto primero y originario del descubrimiento. Y esto es así porque descubrir no es otra cosa que de-velar el acto mismo de ser o un modo suyo. Por eso, ni la sensibilidad, ni la razón, ni la voluntad pueden ser medida o criterio del ser que es, siempre, lo supuesto y fuente inagotable de todo descubrimiento. De ahí que conferir un valor exclusivo y excluyente al singular sensible (como hizo el nominalismo del siglo XIV) no solamente significa poner a la experiencia sensible como punto de partida absoluto, sino que —tratándose de la experiencia dada en el sujeto— significa que se debe pensar sólo desde la inmanencia del sujeto sensible. Si es así, debe afirmarse que toda experiencia (y todo pensamiento) sólo se da *en* la conciencia; y como del pensamiento no puede salir sino pensamiento y de la experiencia sensible no se puede «poner» lo otro en cuanto otro, siempre será imposible evadirse de los límites de la subjetividad. No es necesario esperar al idealismo para sostener que pensar desde el sujeto sin trascenderle jamás es la esencia misma del inmanentismo: El empirismo nominalista ya realiza en plenitud el inmanentismo y prepara el racionalismo moderno. Obsérvese que, en todo empirismo inmanentista (que será como la médula del pensamiento anglosajón) ya no es posible conocer los entes exteriores tal como ellos

son, sino *nuestra* percepción de los mismos que no podrá trascender los límites de la «verificación». La metafísica se volatiliza sin remedio. En verdad, no quedan sino dos caminos: O habría que renunciar a la tesis esencial del empirismo admitiendo realidades in-verificables (lo cual deja expedito el camino de la metafísica) a admitir que no es posible más que *nuestra* percepción de los fenómenos sensibles (y renunciar a la pretensión de conocer lo real). El empirismo pragmatista se queda con una suerte de malla vacía, una suerte de polvo de fenómenos, de átomos apenas ligados entre sí por relaciones lógicas extrínsecas y puramente formales. Por consiguiente, si el singular carece de significación metafísica y sólo es posible percibir nuestra percepción de los fenómenos, allende los fenómenos, *nada*. El más radical nihilismo se desliza por debajo del empirismo pragmatista. De ahí que el empirismo guste (y necesite) de la organización de los fenómenos empíricos (lo cual es fuente de poder) y proporcione la apariencia del rigor, la exactitud (empírica) y la «racionalidad», mientras oculta, no siempre con éxito, el nihilismo y el pragmatismo «puro», sin-sentido. En semejante ambiente doctrinal inmanentista, también carece de sentido el tema metafísico del descubrimiento y, menos aun, si se pretende orientarlo hacia un modo del ser, como es el caso del descubrimiento del Nuevo Mundo.

El punto de vista empirista resulta ineficaz e impotente para una reflexión sobre el descubrimiento de América, salvo que se le dé al término «descubrimiento» un sentido meramente «físico» en el nivel de la *empeiria* que es el mismo de los *prágmata*; en cuyo caso, «descubrimiento» se convierte en una suerte de hallazgo práctico que por carecer de todo sentido metafísico (pues se ha negado el supuesto originario que es el ser) no trasciende del acto de «topar». Por eso, desde la óptica empirista, se ha querido sustituir el descubrimiento como develación del ser (acto metafísico inicial y progresivo) por un mero topar extrínseco dándole a este no-descubrimiento el nombre de «descubrimiento». Es lo que han intentado algunos estudiosos nórdicos y norteamericanos con la llegada de Eric el Rojo a Groenlandia en

982. Lo cierto es que, antes del siglo xv no quedaban rastros y nada se aportó al mundo ni en el orden del conocimiento ni en ningún otro. Nadie podrá arrebatarse a Cristóbal Colón y a los expedicionarios españoles del siglo xvi la gloria del acto inicial y del proceso del descubrimiento del Nuevo Mundo, descubrimiento que, en cuanto proceso, no ha concluido todavía. De todos modos, ese espíritu empirista se establecerá en América del Norte donde afincará el inmanentismo pragmatista que procede de Occam hasta Hume y Locke y que tendrá enormes consecuencias para todo el continente y para el mundo. Ya me referiré a ello más adelante. Por ahora, tiene mucho mayor interés especulativo el inmanentismo idealista en relación con el descubrimiento y la naturaleza del Nuevo Mundo.

b) *América en el inmanentismo hegeliano.*

1. *El pleroma de la Razón.*—Ya he señalado que el acto de conferir un valor exclusivo y excluyente al singular sensible (vertiente empirista) significa no sólo poner a la experiencia como el punto de partida absoluto, sino también la necesidad de pensar sin trascender la inmanencia del sujeto. Esto equivale, al menos de hecho, a haber comenzado a pensar que el ser se encuentra *en* el pensamiento. Lo *otro* del pensar debe ser puesto, forzosamente, entre paréntesis y la razón aparece como «medida» y criterio del ser. En tal caso, será en adelante imposible evadirse de los límites de la razón: La interioridad, que es presencia y mostración primera de la verdad del ser, se convierte en mera subjetividad de la razón, volviéndose imposible todo «paso» de la subjetividad a la realidad del objeto. No queda otro camino que el regreso a las propias estructuras de la razón de la cual depende la misma *constitución* del objeto en cuanto objeto. Es lógico entonces que lo *otro* del sujeto deba ser pensado como no-yo, lo cual equivale a la afirmación del que *nada* hay «fuera» del pensar. La razón es, así, omnipotente y comprehensiva de todo lo «otro» que, en verdad, deja de ser propiamente «otro» para convertirse en el sí

mismo de la razón. No existe más un «fuera» de la razón. La realidad se ha convertido en concepto y el objeto es sólo la expansión del mismo Sujeto. La interioridad trascendentista se ha invertido en la subjetividad inmanentista. El pensar es, pues, idéntico al ser y la dialéctica del pensamiento es la *dialéctica de la realidad*: es la realidad misma. Tal es lo que, en otra obra, he llamado el «pleroma de la Razón».

La razón, por tanto, es el último supuesto de la historia y no el ser, como afirma Hegel al comenzar sus lecciones sobre la historia universal. La historia no será otra cosa que «la manifestación de esta única razón» (2). La historia ha transcurrido «racionalmente», movimiento de la «sustancia infinita» inmanente a sí misma. La historia, pues, se presenta al pensar, primero, como variación en la que algo desaparece y otro viene a ocupar su lugar, como la vida que surge de la muerte; en segundo lugar, reduplicativamente, como razón, ya que es su misma «fuerza silenciosa y secreta».

2. *La historia como inmanencia del Espíritu a sí mismo.*— Por consiguiente, debe reconocerse la presencia de Dios en la historia universal (en realidad es la historia) y se revela al hombre como pensante (en cuanto eterno en sí y por sí); así lo encontramos en la historia y todo lo que acontece «es sólo una forma particular de esta eterna verdad» (3). La historia, pues, se desarrolla «en el terreno del espíritu» y la naturaleza (que carece de concepto) es el campo de realización. Por tanto, la Idea es el fin último inmanente a sí mismo; es contenido de sí mismo, está en sí mismo, es *libertad*; en cuanto superación de la inmediatez a la que niega volviendo sobre sí mismo, es *mediación*. Por eso, en la historia, los pueblos «son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo» (4) y los individuos son inmanentes al espíritu del pueblo. Luego, «la historia universal es el

(2) *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, vol. I, págs. 20-21, de la trad. de José Gaos, 3.<sup>a</sup> ed., 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1953.

(3) *Op. cit.*, I, pág. 34.

(4) *Op. cit.*, I, pág. 46.

progreso de la conciencia de la libertad» (5); y la libertad es «el fin que ella misma realiza». Semejante proceso comprende *fases* en las que el Espíritu «se sabe y se realiza a sí mismo»; en ellas se logra la unidad de la voluntad subjetiva y lo universal y su forma concreta es el Estado en el que la libertad se realiza. El Estado es, por eso, «el objeto inmediato de la historia universal» (6), es «la razón en la tierra» (7) que implica el impulso hacia la perfectibilidad como determinación interna en el tiempo; de ahí aquellas *fases* del progreso, pues «la historia universal representa el conjunto de las fases porque para la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad» (8).

En la primera fase, el Espíritu todavía reside en la naturaleza, no en sí mismo y por eso no es libre (mundo de Oriente); en la segunda, momento de la reflexión-separación, es ya libre, sea como la juventud aún vinculada a la sustancialidad (mundo griego), sea como la edad viril que alcanza ya sus fines en un ente universal que es el Estado (mundo romano); por fin, el Espíritu sabe que todos son libres (mundo cristiano) logrando su plenitud en el protestantismo germánico como «conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo» (9). La primera fase es sólo *pre-historia* (10) porque no hay Estado, pues sólo en el Estado existe conciencia de los hechos. Y así el Espíritu aparece en diversas formas como «un progreso infinito». La historia, pues, se mueve de Oriente a Occidente: «La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un Oriente *kat'exojén* (por excelencia), aunque el Oriente es por sí mismo algo relativo; pues si bien la tierra es una esfera, la historia no describe un círculo alrededor de ella, sino más bien tiene un orto, un oriente determinado que es Asia. En Asia nace

(5) *Op. cit.*, I, pág. 49.

(6) *Op. cit.*, I, pág. 93.

(7) *Op. cit.*, I, pág. 117.

(8) *Op. cit.*, I, pág. 127.

(9) *Op. cit.*, I, pág. 128.

(10) *Op. cit.*, I, págs. 133-134.

el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso» (11). Es claro que el «imperio del espíritu verdadero» es el mundo germánico protestante (12). Del otro lado del Atlántico, la mar Océano de los españoles del siglo XVI, está lo que podríamos denominar el occidente del Occidente: América. Por tanto, en la perspectiva de la historia como el desarrollo del Espíritu inmanente a sí mismo, es necesario preguntar: *¿Qué pasa con América?* Se verá enseguida que la pregunta es imprescindible.

3. *América como ente a-histórico y como novedad ontológica.*—La historia es «progreso infinito» *ab intra* del Espíritu objetivo; pero Europa es absolutamente el término de la historia universal. Luego, el Occidente absoluto (y por eso término) de la historia no puede ser sino Europa. Y no una Europa cualquiera, sino la Europa germánica y protestante, la que llegó tardíamente a la milenaria cultura europea. En el otro extremo, el del comienzo, el Oriente no es propiamente histórico porque se sitúa *antes* de la conciencia de la libertad; de ahí que Hegel sostenga, coherentemente, que Asia es pre-histórica. Pero, al volver la atención a América, la lógica misma de la dialéctica del Espíritu carece de toda posibilidad de iluminar el ser del Nuevo Mundo; y es así porque el progreso de la conciencia de la libertad ya ha alcanzado su plenitud; así como las aventuras de la conciencia concluyen en el saber absoluto en la *Fenomenología del Espíritu*, de análogo modo, las vicisitudes del Espíritu objetivo en el orden histórico concluyen en su término absoluto que es Europa, clausa en sí misma.

Por consiguiente, la novedad de América no es real o, por lo menos, no es auténtica: «Este mundo es nuevo no sólo relativamente, dice Hegel, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos» (12). Pero decir que este mundo es absolutamente «nuevo», tiene en Hegel un

(11) *Op. cit.*, I, págs. 210-211.

(12) *Op. cit.*, I, pág. 173.

significado por completo negativo; quiere decir, en verdad, que no ha llegado, propiamente, al ser ni llegará jamás puesto que la síntesis ya ha sido alcanzada en Europa. En tal caso, América padece y padecerá siempre de cierta *inmadurez total*. Semejante inmadurez se refiere a todos los grados de la realidad americana: inmadurez geográfica tanto en su origen geológico como en su distribución física; tanto es así que hasta los mismos ríos no han llegado a fabricarse un lecho y todo parece surgido hace muy poco tiempo; trátase, pues, de una «novedad» de inmadurez e inferioridad. Esto se manifiesta en la misma división de las Américas del Norte y del Sur y, sobre todo, en la *inferioridad* de la fauna (son aquí los animales «más débiles, más impotentes» que los del Viejo Mundo) y la inferioridad de los hombres: «América ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual» (13).

La inferioridad de los hombres es evidente en el desplazamiento de los indios y conlleva la inferioridad de los pueblos; esta calificación debe extenderse a los criollos, pese a la sumisión del indio que aquéllos han provocado. La inmadurez e inferioridad se manifiesta en su comportamiento infantil. Sea como fuere, para Hegel, «todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa» y todos estos territorios, en verdad, se han convertido en el lugar «adonde van a parar las barreduras de Europa» (14). Como si dijéramos que, para este gran despreciador de América, el Nuevo Mundo es el basurero del orbe. Si dejo, por ahora, la relación dialéctica de América del Norte con América del Sur para considerarla más adelante, es menester retener que América, para Hegel, sólo tiene interés en su relación externa con Europa: «en este sentido, sostiene, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa». Por consiguiente, desde este transfondo filosófico, surge la célebre frase hegeliana: «América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América

(13) *Op. cit.*, I, págs. 174-175.

(14) *Op. cit.*, I, págs. 177-178.



del Norte y América del Sur», pero, «como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías» (15).

Dos implicaciones doctrinales de importancia comandan toda la reflexión hegeliana sobre América que se resumen en la afirmación de que América es *el país del porvenir*. Por un lado, como ya lo señalé anteriormente, no parece concebible un futuro histórico allende la plenitud histórica del Espíritu alcanzada en Europa, lugar de la síntesis de finito e infinito, término absoluto de la historia universal; en realidad, América no puede ingresar a la historia, salvo como excrecencia europea; en ese sentido, no es pre-histórica como Asia, sino *a-histórica*; realmente se comporta como un ente a-histórico sin remedio. Por otro lado, cabe preguntarse si de veras *existe* o puede existir un «porvenir» que debe ser pensado como «porvenir» del Espíritu objetivo; si lo que es, es concepto y lo otro es en cuanto posición de la razón, es menester sostener no sólo que ser y razón se identifican («todo lo real es racional, todo lo racional es real»), sino que, por eso mismo, todo cuanto se sitúa allende la identidad de ser y de la razón, *no existe*. Nada hay fuera del concepto, nada existe fuera o más allá del Espíritu objetivo pues, como sostiene la metafísica clásica, nada puede predicarse fuera del ser. Luego, decir que América «es el país del porvenir» equivale a sostener que América no existe para la historia; y como la historia es el todo, deberíamos concluir que el Nuevo Mundo no existe. No es posible pensar un «porvenir» fuera de la dialéctica de la oposición, es decir, fuera del progreso de la conciencia de la libertad (del Espíritu). O se mantiene la frase como mera retórica (y nada hay más ajeno al modo de ser de Hegel), o es menester concluir la *nadidad* ontológica de América. Paradójicamente, es también necesario sostener que América es el país que no tiene ni puede tener porvenir. El pensamiento hegeliano se comporta, así, como un pensamiento verdaderamente *invasor* y agresivo, profunda e insanablemente *extranjero*, esencialmente opuesto a la verdadera tradición iberoamericana, greco-latina-ibérica-

(15) *Op. cit.*, I, págs. 182-183.

indo-católica. Y no deja de causar sorpresa y perplejidad que tantos «defensores» de la americanidad pretendan serlo... desde los supuestos del pensamiento hegeliano. Es como meter en casa al enemigo mortal.

## 2. El immanentismo filosófico y teológico y la evangelización.

Es lógico, por consiguiente, que el mandato misional de Cristo no parece tener sentido ni en la perspectiva empirista, pragmática e iluminista, ni en la perspectiva de la dialéctica hegeliana. Como no puede no ocurrir en todos los empirismos, más allá de sus diferencias mutuas, la religión es reducida al orden puramente natural y a una suerte de simplificación de las verdades reveladas. Por un lado, Dios parece ejercer un dominio absoluto, no como Padre amoroso, sino como Señor atemorizante que todo lo dispone por medio del Estado civil (caso del anglicanismo clásico) hasta el punto que la Alianza entre Dios y su pueblo es considerada en términos de contrato. O bien, como es el caso de Locke y de Toland, el contenido del cristianismo ha de reducirse a los límites de la razón natural; con lo cual el misterio se evapora y la Iglesia queda reducida a una suerte de libre asociación para servir a Dios, siempre que se excluya al catolicismo. De análogo modo, si el único criterio de conocimiento científico es la verificación empírica, la religión ha de reducirse en el ámbito de la naturaleza y representa, en verdad, un atraso, como pensaba el iluminismo, tanto inglés cuanto francés; o, mejor aún, no nos es posible saber nada acerca de una realidad (Dios) que escapa a la verificación; luego, atentos a que la misma idea de Dios es resultado de la incertidumbre y el temor, es natural que exista la religión, pero no lo es que exista la religión positiva, salvo que se la considere como un hecho útil para el orden social (Hume). En cuyo caso, no tiene sentido, a esta altura del «progreso» de la razón y de la ciencia, hablar de misionalidad y de transmisión del Evangelio. Cuanto más, la evangelización se transmutaría en una suerte de propaganda que puede lograr re-

sultados prácticos positivos. De hecho, en la perspectiva del empirismo pragmatista o del iluminismo, no se puede ni siquiera hablar de evangelización.

Las consecuencias que se siguen del inmanentismo hegeliano, son todavía mucho más graves: el ser, en la *fenomenología*, puede ser considerado, en última instancia, como el ser-situado o ser ahí (*Dasein*) que es la presencia del ser y también su determinación inmediata; es decir, es *determinación del concepto* (16). En la lógica aparece con plena claridad una como circularidad del todo pues «nada puede tener un comienzo, tanto si existe como si no existe; pues si existe no empieza primeramente; pero si no existe, tampoco empieza»; y es así porque «el comienzo incluye en sí un ser, pero la nada no incluye ningún ser. La nada es sólo la nada». De ahí que «la inmanente naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos consiste en que ellos muestran su unidad, esto es el devenir, como su verdad» (17). Por tanto, allende el devenir, *nada*. En el devenir, *todo*. Si hemos de admitir un descubrimiento tendrá que ser *ab intra* del devenir, es decir, del concepto en movimiento. Y cualquier ser o modo suyo descubierto, no podrá pasar de los límites de una determinación del concepto. Estrictamente hablando, no podría decirse que Colón haya descubierto algo. El Espíritu residía apenas en un estado «natural» (cultura natural indígena) que se nadi-fica al ponerse en contacto con el espíritu europeo debido a la radical inmadurez que es su estado ontológico; de ahí que la expresión «nuevo mundo» tenga para Hegel un sentido inverso al que se piensa desde una metafísica realista del sentido común. Al decir Hegel que América es el mundo «absolutamente nuevo» no quiere significar una novedad metafísica, ni tampoco de ningún otro tipo (y a las que ya me he referido) sino su nadi-dad, su inmadurez, su inferioridad. No haber trascendido de aquel esta-

(16) *La Phénoménologie de l'Esprit*, VIII (el saber absoluto), trad. de Jean Hyppolite, vol. II, págs. 309 y sigs., 2 vols., Aubier, Ed. Montaigne, París, 1939.

(17) *Ciencia de la lógica*, trad. R. A. Mondolfo, 1, págs. 134 y 136, 2 vols., Hachette, Buenos Aires, 1958.

do natural es, en cierto modo no ser. De ahí que, en sentido estricto, no podamos hablar ni de descubrimiento (salvo como develación de lo mismo en su negatividad) ni de novedad.

Por otro lado, al cabo de las aventuras de la conciencia, este todo en movimiento es explicado por el saber absoluto (la Filosofía); por eso, la razón es el criterio y el medio explicativo ya del arte, ya de la religión, que son sus momentos previos. Por tanto, la razón explica (y disuelve) el misterio, lo que equivale a sostener que no hay misterio, al menos como lo entiende el Cristianismo. Y como nada trasciende la inmanencia del Espíritu, nada trasciende al mundo (en sentido evangélico); por eso creo que el hegelismo representa la absolutidad del «espíritu del mundo», ya que todo queda reducido al *saeculum*. Y a un mundo sin misterio. En semejante perspectiva, ¿qué valor y qué sentido tiene la evangelización? ¿A quién se anuncia? ¿Quién es el Cristo hegeliano? ¿En qué sentido habla Hegel de la encarnación?

En verdad, en la inmanencia del todo, la religión absoluta tiene un contenido el cual no es otro que «esta encarnación humana de la esencia divina o el que éste tenga esencialmente y de modo inmediato la figura de la autoconciencia». Luego el verbo encarnado es el Espíritu en su enajenación, es decir, el reino del Hijo (18). No puede hablarse de redención sino en su relación dialéctica con la reconciliación, de cuyo movimiento y superación —que supone que mal y bien son lo mismo y no son lo mismo en cuanto superados— surge la autoconciencia universal: tal es «el hombre divino muerto o el dios humano es *en sí* la autoconciencia universal» (19). Por consiguiente, en este pleroma gnóstico, la muerte de Cristo es la muerte de la mediación, de su particular ser para sí; pero también es la muerte de «la abstracción de la esencia divina» que no se pone como sí mismo: «Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desdichada de que *Dios mismo ha muerto*» (20). Como se ve,

(18) *La Phénoménologie de l'Esprit*, II, págs. 266 y 275.

(19) *Op. cit.*, II, pág. 284.

(20) *Op. cit.*, II, pág. 287.

no es necesario esperar a Nietzsche, ni a los grandes negadores de este siglo, para proclamar la muerte de Dios. El Dios que ha muerto es, pues, Cristo. En cuanto autoconciencia universal y como muerte del mediador (dialéctico) la misionalidad de la Iglesia se queda como una cáscara vacía. Este Cristo que no es más Cristo y una evangelización que, de intentarse, no es más evangelización, es cuanto ofrece Hegel y el hegelismo. Es decir, la negación de Cristo y la negación del mandato misional, al menos tal como objetivamente aparecen en el Nuevo Testamento. Tal es el mensaje y la herencia del hegelismo para sus adoradores americanos.

## II

### EL INMANENTISMO INVASOR Y LA REFLEXIÓN SOBRE AMÉRICA

#### 1. Marxismo, ateísmo, indigenismo.

La gnosis hegeliana implica consecuencias ineludibles: ante todo, el momento absoluto de la subjetividad (lo real es concepto), precisamente por ser absoluto, se identifica con el todo. En tal caso, los singulares sensibles son momentos internos del pleroma de la razón; por tanto, la materia no es más que el auto-despliegue de la idea en su negatividad. Todo lo pensado es pensamiento que se piensa y toda la materia es pensamiento en su negación; por consiguiente, es también verdadero que todo pensar es materia. Así, sin salir de la inmanencia de la dialéctica de lo real, el pleroma de la razón se convierte en el pleroma de la materia (Feuerbach, Marx) y la dialéctica *a priori* se convierte en el materialismo dialéctico. Ahora, respecto del problema que nos preocupa, será posible una reflexión sobre América desde esta nueva perspectiva.

a) *El primer marxismo entre el indigenismo y el humanismo ateo.*

La dialéctica de los opuestos (que es la misma realidad) implica, como dice Marx en el *Manifiesto*, que «toda la historia de la sociedad humana... es una historia de lucha de clases»; de modo que se trata de la lucha de «opresores y oprimidos, frente a frente siempre» (21). Este principio hermenéutico único y determinante, comanda las reflexiones de dos pensadores que simplemente tomo como prototípicos, acerca de América: uno es un escritor peruano: José Carlos Mariátegui (1891-1930) y el otro un filósofo en sentido estricto, el argentino Carlos Astrada (1894-1970).

En cuanto al primero, pretende «una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú» (22); pero sus principios generales pueden tener validez para toda Iberoamérica. En ese sentido, ya que la explotación del oprimido tiene un valor económico, es menester considerar que «la conquista escinde la historia del Perú». Antes del descubrimiento y la conquista, la economía brotaba espontáneamente «del suelo y la gente peruanos» expresada en una sociedad colectivista. Los españoles, en cambio, en esta primera etapa, echaron las bases de una economía feudal, fatalmente destinada a convertirse en una economía burguesa. Tal fue la segunda etapa iniciada con la Independencia, la cual fue, por un lado, una empresa romántica y, por otro, crudo desarrollo del capitalismo; por eso, «la cuestión indígena arranca de nuestra economía» radicada en el régimen de propiedad de la tierra; por tanto, la cuestión tiene solución en la dialéctica opresores-oprimidos, ya sea porque los opresores se conduzcan de la condición de los oprimidos, ya sea porque

(21) Cito por K. MARX y F. ENGELS, *Biografía del 'Manifiesto comunista'*, pág. 72, Introducción de W. Roses, Notas de D. Riazanof, un estudio de A. Labriola, Apéndices, etc., 546 págs., Ediciones México, 1949.

(22) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 354 págs., vol. 2, de *Obras completas*, 17.ª ed., Biblioteca Amauta, Lima, 1969.

estos últimos escarmenten a los opresores (23). Quizá por primera vez, en contexto marxista, aparece la figura de fray Bartolomé de Las Casas como símbolo de la lucha contra los opresores (24), en la cual los indios comienzan a dar muestras de «una nueva conciencia». Sin embargo, Mariátegui pensaba que el verdadero problema no era el «filantrópico» de Las Casas, sino el de las «reivindicaciones» emergentes del radical materialismo dialéctico, liquidando la feudalidad sobreviviente sobre la base del comunismo agrario del *ayllu*. La vuelta a la tierra, el indigenismo, supone la lucha de clases. En esta perspectiva, debe entrar también la religión, abandonando el viejo «apriorismo anticlerical» de los librepensadores. Ahora, integrada la religión a la dialéctica de opresores y oprimidos, hemos de reconocer sus servicios a la humanidad. Para Mariátegui, «el culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias» y la evangelización jamás se consumó sino que, por el contrario, «el paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico», pese al mimetismo de este último (25). El indigenismo es pues, «reivindicación de lo autóctono» como un hecho «más instintivo y biológico que intelectual y teórico» representando la protesta de millones de hombres. Aunque al Tawantinsuyu ha muerto, «no ha perecido su raza» como material biológico «indestructible y, en parte, inmutable». Y como el indio sigue sin entender la «metafísica católica» no sólo no ha renegado de sus mitos, sino que nos estamos «acercando cada vez más a nosotros mismos» (26). De modo que la revolución socialista se vislumbra como la tercera etapa de nuestra historia: una cierta restauración del colectivismo incaico.

La reivindicación de lo autóctono asume caracteres rigurosos en la filosofía de Carlos Astrada, cuyo pensamiento supone, frente a la existencia re-ligada, una existencia des-ligada, es decir, radicalmente atea. Esta finitud total que no se abandona a las

(23) *Op. cit.*, págs. 40-41.

(24) *Op. cit.*, págs. 43, 50, 172.

(25) *Op. cit.*, págs. 173, 174.

(26) *Op. cit.*, págs. 333, 335, 336, 338, 351.

«ilusiones trascendentales», precontiene las características telúricas, el *genius loci* de cuyo *humus* surge el estilo de una colectividad (27). Astrada piensa en el hombre argentino que, según él, «posee una forma peculiar de existencia» proveniente de un «plasma mítico» enraizado en el paisaje originario de la pampa ilimitada (28). El arquetipo es Martín Fierro, el mito-gaucha que afirma al gaucha como tarea prospectiva. Sin embargo, es posible desertar de este destino por obra de la «clase dirigente» (la oligarquía) haciendo necesario «retomar el mito originario» que es lo único que permite fundar una cultura propia. Naturalmente, el gaucha está fuera del ámbito de la fe cristiana (ateísmo radical) y se entronca en una cosmogonía de raíces pitagóricas y orientales como es el *karma*, verdadera cifra de un mensaje telúrico. El hombre argentino no es, pues, futurista sino *porvenirista* porque su «porvenir» no se pierde en la dimensión rectilínea, sino que gira en torno del eje de su rueda que es el tiempo (eterno retorno). El gaucha es el proletariado, engañado, carente (al menos por ahora) de conciencia de clase; la oligarquía, la clase dominante, simbolizada en el viejo Vizcacha, forma con Fierro una antinomia polar (dialéctica) (29). Por ahora al pueblo argentino le falta «el gran ideal... de liberación» porque, hoy, está disperso; semejante ideal vive en los pequeños núcleos de descontentos a la espera de la cohesión futura. Semejante ideal autóctono, su doctrina y su metodología tienen ya su modelo en Europa y en la Cuba de Castro: «La doctrina existe y ya ha abierto hondo surco en los pueblos, y la metodología está ya probada en la praxis, incluso en nuestro continente. Lo único requerido es su adaptación a las propias circunstancias históricas y sociales» (30). Mientras Mariátegui intenta asimilar la Iglesia católica a la dialéctica opresores-oprimidos aunque piensa que

(27) *Tierra y figura. Configuraciones del numen del paisaje*, págs. 9, 11, Editorial Ameghino, Buenos Aires, 1963.

(28) *El mito gaucha*, págs. 52, 55, Ediciones Cruz del Sur, 2.ª ed., Buenos Aires, 1964.

(29) *Op. cit.*, págs. 72, 100, 119; también 112-113.

(30) *Op. cit.* pág. 127.



la evangelización fue una mera empresa eclesiástica, Astrada quiere el aniquilamiento del catolicismo y la revolución violenta.

Ya se trate de la «reivindicación de lo autóctono» (Mariátegui), ya del mito autóctono (Astrada), descubrimiento y conquista están cargados de sentido negativo y se pretende reivindicar lo propio originario, reivindicación que equivale a la liberación de la opresión. América, mientras tanto, sigue sumida en la negatividad de signo hegeliano. Sin embargo, Mariátegui dice seguir, en su tarea, «el querer de Nietzsche» en el acto de «meter todo mi sangre en mis ideas» y, sobre todo, confiesa haber «hecho en Europa mi mayor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales» (31). Carlos Astrada, más complicado, supone, en su propia formación, la presencia de Husserl, Heidegger, Scheler, Nietzsche y, en su última etapa, Nietzsche, Hegel, Marx a los que bien conocía. En ambos pensadores, la dialéctica marxista es el instrumento esencial, en uno para reivindicar el colectivismo incaico, el otro para instaurar la sociedad sin clases en América. Los dos ponen como fin la plena autoctonía. Sin embargo, si nos atenemos al sentido estricto del término *autóctono* (y así es como ambos lo utilizan), proviene de *autochthonos*; a su vez, éste proviene de *autókzon* que es *autós* (mismo) y *kzón* (tierra). Con lo cual su significado es claro: predicase de todo aquello que *no viene de otra parte*, sino que es originario del mismo país. Por consiguiente, estamos ante una curiosa reivindicación de la autóctono *por medio de su contrario*, es decir, por medio de la yuxtaposición de lo que viene de otra parte, de lo extraño en cuanto extranjero: nada más europeísta que la dialéctica marxista, término lógico de un largo proceso del idealismo inmanentista alemán y ni qué decir de las fuentes filosóficas de la filosofía de Astrada. Si tomáramos lo autóctono absolutamente, uno debería haber escrito sus ensayos en quichua o aymara y el otro... en el ignorado lenguaje de los comechingones o de los pampas. Sé perfectamente que el lector compren-

---

(31) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, págs. 11, 12.

de que estoy haciendo una caricatura; pero lo hago solamente para mostrar cómo este pensar que pretende ser autóctono no lo es en absoluto, sino que es fruto de la evolución interna del inmanentismo hegeliano. Como lo recordaré una vez más, la desmitificación (momento de ruptura) y la transfiguración (momento de la conversión) han permitido, en el plano de la «nueva creación», la emersión de la originalidad iberoamericana y, con ella, de lo verdaderamente autóctono. Pero, en tal caso, la verdadera tradición (y lo verdaderamente autóctono) no proviene ni puede provenir del inmanentismo de la decadencia europea, sino de la gran tradición integral greco-latina-ibérica-indo-católica. Tradición que los ideologizados indigenistas marxistas jamás aceptarán.

*b) El indigensimo no marxista como contradicción consigo mismo.*

Otro camino que se ha intentado, sobre todo por un grupo de escritores bolivianos, es el de una suerte de inmersión en lo originario; mejor aún, el de una especie de indentificación «mística» con la tierra, lo que equivale a un regreso al elemento primario de la visión incaica del cosmos que es la piedra. Míticamente hablando, se trata de atribuirle a la piedra, al paisaje y a la tierra una especie de «espíritu» que engendra un tipo de hombre y de vida social. Guillermo Francovich, en su conocido libro sobre la filosofía en Bolivia, ha resumido esta «mística de la tierra» expuesta por Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Roberto Prudencio y otros (32). En lugar de convertir a los países iberoamericanos en otras Francias y otras Alemanias, hemos de esforzarnos en encontrar el carácter propio que proviene de «el medio geográfico y la sangre». La tierra es todo, el polvo, el aire, el círculo físico en que se vive. Tamayo pensaba que «el alma de la tierra ha pasado a ésta (al alma) con toda su grandeza, su so-

(32) *La filosofía en Bolivia*, 2.ª ed., cap. 32, Librería y Editorial Juventud, La Paz, 1966.

ledad, que a veces parece desolación y su fundamental sufrimiento». Mientras la del blanco es una sangre «de mendigos hambrientos, descastados y feroces», la del indio y el mestizo es superior, vencedora y hegemónica. Bajo la influencia del vitalismo nitzscheano, sostiene Tamayo que es menester rechazar el moralismo de los débiles y convertirse en *fuertes* (33). De análogo modo, el «imperativo geográfico» del macizo andino es lo que ha dado a luz a la nación boliviana, como pensaba Jaime Mendoza en *La tesis andinista*, porque «el paisaje modela los espíritus como modela los cuerpos» (el espíritu andino) (34). Consecuentemente, parece coherente que Roberto Prudencio haya sostenido la necesidad del «retorno a la tierra» desde su revista *Kollasuyo* en la cual proclamó que la cultura «no es sino la expresión formal de lo telúrico»; de lo cual se sigue que no existe una cultura universal sino culturas regionales. Este «retorno a la tierra», a la sombra de Spengler, significa, en Humberto Palza, la reconquista del alma del indo-americano. Lo cual implica la fundación de su propio humanismo que se expresará en una filosofía propia, con su propia lógica, su propia gnoseología, expresiva de la conjugación del hombre con la naturaleza (35).

A esta actitud indigenista-telurista, le cabe la misma crítica que he dirigido a los anteriores por la ineludible utilización de fuentes europeas (Nietzsche, Spengler, vitalistas) evidenciada nada menos que por el teutónico *blut und boden...* aplicado a la región andina! Pero hay aquí algo más: sin dejar de poner en evidencia la positividad de la exaltación —justa, bella y profundamente simpática— de la inconmesurable naturaleza andina, esta actitud está dominada por un esfuerzo de regreso a lo originario puro; es decir, de re-inmersión en la sombra de lo telúrico que debería terminar por diluir los límites sujeto-objeto. Semejante regreso al ámbito de la conciencia primitiva no le es ya posible al hombre que, para sostenerlo, piensa y escribe libros, reflexiona, argumenta y concluye. Si fuera posible un regreso a lo que, en otro

(33) GUILLERMO FRANCOVIC, *Op. cit.*, págs. 229-230.

(34) *Op. cit.*, pág. 231.

(35) *Op. cit.*, págs. 233-234.

tiempo me atreví a denominar el *proto-ser*, anterior a la inteligibilidad captada por la inteligencia y siempre inconmensurable como un a-bismo oscuro, estaríamos obligados al *silencio* total. El mutismo pre-nacional debería ser abosoluto, el cual es roto solamente por el acto primero de la inteligencia que es capaz de captar el acto de ser y predicarlo de todo. Por eso, el «regreso» a lo originario puro en una imposible «mística de la tierra», es contradictorio en sí mismo y semejante contradicción no tiene remedio.

## 2. El europeísmo de la "teología" de la "liberación" y el descubrimiento y evangelización de América.

### a) *El desarrollo lógico del inmanentismo hegeliano y las fuentes centroeuropeas de la «teología» de la «liberación».*

Retomemos el inmanentismo invasor, hegeliano y neohegeliano, en el punto donde le habíamos dejado: así como el «principio» de inmanencia conduce, en el plano filosófico, al ateísmo, en el orden teológico no puede no llevar a la «muerte de Dios» y a la disolución de la teología. La des-vinización del Dios-vivo se sigue de la mediación hegeliana que, al mismo tiempo que supera la inmediatez negándola, vuelve sobre sí misma (como dice Hegel). De ahí que el hegelismo en todas sus formas asuma lo esencial del iluminismo: la revelación se «resuelve» (y se disuelve) en el *mundo*, suprime la distinción naturaleza-gracia y natural-sobrenatural. Mientras la filosofía se convierte en una subrepticia «teología», la teología se convierte en antropología. Semejante «revolución» significa exactamente lo que el término expresa: se trata de un *revolvere*, de un volver atrás en el sentido de la restauración del hombre «viejo», propio de la gnosis inmanentista actual.

Dios se «retira» del mundo y es, simultáneamente, «expulsado» de la interioridad del hombre y de todas sus operaciones transeúntes ligadas definitivamente a la situación histórico-existencial (moral de situación). Dios, en verdad, es el gran ausente.

Por tanto, desde dentro del «principio» de immanencia (único criterio hermenéutico y única garantía de seriedad científica) intentar edificar una teología significa aceptar una exigencia primordial: es menester partir de esta situación actual del mundo, si se quiere que el cristianismo siga teniendo «vigencia»; es decir, hay que consentir el hecho de que la conciencia está vacía de Dios y, tener conciencia de semejante situación, es la madurez del cristiano que acepta la secularización que nos libera de toda interpretación «religiosa» del Evangelio. Así como Comte había enseñado la existencia de tres etapas en la historia del pensamiento, la teología, rechazada la metafísica como un quehacer mitológico y no-científico, deberá aceptar fundarse en un pensamiento «funcional», crítico, no-religioso (Gogarten, Winter, Lecuwen, Cox) de modo que la proclamación del Evangelio debe rechazar una «forma de pensar ya superada» y una concepción del mundo hoy inaceptable. Como pensaba Bonhoeffer, el tiempo de la interioridad y de la conciencia ha pasado y, desde la Edad Media a nosotros, el mundo ha llegado a su «madurez de edad», sobre todo a partir de la ilustración dejando atrás la inmadurez y la a-criticidad; nos dirigimos, pues, hacia «una época totalmente irreligiosa», hacia la libertad. Luego, o el cristianismo desaparece, o interpretamos arreligiosamente la escritura mediante su re-lectura desde este nuevo horizonte histórico. Dejaremos, pues, los mitos de redención (que encuentran su explicación en la eternidad ahistórica) y afirmaremos la liberación de Israel del poder de Egipto, como pueblo de Dios en la tierra. Este antecedente —Dietrich Bonhoeffer— es fundamental para comprender la «teología» de la «liberación».

Varios caminos se han abierto: la interpretación de los símbolos de la fe por medio de las expresiones de la cultura immanentista dominada por la ciencia comenzando siempre por el hombre (Tillich); así lograremos formular el kerigma, pero rechazando toda «autoridad» que no sea la de solo Dios, y fuera de todo sobrenaturalismo y todo milagro. Otra posibilidad es interpretar las Escrituras distinguiendo el acontecimiento liberador ofrecido por el kerigma (el mensaje) del mito; ambos están inextricable-

mente mezclados (la imagen del mundo de la Biblia por completo opuesta a la del mundo de hoy) y es menester, mediante la «desmitificación», interpretar los mitos haciéndolos transparentes; así, por ejemplo, la crucifixión de Cristo es acontecimiento histórico; la resurrección es mito, sólo mito expresivo (sí creo) de nuestra vida nueva en la fe y en la libertad.

Es notable cómo, desde otra perspectiva, pero siempre dentro del «principio» de inmanencia, surgen parecidas consecuencias, todas recogidas por la «teología» de la «liberación»: en efecto, si es imposible eludir (retrocediendo pocos pasos atrás del hegelismo) la «reflexión trascendental» (el sujeto trascendental kantiano) y le tomamos como punto de partida, tal como hace Rahner desarrollando el intento fracasado de su maestro Maréchal, será ineludible la conversión de la teología en «antropología trascendental», la cual pasará a ser criterio de la hermenéutica bíblica. Se han tendido así las vías de una «teología» de la mundanidad del mundo en la cual la presencia al mundo del sujeto trascendental se convierte en la «teología del mundo» de Metz. Es menester aceptar el mundo tal como es (siguiendo a Bonhoeffer) «en su permanente y creciente secularidad» fundando una «teología política». La praxis será ahora el criterio y, dentro de la Iglesia concebida «democráticamente», la realidad de la «crítica revolucionaria». En la vertiente protestante, Harvey Cox desarrollará, supuesta la «mayoría de edad» del mundo de Bonhoeffer, una teología que parte del hecho de un mundo «sin ninguna religión en absoluto». Este lenguaje, naturalmente, debe ser escatológico, aunque el fin del proceso sea estrictamente intra-mundano.

Retomando nuevamente el desarrollo del hegelismo, quien extrajo todas las consecuencias fue un pensador no-cristiano, Ernst Bloch, para quien el cautiverio y la liberación del pueblo hebreo, expresión la más justa del *non serviam* (originario grito de libertad) es la esperanza escatológica. El movimiento hacia el fin es la misma realidad como conflicto (opresores-oprimidos). De ahí que, en este ambiente doctrinal, no existirá dificultad en seguir las diversas líneas de sentido que derivan de las anteriores

premisas: en la misma línea de Bloch, la «esperanza 'activa' en la praxis» (Moltmann, Pannenberg, Comblin); la indistinción entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común, la correspondencia que debe existir entre progreso material y «crecimiento» del Reino (Schillebeeckx) y así sucesivamente.

Enseguida trataré de mostrar la presencia operante, en la «teología» de la «liberación», de las ideas fundamentales apenas esbozadas aquí, todas originadas en el seno del pensamiento «teológico» imanentista centroeuropeo. Por ahora, quisiera simplemente enumerar las fuentes citadas por dos autores, de los más significativos, de la «teología» de la «liberación» en Iberoamérica: Paulo Freire y Gustavo Gutiérrez: El primero, en su obras *Pedagogía del oprimido*, *Educación para la libertad*, *Las Iglesias*, *Acción cultural para la libertad* y *Concientización* muestra que los autores en los que principalmente abrevia sus ideas, citados aquí de modo decreciente son: Marx, Fromm, Althusser, «Che» Guevara, Hegel, Goldman, Sartre, Mao Tse-Tung, Lukacs, Engels, Memmi, Gramsci, Marcuse, Mounier, de Beauvoir, Debray, Kolakowski, Lenin, Teilhard de Chardin... (36). En el segundo, tomando como modelo solamente su obra *Teología de la liberación*, obsérvase que los autores que nutren sus ideas, citados también en orden decreciente, son: Congar, Marx, Schillebeeckx, Rahner, Metz, Moltmann, Hegel, Gelin, Comblin, von Rad; a este grupo principal, le siguen: Blanquart, Althusser, Bloch, Chenu, Bultmann, Barth, Cox, González Ruiz, Marcuse, Pannenberg, Teilhard, Girardi, Gramsci, Fermin Lefévre, Lenin, Malevez, Trosky (los americanos citados son los ya contabilizados en las «propias filas» como segundo, «Che» Guevara, Gera, Camilo Torres, Vernazza, Arguedas» (37). Prácticamente casi no existen

(36) Cf. mi estudio «El marxismo en la pedagogía de Paulo Freire» (1977) incorporado como capítulo a mi obra *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, págs. 240-277, Universidad N. de Córdoba, Cuba, 1980.

(37) Cf. mi estudio «La dialéctica marxista en la 'teología' de la 'liberación'», en el vol. de AA.VV., *La teología de la liberación y el marxismo*, págs. 91-108, esp. pág. 102, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1986.

referencias al Magisterio, ni a los doctores clásicos de la Iglesia ni a los padres, todos, en realidad, ya previamente situados en el ámbito del pensamiento *pre-crítico*, es decir, anterior al iluminismo. Sé perfectamente que un recuento cuantitativo es por completo insuficiente y hasta puede ser engañoso; pero, en el presente caso, basta este criterio provisorio y puramente extrínseco, para comprobar que las fuentes provienen de la *cultura europea imanentista* y que es por completo falsa la afirmación de que se trata de una «corriente de pensamiento específicamente latinoamericana, independiente por primera vez de la teología europea». Por el contrario, muestra una dependencia casi total de fuentes modernas preferentemente centroeuropeas, «aplicadas» luego a Iberoamérica. Ya me referiré a este aspecto, sobre todo en lo referente al descubrimiento, conquista y evangelización de América; por ahora, al sistematizar las ideas rectoras, prescindo de nombres y referencias innecesarias que doy por supuestas.

b) *Las tesis esenciales y su «aplicación» a Iberoamérica.*

1. *La Teología como «reflexión crítica sobre la praxis».*— En la «teología» de la «liberación» tomada en sentido imanentista (que es aquella a la que se refiere la Instrucción *Liberatae nuntius*) se supone un cambio radical no sólo de la teología, sino de la filosofía que debe sustentarla. Como ya dije citando a Bonhoeffer, la filosofía tradicional expresamente recomendada por el Magisterio, carece de vigencia y debe dejar paso al pensamiento que parte del iluminismo que es expresión de la «madurez» del mundo. En efecto, «todo pensamiento (y, por tanto, toda teología) que no tenga en cuenta el cuestionamiento nacido de la ilustración es *precrítico*...; e, inversamente, toda reflexión que toma conciencia de él es *postcrítica*» (Metz). De este modo, los papas, los doctores de la Iglesia y todos los padres, pasan al estadio cavernícola o precrítico; y, a la inversa, la evolución del pensamiento que procede de la iluminación al racionalismo y de éste a Hegel y Marx, es decir, la evolución del principio de in-



manencia es el estadio crítico que ha concluido en la afirmación de la realidad como conflicto. De ahí que la filosofía que importa sea, no la de la «reflexión de escritorio» (Althusser), sino aquella que es «conciencia refleja y tematizada de la experiencia vivida por el hombre». Semejante antropocentrismo que ha hecho del hombre el «agente de su propio destino», logra cierta plenitud en la dialéctica siervo-Señor de la *Fenomenología* hegeliana, como «liberación paulatina del hombre». Así, el hombre, «se construye a sí mismo» y, por el trabajo, «transforma el mundo» constituyéndose la filosofía como crítica social. Esta nueva dimensión de la filosofía ha descubierto que la historia es proceso de liberación, lucha de clases: tal es «una adquisición capital y definitiva», una «nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente». Al mismo tiempo, asistimos al agotamiento de la teología tradicional y a la necesidad de poner la praxis como el «punto de partida de la reflexión»; por tanto, sustituida la contemplación por la praxis, primero está el compromiso concreto y la teología que inaugura «una hermenéutica política del evangelio» viene *después*. Por tanto, la teología nace de la experiencia como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra» e implica una «nueva manera de hacer teología». Comienza, como dije, de una «situación *previa* a los dogmas», a partir «de una praxis política» que supone el conflicto. La misma teología (Duquoc, Comblin, Congar, Schillebeeckx) depende de su devenir histórico.

2. «Descentralización» de la Iglesia y primacía de la praxis.—En esta perspectiva, la Iglesia no puede considerarse ya el «centro» de la obra de salvación, como un «poder frente al mundo». Es menester, por tanto, romper el odioso «eclesiocentrismo» y admitir la plena autonomía del orden temporal aniquilando la antigua «mentalidad de cristiandad». Ha tenido en esto su mérito el pensamiento de Maritain, pese a «un rezago de eclesiocentrismo»; pero, lo que importa es el acto de sacudirse toda tutela, tanto filosófica cuanto teológica, admitiendo un mundo «enteramente mundano», identificando la Iglesia con el mundo y

valorando positivamente las dos revoluciones: la de 1789 y la de 1917. Esta «descentralización» de la Iglesia que la *centra* en el mundo, inaugura un nuevo «confesionalismo» (a mi modo de ver), ya que mira hacia el establecimiento del futuro Estado socialista como nuevo modo de triunfalismo terreno. De todos modos, siendo así que la verdad «se hace» (la verdad como proceso), supone la desaparición de la oración contemplativa y de la interioridad pues la oración debe ser expresiva de la praxis. La antigua oración contemplativa es, simplemente, evasiva.

3. *La contradicción, única categoría de la realidad.*—El motivo profundo de esta actitud es el carácter conflictual *de la realidad*, conclusión básica de la evolución del pensamiento inmanentista centroeuropeo de Hegel y Marx; «hemos encontrado ya... desde Hegel, el conflicto como categoría explicativa germinal» como ruptura dialéctica, en nuestro caso, «con nuestro medio cultural, con nuestra clase social». Así, la «conversión» cristiana no será más que «ruptura» con nuestras categorías mentales burguesas, poniendo en el centro la clave explicativa: el «*eje opresión-liberación*» que se convertirá, respecto de las escrituras, en el «principio hermenéutico determinante». Luego, «la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible»; en la situación de América, no queda otro camino que la construcción de «una sociedad sin clases» (liberación concreta) mediante la «participación consciente y activa en la lucha de clases», tanto fuera cuanto *dentro* de la Iglesia. Y esto es así porque, cuando la Iglesia-institución rechaza la lucha de clases «se está comportando objetivamente como una pieza del sistema imperante»; es decir, se trata de una «opción clasista». De ahí que el amor de caridad se realiza, respecto de los opresores (enemigos) suprimiéndolos: «se ama a los opresores liberándolos de su propia e inhumana situación de tales, liberándolos de ellos mismos». Cristo entra en la lucha de clases y, como en diversos «teólogos» de la «liberación» también la Virgen María que «se ubica muy bien en la lucha de clases» (cristianos por el socialismo). La misma Iglesia está atravesada por la dialéctica opresores-oprimidos

y todos los países (desarrollados-subdesarrollados). De este modo, queda condenada la «violencia injusta» (de los opresores) y justificada la «violencia justa» de los oprimidos. Tal es y no otro el sentido que la hermenéutica bíblica descubre en la liberación del pueblo elegido desde Egipto, interpretada como un proceso político de rompimiento con una situación de opresión. Análogamente, esto exige una nueva cristología «específicamente latinoamericana» en un continente de pobreza, que asuma «la experiencia de la resistencia de los grupos dominados pero no vencidos»; esta situación es análoga a la de Jesús de Nazaret y permite la «indignación ética» y la «denuncia profética» en el centro mismo de la nueva cristología. Por eso, pasa al desván de los trastos viejos la eclesiología «clásica» y se abre la necesidad de una eclesiología «latinoamericana» que, liquidando el aparato «jerarcocéntrico», haga surgir *desde abajo* (comunidades eclesiales de base) la «nueva Iglesia», «Iglesia de los pobres» o el «modelo» de nueva Iglesia. Tal el resultado previsto de la «eclesiología de liberación».

4. *Historia, liberación, revolución.*—La teología ha eludido durante siglos «el carácter conflictual de la historia humana»; y este carácter supone la realidad como proceso, como historia; de acuerdo con Marx y Lenin, la historia es la historia de las sucesivas desalienaciones del hombre. Desde el punto de vista teológico y escriturístico, la historia es «proceso de liberación» y la libertad «conquista histórica» por medio de la lucha de clases extra e intra eclesiástica. Pese a los méritos que estos autores concederían a la *Populorum progressio* de Paulo VI, este documento del Magisterio ordinario comete el desacierto de dirigirse a los opresores. En realidad, es necesario dirigirse «a los oprimidos para que rompan con su situación actual y tomen las riendas de su destino». La teología pre-crítica ha ignorado, durante largo tiempo (pero lo ha puesto de relieve Bonhoeffer) que la libertad no es nada más que una relación, es decir, relación con los otros. Esta verdadera revolución, asoma por primera vez en Medellín reconociendo la razón de Camilo

Torres, Fidel Castro, Freire, Mariátegui o el Che Guevara (38). Todos participan de lo que podemos llamar «teoría de la dependencia» que permite tomar una actitud concreta en la realidad iberoamericana, instalando aquí la esperanza escatológica de la revolución social. Desde esta perspectiva, es decir, desde la teoría de la dependencia, es posible un juicio acerca del descubrimiento, la conquista y la evangelización de América.

Mientras tanto, la revolución social hacia la sociedad socialista se apoya en una nueva hermenéutica bíblica, operando una suerte de inversión de los símbolos. En lugar de ver, con San Pablo, en el éxodo, una figura del Bautismo, nos encontramos con un símbolo de «la liberación política del pueblo»; si el hombre, por la conciencia que tiene de sí ha llegado a su mayoría de edad (Bonhoeffer, Rahner, Moltmann), prodúcese ahora una suerte de «antropofanía» o epifanía del hombre que se abre a «una esperanza activa, subversiva del orden actual» como se enseña en Ernst Bloch. En efecto, la exégesis de Bloch supone el dinamismo del «seréis como dioses» en el cual entgarzan sus doctrinas los teólogos de la esperanza (Moltmann, Pannenberg). De ahí la necesidad de una nueva «lectura» de los textos sagrados en la cual escatología y política se funden: Jesús mismo, a quien se ha querido presentar como no interesado en política por el proceso de «iconización» (Comblin), en realidad estuvo ligado al movimiento de los zelotes contra el opresor romano y murió «en manos del poder político opresor»: su mensaje es, por eso, subversivo, liberador, contra un orden social injusto y la evangelización no podrá ser sino «proceso de liberación» político social.

De este modo, el Reino se «exterioriza», adquiere carácter político y la misma hermenéutica del Reino consiste en hacer que

---

(38) La apelación a la Conferencia de Medellín (1968), aunque ya sea un lugar común entre los 'teólogos' de la 'liberación', es improcedente y entraña una manipulación de la misma y su desfiguración, opuesta al discurso magisterial del Papa Paulo VI en la inauguración de la Conferencia. Cf. las precisiones del Cardenal Alfonso López Trujillo, *De Medellín a Puebla*, págs. 215-262, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1980.

el mundo sea mejor (Shillebeevkx) en el sentido del progreso físico, de la supresión de la miseria y la explotación, verdadero signo de la «venida del Reino». Este adquiere, por eso, «una realidad intra-histórica». De ahí que la misma salvación (superado su concepto pre-crítico) sea no «evasiva» de este mundo, sino intrahistórica. La salvación será no algo «ultramundano, frente a lo cual la vida presente sería sólo una prueba», sino «una realidad intrahistórica» como «comunidad de los hombres con Dios y comunidad de los hombres entre ellos»; la salvación se da, pues, ahora mismo. No se trata, como hicieron los misioneros españoles, de «bautizar» para «enviar al cielo», sino de inaugurar «una realidad actuante en la historia» generando el «hombre nuevo», autocrado. Si bien se mira, ya no se trata ni siquiera de un nuevo modo de hacer teología («teología» de la «liberación»), sino de una definitiva «liberación de la teología».

c) *Descubrimiento, conquista y evangelización de América desde la perspectiva de la «teología» de la «liberación».*

1. *El descubrimiento como conflicto y como «agravio».*— Vistas así las cosas, si la realidad es dialéctica, no es posible hablar de descubrimiento de América, sino de conflicto. El conflicto, en efecto, se presentará primero como simple «tropiezo» de Cristóbal Colón en su ruta hacia el extremo Oriente. El simple hacerse cargo de la novedad de aquello o aquella cosa (aunque haya sido posterior a Colón) será concebido como una suerte de pecado original, de inicial agravio. Esta afirmación es común a la ideología que circula en las distintas formas de la «teología» de la «liberación». Y es lógico que lo sea porque se supone siempre la realidad como conflicto que, bueno es recordarlo, constituye una conclusión esencial del immanentismo europeo. Ya he estudiado en otro lugar cómo, para la conciencia mítico-mágica del hombre precolombino, el todo expresado en el relato mítico tiene cierta perpetuidad que no es histórica; implica la reiteración del acontecimiento primordial, de modo que lo que aconte-

ce debe acontecer ahora y siempre lo mismo, pues nada hay nuevo sino lo mismo. Por eso, la llegada de Colón y después de los conquistadores, parece como la llegada de algo «extraño» a su mundo; pero, en el fondo, no lo es puesto que el primitivo se limita a re-conocer la reiteración del mito. De ahí que Moctezuma re-conozca en Cortés a Quetzalcóatl y Atahualpa a Viracocha en Pizarro.

El estado de la conciencia indígena, de estupor y perplejidad, sea que acepte al español y se alíe con él, sea que después le rechace y lo combata, no puede ser medida con las categorías de la conciencia reflexiva en la cual sí caben las nociones de «descubrimiento» y de «conquista», de «develación» y de «invasión». Tales fueron los hechos que no deben ser desfigurados por ideologías contemporáneas. Desde la europea dialéctica del conflicto, los cinco siglos transcurridos entre el descubrimiento y la actualidad son una larga «resistencia» del oprimido, resistencia contra la ya lejana «invasión», contra la «dominación» por la evangelización de la Iglesia-institución, contra la «opresión estructural» como se dice con preciso lenguaje marxista. En este tema, es realmente paradójico y contradictorio que se hable de la necesidad de un «desagravio» global al cabo de cinco siglos y que se lo diga desde el más estricto europeísmo filosófico y teológico.

Desde el punto de vista de la «eclesiología» que elimina la Iglesia «jerarcocéntrica» y pretende fundar una «Iglesia nueva», a partir del descubrimiento debe reconocerse (en esa Iglesia que invade) la Iglesia que nace «desde dentro» (expresión de la detestada cristiandad) y que quiere incorporar a ella a los pueblos invadidos; en cambio, ahora, ha llegado el momento no de la Iglesia que nace o se realiza «desde fuera» (ligada al desarrollo de la sociedad autónoma), sino la de la Iglesia que nace *desde abajo*, es decir, desde los «pobres» o «explotados». Verdaderamente se trata de *otra* Iglesia que no es ya la única y una Iglesia universal. Desde esta iglesia no-institucional ni jerárquica, debe repudiarse el descubrimiento, la conquista y la evangelización.

2. *La conquista como «genocidio» y des-culturización.*—La afirmación más difundida en todo el planeta y que ha ido descendiendo a revistas, diarios, revistillas y demás «medios» hasta inundar el orbe y la mente de los desprevenidos, es que la conquista de América, desde su comienzo, significó un gigantesco genocidio que algún «teólogo» brasileño llama «el pueblo asesinado». El colmo de la ausencia absoluta de seriedad científica es la afirmación del Equipo Nacional (argentino) de Pastoral Aborigen (23-IV-88) que habla de un proceso de «genocidio y etnocidio» por el cual se exterminó a 75 millones de indios (*sic*); semejante carnicería hizo que «el olor a sangre» llegara «desde la tierra al olfato de Dios» (39). Otros, más «moderados» tanto en el número cuanto en el ornato «literario», hablan de la eliminación de 50 millones. Se trataría, para otros, de «nuestros primeros desaparecidos» (*sic*). De inmediato, la Junta de Historia Eclesiástica Argentina rectificó semejantes afirmaciones irresponsables recordando dos verdades históricas que toda persona medianamente informada ya conoce: que según las más serias investigaciones, la población indígena era de alrededor de 13 millones en todo el continente (Rosemblat); que, según los estudios de Sánchez Albornoz, hasta 1580, no habían emigrado a América más de 200.000 españoles (40). Debemos concluir entonces que los españoles *eliminaron muchos más indios de los que existían*. Y aun si hubiesen eliminado la mitad de los que realmente existían, los pobres indios deberían haber formado fila para que los españoles, siendo tan pocos, pudieran matarlos. No ha faltado quien, con una pizca de buen humor y sobre la

---

(39) «Defensa de la 'causa indígena'», en *Los Andes*, 24-IV-88, Mendoza.

(40) *Boletín de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, XIX, número 23, págs. 2-3, marzo de 1989, Buenos Aires. Se refiere a ANGEL ROSENBLAT, *La población indígena y el mestizaje en América*, 2 vols., Buenos Aires, 1954; también NICOLÁS SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La población de América Latina. Bosquejo histórico*, Paidós, Buenos Aires, 1968. La declaración de la Junta fue también publicada en *AICA*, Boletín, XXXIII, núm. 1.686, págs. 5-6, 13-IV-89, Bs. As.

base de una población originaria de 50 millones de indios, ha aplicado las matemáticas y deducido que en los 167.140.800 minutos que duró el dominio de España, entre 1492 y 1810 los españoles deberían haber matado un indio cada tres minutos y medio (41).

Por otra parte, una grande disminución de la población se debió a epidemias asoladoras, varias de las cuales fueron anteriores a la llegada de los españoles, como la peste inmediatamente posterior al desborde del lago de Texcoco en 1449; las nevadas y muerte por frío de 1450 y 1452 y la nueva peste que les siguió (42). Después de la conquista, fray Bernardino de Sahagún da cuenta de «tres pestilencias»: la de 1520, luego de la retirada de los españoles; la de 1545 en la cual «murió la mayor parte de la gente que en ella (la nueva España) había»; la de 1576, que fue universal y en la que casi sucumbe el propio Sahagún. Respecto de la segunda peste, la de 1545, el buen fraile dice que si hubiese durado tres o cuatro meses, nadie habría quedado con vida (43). Hay que agregar, sin duda, otras causas como el cambio de las condiciones sociales y económicas, la falta de higiene, el contagio de enfermedades europeas. Pero, como lo señalara la Junta de Historia Eclesiástica Argentina en el documento ya citado, es menester terminar con «la supuesta felicidad de que gozaban los americanos antes de la llegada de los españoles», una suerte de fantasía roussoniana por completo reñida con los datos de la historia.

Ante semejante «genocidio», era imposible un proceso de inculturación, pues todo se habría reducido a una feroz des-culturación arrasadora. Para la dialéctica del conflicto, Colón y los es-

---

(41) El Dr. Carlos A. CASERMETRO, en «Acercas de un genocidio» (Carras de Lectores), *La Voz del Interior*, 14-XI-88, 1.ª sec., pág. 6, Córdoba.

(42) MARIANO CUEVAS, *Historia de la nación mexicana*, pág. 61, 3.ª ed., Porrúa, México, 1967.

(43) *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Libro XI, Apéndice & 7, núms. 4 y 5 (pág. 707); cap. 12, núm. 7 (pág. 710); Libro XII, cap. 29, núms. 1-4 (págs. 744-745).



pañoles inauguran el «proceso de dominación» y la Iglesia-institución española era apenas «instrumento de dominación». Después de todo, como se ha sostenido con insistencia por uno de los maestros de la «teología» de la «liberación», la Iglesia-institución («jerarrocéntrica») no es la Iglesia auténtica, verdaderamente «falsa y muerta» (Blanquardt). La dialéctica opresores-oprimidos rige la teoría de la «Iglesia popular», que nace «de abajo», «democrática», «nueva». Parecen resonar en el vacío las advertencias de Juan Pablo II: «podréis daros cuenta de que no hay —como algunos pretenden— una 'nueva Iglesia' diversa y opuesta a la 'vieja Iglesia', sino que el Concilio ha querido revelar con más claridad la única Iglesia de Jesucristo, con aspectos nuevos, pero siempre la misma en su esencia» (44). Ante los obispos del Celam, ha insistido en la necesidad de resistir la tentación «de quienes ideologizan la fe o pretenden construir una 'Iglesia popular' que no es la de Cristo» (45).

3. *La evangelización como instrumento de dominación y la ideologización de la historia.*—La conclusión inevitable de una «teología» concebida como «reflexión crítica sobre la praxis» y convertida en antropología; de la des-centralización de la Iglesia y la instauración de la contradicción (conflicto de opuestos) como única categoría de la realidad; de la historia iberoamericana como «proceso de dominación» que exige, hoy, el proceso de «liberación» hacia la sociedad homogénea, no podía ser sino que la evangelización, desde su acto primero, ha sido un *proceso de demonización*, paralelo al «pecado original» de la conquista. Este proceso, regido por la «voluntad patronal» de los reyes españoles, ha asesinado al Otro, al «pobre» que es la verdadera «epifanía de Dios». Por eso, la teología clásica que alimentaba la evangelización (o pseudo-evangelización) no era sino «una teología de la

(44) «Homilía sobre la fidelidad», Catedral de México, 26-I-79, en *Juan Pablo II peregrino de la fe*, pág. 9, 2.ª ed., DOCA, México, 1979.

(45) «Pasado y futuro de la evangelización de Iberoamérica», III, 2, a los Obispos del Celam, Santo Domingo, 12-X-84, cito por AICA, *Boletín*, XXXIV, núm. 1.712, 12-X-89, pág. 7, Buenos Aires.

dominación» defensora de los intereses de la clase dominante de la nación opresora; trátase, pues, de una «injusticia estructural» (se dice de acuerdo con Marx) que pone en funcionamiento un infame sistema económico-social; de donde la conquista viene a convertirse nada menos que en una gigantesca operación mercantil. Semejante espíritu opresor impone a las indias una «Totalidad opresora», una «pedagogía opresora» que no es otra que el *catecismo*, tridentino, verdadero instrumento de dominio y de dependencia humana, religiosa, litúrgica.

Esta evangelización-dominación tiene como supuesto el «modelo de cristiandad», según la cual la Iglesia usa del Estado y el Estado o la Corona usa de la Iglesia; Iglesia «papalista» por un lado y, por otro (desde el decreto de Constantino), el rey representante de Dios para quien los súbditos son sólo *objeto* de catecismo (la totalidad opresora). Ante semejante cuadro, por completo dependiente de una ideología europea ¿qué hacer? El nuevo camino no será otro que una nueva evangelización fundada en la teología de la «liberación» que reconoce como Iglesia verdadera la «Iglesia de los pobres», la que viene de abajo y toma distancia crítica respecto del Estado; el «pueblo cristiano» está constituido por las clases dominadas (conciencia desdichada) y el opresor será la misma Iglesia-institución en cuanto instrumento de dominación (conciencia del Señor); luego, todas las rebeliones lo serán *contra* la cristiandad y los curas de la cristiandad (Julián Garcés, Beato José de Anchieta, Santo Toribio, Junípero Serra, San Martín de Porres, San Pedro Claver, San Juan Macías, San Roque González, San Francisco Solano, San Luis Beltrán...?) y habrá que optar por el cura «heroico» enemigo de la cristiandad y del «Dios» de la cristiandad, como Camilo Torres, el cura guerrillero. Tal sería y tal es la Iglesia que surge de los pobres y adopta una «actitud profética» que es capaz de emplear cierta violencia sagrada. Porque el profeta —y el modelo es fray Bartolomé de Las Casas— es la «punta de lanza» de la revolución liberadora. De ahí la afirmación de «la violencia profética lascasiana», a la que no es extraña ni siquiera la Santísima Virgen: en Guadalupe, María pasa por alto la instancia jerárquica (está

contra el «jerarcocentrismo») y se sitúa en el «lugar de los pobres» que es el Tepeyac, antiguo santuario de Tonanzin, diosa de los pobres por contraposición a México, lugar de los ricos-invasores. Juan Diego es el pueblo-protagonista, el verdadero «lugar hermenéutico» desde el que es menester interpretar los hechos...

Este verdadero delirio no se detiene en nada: ahora es menester escribir la historia de la Iglesia desde este lugar hermenéutico, es decir, «desde el pobre», lo cual implica, a su vez, un juicio histórico: positivo para el «oprimido», negativo para el «opresor». Esta verdadera «categoría interpretativa» *ya ha juzgado de antemano* y es definitivamente no-objetiva, parcial, partidista en el sentido que ya ha tomado partido, contra cierta «objetividad cunuca» propia de la historia «oficial» de la Iglesia-poder, «jerarcocéntrica», responsable del proceso de des-culturización. El delirio no ha concluido: la historia debe ser considerada no desde el pasado sin normas arbitrarias sino en función de futuro... *hacia* una «Iglesia latinoamericana», como si se quisiera escribir una historia aún no acaecida, verdadero escándalo para la historiografía. Sin detenerme en la expresión teológicamente inaceptable de «Iglesia latinoamericana», pues sólo debería emplearse la denominación Iglesia católica *en* Iberoamérica salvando así su universalidad y unidad esenciales, es evidente que estamos ante una *ideologización de la historia*. Pero, semejante ideologización también supone a los «críticos» internos del pensar dominador y que no son otros que nuestros conocidos Feuerbach y Marx a quienes jamás será posible «superar» *desde* Iberoamérica y, a la vez, utilizarlos como fundamento de un pensar telúrico liberado americano. La presencia dominante (paradójicamente dominante) del inmanentismo centroeuropeo es, aquí, más evidente que nunca.

Y aunque no parzcza posible, el delirio ha ido todavía más lejos: la dialéctica (cstrictamente europeísta) opresión-liberación y el simple rechazo de la evangelización «tridentina» (arrojada a la cara del Santo Padre) se ponen en acto por medio de indígenas ideologizados. En los documentos de la llamada «segunda

reunión de Barbados» (1979) uno de ellos, en su largo discurso, dice: los indios, «engañados, oprimidos, desheredados, despreciados» han heredado «la cultura que ellos (los antepasados) inventaron»: su arquitectura (la casa redonda por ejemplo), sus medios de comunicación (canoa, canaleta, etc.), sus dios (Wanadi). En 1492, llegó Colón «para destruir nuestros pueblos y nuestras civilizaciones»; es, por eso, un día triste el 12 de octubre porque comenzó «la destrucción» y porque «comenzamos a ser penetrados por los misioneros» soberbios poseedores «de 'la' verdadera religión». Más tarde, después de la esclavización por mano de los conquistadores, la Independencia (por obra de Bolívar, San Martín y otros) lo único que significó fue la «continuidad de la conquista y colonización». Dice el indio: «Yo hablo a ustedes con mis propias ideas, que ningún colonizador me enseñó»; considera que «mi cultura es valiosa» y que su religión es más antigua y madura que la religión cristiana: «la religión cristiana que se nos trata de imponer es mucho más joven e inmadura». De ahí que denuncien estar «cansados de la *opresión* y dispuestos a difundir con orgullo nuestra cultura y a escribir la historia de la *dominación*, esta vez por los historiadores del sector dominado».

El rechazo total de la evangelización corre por cuenta de un «documento» que se puso en manos del Papa Juan Pablo II durante su visita misionera a La Paz (*La Nación*, 3-II-85). Me tomaré la libertad de subrayar algunos términos significativos: «Los indios de los Andes y de América hemos decidido aprovechar la visita del Papa *para devolverle su Biblia*, pues en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia»; agrega: «por favor llévese su Biblia y désela a nuestros *opresores*...». Poco antes, uno de los firmantes, declaró que «los indios le devolverán los Evangelios traídos por los colonizadores para oprimir a los pueblos americanos». Dijo también que la Biblia «fue el arma ideológica del asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y mataba cuerpos indios, de noche se volvía la cruz que atacaba el alma india». Por consiguiente, «desde la llegada de Colón a América, *se impuso por la fuerza una cultura, una religión*, unos valores, que correspondían a Europa, la misma que

de igual manera ha generado el comunismo totalitario como el capitalismo injusto». Y añade dirigiéndose al Papa: «¿Usted viene a visitar y bendecir al opresor extranjero, a quien goza del sufrimiento ajeno... o viene a visitar al pueblo originario oprimido, al que sufre?».

No se trata ahora, pues de eso se encargan los historiadores, de señalar las arbitrariedades, las falsas conclusiones y los odios ideológicos escondidos; aquí es menester insistir en la utilización de categorías que pertenecen, estrictamente, no al espíritu europeo en general y menos aún al espíritu clásico, sino a un aspecto terminal del inmanentismo europeo moderno. En los discursos de los indios que acabo de transcribir, se percibe instantáneamente la previa *ideologización* de tales indígenas, la manipulación irrespetuosa y, paradójicamente, la «dominación» de sus mentes por la ideología europeísta de sus adoctrinadores que concluye en el acto, ya imposible, de devolver «su» Biblia al Vicario de Cristo; en cuanto acto imposible, porque no se puede «devolver» la Palabra encarnada hace cinco siglos, se transmuta en mero gesto vacío, en un acto payasesco. Es innecesario decir que la Biblia no pertenece al Papa. Y eso lo saben los autores del documento que desean producir un gesto simbólico. Pero el simbolismo del gesto se invierte fácilmente y muestra su verdadero sentido: los indios, son el pueblo «oprimido» que ha perdido su cultura; Colón tuvo la misión expresa de «destruir», imponer una cultura y una religión. La Biblia pertenece a «nuestros opresores». La dialéctica del siervo y del Señor de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel proyecta aquí su sombra y anuncia la inversión de la relación cuando la conciencia desdichada se convierta en la conciencia dominadora. La afirmación de que la religión de la conciencia primitiva es más antigua y más madura que la revelación cristiana, sólo muestra un odio irracional a la Iglesia católica que jamás sintieron los indios. Afirmada como un hecho la dialéctica opresores-oprimidos (tomada de la médula misma del inmanentismo europeo, como ya dije) ha llegado el momento, según el indio de la reunión de Barbados, de «escribir la historia de la dominación, esta vez por los historia-

dores del sector dominado»: trátase de la afirmación esencial de ciertos «historiadores» que han decidido escribir la historia *desde el pobre*, en cuanto éste sería el «lugar hermenéutico» desde el cual se interpretarán los hechos. Lo cual implica, a su vez, esa noción inaceptable de la Iglesia «de los pobres» contrapuesta a la «vieja» y otra Iglesia-institución. Todas y cada una de las tesis, nada autóctonas por cierto, que van del iluminismo a Kant y de Kant a Hegel; de Hegel a Marx pasando por el anillo necesario de Feuerbach y así sucesivamente de modo que, al leer estos documentos asaltan nuestra memoria los nombres, nada indígenas, de Congar, de Rahner, de Metz, de Moltmann, de Comblin, de Girardi y Gramsci; de Bloch y de Blanquart; de Pannenberg y Lenin... Todo lo cual denuncia a las claras *una contradictoria ideologización europeísta yuxtapuesta extrínsecamente a la realidad iberoamericana*. Precisamente sobre este tema es menester detener un momento la reflexión.

### III

#### NI ORIGINARIEDAD, NI ORIGINALIDAD SINO EUROPEÍSMO BASTARDO

##### 1. El «cipayismo» intelectual de un nuevo colonialismo cultural.

###### a) *Ineptitud del inmanentismo para reflexionar positivamente sobre Iberoamérica.*

La yuxtaposición europeísta a que he hecho referencia anteriormente, es la conclusión de una suerte de consideración y descripción extrínseca. Es menester ahora volver la reflexión sobre lo esencial. Recordemos que el inmanentismo filosófico y teológico significa que ni la razón, ni la voluntad, ni la mera experiencia pueden trascenderse a sí mismas. De esta verdadera enfermedad mortal padecen todos los inmanentismos desde el iluminismo al neohegelismo, desde el empirismo a la filosofía

analítica y el pragmatismo, desde el neohegelismo a la «teología» de la «liberación» y los historicismos relativistas. Aunque, en ciertas ocasiones, empleen el término «trascendencia», en verdad no exceden nunca su supuesto inicial, sea la razón, la voluntad, la experiencia, el mundo como mundo, la praxis o la realidad como conflicto. El común repudio por la metafísica pre-ilumista es consecuencia rigurosa de la posición inicial.

Por consiguiente, la revelación del ser o de un modo suyo no puede ser, estrictamente hablando, más que una auto-revelación. En ese sentido, por ejemplo, el *cogito* cartesiano no pasa de un auto-descubrimiento desde que el *sum* es medido y «puesto» por el *cogito* y así se cierra la posibilidad de la revelación objetiva de lo realmente otro de la razón; del mismo modo, en la dialéctica hegeliana, siendo la razón idéntica con el ser (pues el todo es concepto) la dialecticidad de la razón debe poner lo otro de sí; en cuyo caso jamás lo «otro» deja de ser la auto-posición del Espíritu y todo descubrimiento no podrá ser sino auto-descubrimiento y, en el fondo, nada de descubrimiento. Por idéntico motivo, siendo la «verificación» empírico-sensible el límite de la experiencia posible, el empirismo y el pragmatismo cierran toda vía de descubrimiento metafísico; la filosofía o la «teología» que, previa negación de la metafísica «pre-crítica», consideran que la teología no puede no ser sino «reflexión sobre la praxis» (que supone la realidad misma como conflicto) clausuran toda posibilidad de un descubrimiento metafísico allende el conflicto (que es el único hecho «macizo»). De ahí que, por más sutiles razones que se ensayen acerca del descubrimiento de América, tales razones serán siempre ineficaces; prueba de ello es que, o simplemente se niega que América haya sido realmente descubierta, o se presenta este primer encuentro (de Colón con América) como el acto primero del conflicto.

Pero el hecho histórico inamovible es que América ha sido descubierta por la conciencia cristiano-católica. Ya he mostrado con anterioridad que la conciencia natural es conciencia *de* (en cuanto es *scire cum*) y, por eso, conciencia del ser (saber originario) y que la conciencia cristiana (*synéidesis* paulina) es testimo-

nio interior a la luz de la fe como conformidad con y en Cristo. De ahí que el descubrimiento, inicial y progresivo, de América, sea un descubrimiento de la conciencia cristiana que subsume con ella la conciencia metafísica. A su vez, la conciencia cristiana descubridora es síntesis viva de lo griego, lo romano y lo ibérico y, no bien comience la obra misionera, la desmitificación y la transfiguración de lo precolombino lo incorporará intrínseca y vitalmente a sí misma permitiendo el nacimiento de la novedad de la cultura indo-ibérico-católica-americana. El descubrimiento (que no es mero hallazgo aunque lo supone) es develación, ante todo, de lo allí estante, lo originario; sin lo originario —que es como el sustrato último e ineliminable— no sólo no habría descubrimiento, sino que tampoco permitiría la originalidad del ser iberoamericano. La conciencia cristiano-católica (y con ella la gran tradición del Occidente) da a luz, genera, la *originalidad* en cuanto y en tanto es emergente de la *originariedad* por ella descubierta inicial y progresivamente. En ese sentido, lo que no podía llevar a cabo la conciencia primitiva —inmersa en la indistinción sujeto-objeto— lo hace espontáneamente la conciencia cristiana, generando la novedad de la cultura iberoamericana. Tal es la originalidad autóctona de Iberoamérica en cuanto asume lo originario (desmitificándolo y transfigurándolo). En ese sentido, dos peligros, realmente mortales, amenazan a Iberoamérica; por un lado, aquel deseo de retornar a lo originario puro previo al descubrimiento en una contradictoria e imposible «mística de la tierra»; por otro, la tentación de negar de hecho lo originario y yuxtaponer «sobre» Iberoamérica el pensamiento europeo, lo cual genera, siempre, lo que he llamado lo *bastardo*. Y es así porque lo europeo, cortado de sus raíces, ha dejado de ser europeo auténtico y se transforma en un europeísmo que jamás será propiamente americano. Ni originario ni original, es simplemente lo bastardo.

Los diversos inmanentismos que han especulado sobre Iberoamérica, sobre todo el que procede desde Hegel y el hegelismo hasta la «teología» de la «liberación», aunque pretendan reivindicar «lo autóctono», en realidad, simplemente yuxtaponen



pensamiento europeo sobre la originariedad americana; por eso, solamente generan lo bastardo, es decir, un *européismo bastardo*, paradójicamente invasor y negador de la verdadera tradición iberoamericana. Curiosamente, este pensar invasor es, en la misma Europa, anticuropeo, desde que ha nacido de la rebelión y negación de la auténtica tradición europea. Cuando la «teología» de la «liberación» sostiene que el pensamiento no es crítico si toma sus raíces del pensar anterior al iluminismo negando así la tradición metafísico-clásica de Europa y de España, adhiere precisamente a los resultados de la crisis de la misma conciencia europea. Por eso, su *européismo bastardo* invasor no puede ser más profundamente negador del ser mismo de Iberoamérica y de su originalidad más propia. Y así se confirma, *ab intrinseco*, lo que ya se había comprobado por modo de descripción extrínseca.

Este immanentismo, tanto el filosófico cuanto el «teológico», se constituye en el más peligroso colonialismo cultural desde que, por un lado, reniega de la tradición ibero-indo católica que ha transmitido la Iglesia única y universal (la única que existe) y, por otro, yuxtapone sobre Iberoamérica, con pretensiones de «originalidad», un *européismo* sin raíces. Este nuevo colonialismo es mucho más grave que los diversos colonialismos que hemos conocido en el mundo porque significa la enajenación del espíritu, como la que se pone de manifiesto en los discursos de aquellos indios ideologizados que, al renegar de la evangelización que les transfiguró en los pasados siglos, no perciben que reniegan de sí mismos. Un pensar tal es, en realidad, extranjero en sentido estricto y hace las veces del *cipayo*, aquel soldado indio al servicio de Inglaterra, la potencia europea que ocupaba su territorio injustamente; por eso, utilizando la expresión acuñada en la Argentina de la década del treinta, se trata de un *cipayismo cultural*, aunque quiera vestirse con las ropas de lo autóctono y ofrecer una originalidad imposible.

b) *El a priori a-crítico de un principio hermenéutico único y determinante.*

Tanto el «pecado original» de la conquista como el «proceso de dominación» de la evangelización, *suponen*, como dice la instrucción *Libertatis nuntius*, un «principio determinante», pretendidamente científico, que es necesariamente verdadero (46). Esta suerte de primer principio, para alguno aparece como simplemente «un hecho» que es menester admitir: la realidad es contradicción. Es lo mismo que decir, en el orden social, que el hecho indiscutible es la lucha de clases, dialéctica siervo-Señor, opresores-oprimidos, «categoría explicativa germinal». El pensar anterior a la admisión de este principio es pre-crítico (no científico); luego, el pensar que se identifica con él es propiamente científico-crítico.

Esta afirmación puede ser analizada en dos instancias: una, obligada, en su fuente que es la filosofía hegeliana; otra que de ella deriva en el neohegelismo (marxismos y «teología» de la «liberación»). En cuanto a lo primero, habida cuenta que la síntesis dialéctica *a priori* —mezcla de ser y de nada, devenir, contradicción— es la realidad (tal es el «hecho macizo»), el sujeto pensante «pone» lo otro como otro; pero esto equivale a sostener que el objeto es pensamiento pensado y, por eso, se *nadifica como objeto* y nos veríamos forzados a concluir la sola realidad del sujeto infinito. Pero un pensar sin objeto es impensable. Fue precisamente esta incongruencia fatal la que llevó al idealismo a sostener lo contrario, es decir, que el todo es el Todo como acto puro de pensar (Gentile) en el cual se elimina o *nadifica* todo sujeto. Pero un pensar sin sujeto tampoco tiene sentido. No queda, pues, otro camino para eludir el absurdo que sostener la real diferencia de sujeto y objeto; en tal caso, la dialéctica estalla porque se hace necesario admitir la trascendencia del objeto y, por lo tanto, la real diversidad de ser y pensamiento. Si

(46) *Libertatis nuntius*, VIII, 1.

son diversos, entonces lo real no es dialéctico y siempre han sido real y objetivamente diversos ser y pensar: la realidad *no es* síntesis de opuestos. Y, si no lo es, parece que el pensamiento clásico no sólo no es pre-crítico, sino que es el pensamiento verdaderamente crítico y que la tesis que sostiene la realidad como conflicto es verdaderamente a-crítica. Más aún: si el pensamiento es dialéctico debería «ponerse» el no-pensamiento que es su opuesto; en tal caso el pensar se distinguiría del ser y no sería más dialéctico, es decir, lo real no sería contradictorio. Para salvar esta contradicción habría que sostener que el pensamiento no es dialéctico y, si no lo es, entonces el pensar siempre ha sido realmente distinto del ser. En ambas circunstancias, el realismo metafísico clásico ha estado siempre en la verdad y el «principio (hermenéutico) determinante» que se tiene como punto de partida es falso de toda falsedad: es un inmenso sofisma.

Respecto de la segunda instancia, propiamente marxista de la «teología» de la «liberación», he de comenzar por admitir que, en efecto, *en* la realidad existen contradicciones (injusticias, luchas, etc.), aunque esto, según se verá, no implica que *la* realidad sea conflicto. Sólo es concebible la contradicción por referencia a lo opuesto (el pueblo hebreo contra el opresor egipcio, los zelotes contra Roma, los países pobres contra los ricos, los dominados contra los opresores, la «iglesia popular» contra la Iglesia-institución, etc.); pero la referencia misma no señala un tercer término abstracto inexistente en lo concreto sino que es concebible solamente como *fundamento* de los opuestos en conflicto. Dicho de otro modo, es necesario un tercer término que haga posible la misma existencia de los opuestos (clases sociales en este caso); si así no fuese no solamente la contradicción no tendría sentido sino que ni siquiera podríamos hablar de ella: si A es opuesto a B, ambos se oponen en virtud de X, fundamento de la oposición: sin X ni siquiera tendríamos conocimiento de la oposición A-B; en tal caso, los opuestos A-B, para ser opuestos, necesitan un fundamento «objetivo y real» (como dice Lefevbre); pero semejante fundamento, para serlo, es siempre anterior a A y a B que son los términos de la oposición. Si es anterior con

anterioridad de naturaleza, es evidente que X es el *ser*, lo real como tal, que no puede ser contradictorio. Luego, el ser, la realidad, es in contradictoria y, por eso, funda las contradicciones. Precisamente porque la realidad no es contradictoria pueden existir las contradicciones u oposiciones. De donde se sigue que el «hecho macizo» o «principio determinante» o «categoría explicativa germinal», es un *supuesto no-crítico* y, por serlo, es falso en su planteamiento esencial. Este *a priori* a-crítico ha pasado por alto (al menospreciar la metafísica cristiana anterior al iluminismo) el mismo fundamento de las contradicciones que es, precisamente, el ser in contradictorio, el *actus essendi* que da consistencia al todo. Parece así que el pretendido pensamiento «pre-crítico» es pensamiento crítico y que el dialéctico pensar pretendidamente crítico porque sostiene dogmáticamente que la realidad es conflicto, es propiamente a-crítico. En el fundamento mismo de la «teología» de la «liberación» y en su «aplicación» a Iberoamérica, hay un sofisma originario no resuelto.

c) *Contradictoriedad y utopía de la idea de «reino».*

Por otra parte, el movimiento de la historia iberoamericana y de toda historia, para la «teología» de la «liberación», es movimiento hacia el «reino de Dios» por medio del conflicto; en cuyo caso, la «salvación» —como el mismo reino— es «una realidad intrahistórica» en «perspectiva profética». Por tanto, la historia positiva es progresiva «liberación» de la opresión socio-política *hacia* el reino y semejante reino *no* debe ser pensado como algo «ultramundano» respecto del cual la vida sea una «prueba». Como en el Exodo, hay, por un lado, un «rompimiento» dialécticamente necesario y, por otro, una «proyección» escatológica; es decir, una ruptura con el pasado y una proyección al futuro desde el ahora del mundo. De ahí que las promesas escatológicas sean siempre *históricas*, como es histórico el «reino» cuya realidad intramundana ha sido ignorada por una «espiritualización mal entendida». Por el contrario, en Iberoamérica, «la

supresión de la miseria y de la explotación es un signo de la venida del reino». Pero esto supone el cambio violento de la relación de clases (revolución social) y la supresión de la propiedad privada de los medios de producción como único camino para eliminar la plusvalía del trabajo. El «crecimiento» del reino, sobre todo en Iberoamérica sometida desde el descubrimiento y la primera evangelización, implica el «crecimiento material» que logra su plenitud en la sociedad sin clases, expresión del «hombre nuevo».

Esta verdadera conversión del «reino de Dios» en el reino del hombre supone, desde el punto de vista teológico, que el reino ha sido resuelto (y disuelto) en el tiempo histórico y que, por eso, jamás alcanzará su plenitud. En efecto, la predicación del reino por parte de los Apóstoles, es dominante en el Nuevo Testamento y es la misión esencial de aquéllos (Lc 9.2; 10.9); en cuanto tal, el reino es interior como comunidad de vida espiritual con Dios y compendio de todos los dones de la salvación; su «lugar» propio es la intimidad del alma donde inhabita Dios trino por su gracia. En ese sentido, aunque el reino está ya aquí (es Cristo mismo), no es de este mundo. Aunque esté *en* el mundo no es *del* mundo y su plenitud reside allende el mundo. Hacer tanto de la salvación cuanto del reino una realidad únicamente intrahistórica, es convertir el reino en el anti-reino de Dios, resolviéndolo en la temporalidad del mundo la que, precisamente por ser sucesiva, jamás puede lograr su plenitud: un reino meramente intrahistórico jamás llegará a su plenitud y si jamás llegará a su plenitud, no será, no es, no ha sido nunca, el reino de Dios.

Desde el punto de vista filosófico, la dificultad es de la misma gravedad: aceptado el «proceso de liberación» como dialéctica opresores-oprimidos, cada oposición implica una nueva síntesis que es nueva tesis de una antítesis (en buena lógica dialéctica) y así sucesivamente hasta alcanzar la sociedad homogénea (final desalienación o «liberación» del hombre). Logrado al fin este estado de «liberación», la historia debería detenerse en el «reino» intrahistórico; pero la historia detenida es un contrasentido

y un imposible tanto en el historicismo marxista o no marxista como en la filosofía cristiana. En esta última es imposible porque la historia *termina*: al fin, no habrá más historia sino eternidad, la plenitud del reino. Pero lo que no es contradictorio en la economía cristiana del mundo, lo es absolutamente en el marxismo y en el «profetismo» de los «teólogos» de la «liberación»: en efecto, la historia, al alcanzar su fin, debería detenerse precisamente porque el proceso es estrictamente temporal. En tal caso debería admitirse una historia detenida, lo que es siempre contradictorio (como ya he dicho). Si para evitar este escollo se sostuviera que la historia continúa *ab intra* de la misma historia o de la sociedad socialista, entonces debería admitirse que seguirán existiendo las clases sociales, es decir, la oposición entre opresores y oprimidos puesto que el conflicto es la misma realidad. Naturalmente no podría superarse esta contradicción de la doctrina consigo misma, si se admitiese que la oposición no existe o no constituye la totalidad de la realidad histórica: en tal caso habrá que concluir que la dialéctica del conflicto es insana blemente falsa.

El problema es más profundo si lo consideramos desde el supuesto de la «categoría explicativa germinal», es decir, desde el principio hermenéutico determinante y único, o sea desde la lógica interna de oposición dominadores-dominados que propone la «teología» de la «liberación»: en efecto, si se alcanza en la historia la plena desalienación del hombre al cabo del «proceso de liberación», semejante sociedad (final) es síntesis final; si lo es, precisamente por serlo, es tesis que debe permanecer como tesis sin antítesis; como agudamente observaba Sciacca, una tesis sin antítesis es sólo un puro momento lógico; y un puro momento lógico sin antítesis, jamás podrá ser real precisamente porque la realidad es conflicto y permanece y permanecerá siempre como inexistente porque es sólo momento lógico. Un momento lógico que no existe ni existirá jamás es, exactamente, la utopía (47).

---

(47) Cf. *Historia de la filosofía*, pág. 471 trad. de A. Muñoz Alonso, Miracle, Barcelona, 1954; su obra juvenil *Linee di uno spiritualismo cri-*

De ahí que la «teología» de la «liberación» como, igualmente, su fundamento que es el marxismo, concluye en una utopía que, por serlo, es esencialmente anticristiana y adquiere los caracteres propios del anti-reino de Dios, donde el hombre de carne y huesos es nadificado en el frío de la abstracción.

## 2. El tránsito del 11 al 12 de octubre.

### a) *El nacimiento de América y la verdadera evangelización.*

Al cabo del examen crítico de la interpretación inmanentista del descubrimiento, la conquista y la evangelización de América, se pone en mayor evidencia todavía su ineptitud para una reflexión positiva sobre la naturaleza y el destino de Iberoamérica. Algunos que hacen del indigenismo telúrico un ariete ideológico contra la Iglesia católica y la obra de España, exigen una «reivindicación» del mundo anterior al descubrimiento: un 11 de octubre proyectado indefinidamente hacia atrás como un edén feliz habitado por las «gentes las más bienaventuradas del mundo». Semecjante mundo, cuyo futuro fue abruptamente impedido por aquel «pecado original» del toparse con él, necesita hoy de un «desagravio» y, por lo tanto, de una negación radical del 12 de octubre. Nada hay, pues, que celebrar. Sólo queda la posibilidad de pedir «perdón». Esta posición intrínsecamente contradictoria, como ya se dijo, olvida que América no existía antes del descubrimiento. En efecto, el descubrimiento, acto de la conciencia cristiana —que conlleva en sí misma los momentos esenciales de lo griego, lo latino y lo ibérico— fue acto inicial y proceso progresivo no concluido; pero fue simultáneamente acto inicial y proceso progresivo de «encarnación» de la Palabra. Este simple hecho generó y dio nacimiento a América. Antes no existía. Aunque utilizo el término con cierta latitud, me permito decir que así como la forma da el ser (*forma dat esse*) de análogo

*tico* (1936) en el vol. *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, págs. 199-200, Opere Complete, vol. 12, Marzorati, Milano, 1961.

modo, la conciencia cristiano católica, descubridora y evangelizadora, dio el ser a América, la hizo existir *como tal*. Entre el 11 y el 12 de octubre hay un tránsito que es un verdadero nacimiento, un verdadero dar a luz.

El 11 de octubre América no existía. En las comunidades precolombinas no había ni rastros de conciencia de continentalidad y lo hispano-católico actuó como el principio determinante, unitivo, que comunicó esa unidad al todo. La evangelización inicial y progresiva que no ha concluido ni concluirá en el tiempo y la lengua castellana, confirieron una entidad que antes no existía; el mestizaje, tanto somático como espiritual y cultural, era sólo posible por medio de lo hispánico. Por eso debemos decir que hay una verdadera generación, un cambio y un nacimiento. En ese sentido, ni hubo agravio ni necesidad de pedir perdón. Sin ignorar, es claro, los pecados, algunos terribles, los errores y dobleces y los antitestimonios de muchos cristianos, lo que verdaderamente corresponde es dar gracias a España por su obra y su fidelidad a la Iglesia, como lo ha hecho varias veces el Sumo Pontífice: «gracias sobre todo, exclamaba Juan Pablo II, a esa sin par actividad evangelizadora, la porción más numerosa de la Iglesia de Cristo habla hoy y reza a Dios en español». Y agregaba: «¡Gracias, España, gracias, Iglesia en España, por tu fidelidad al Evangelio y a la Esposa de Cristo!» (48).

El Papa, como sus antecesores, especialmente León XIII, no ha dudado en reconocer «el carácter providencial del descubrimiento y evangelización de América»; así se lo decía a los obispos del Celam, porque, «en el aspecto humano, la llegada de los descubridores a Guanahaní significaba una fantástica ampliación de las fronteras de la humanidad, el mutuo hallazgo de dos mundos, la aparición de la Ecuemene entera ante los ojos del hombre, el principio de la historia universal en su proceso de interacción, con todos sus beneficios y contradicciones, sus luces

(48) «Gracias España...», Saludo a las autoridades, a la Iglesia y al pueblo español en el aeropuerto de Barajas, 31-X-82, pág. 7, en *Mensaje de Juan Pablo II a España*, Biblioteca de Autores Cristianos, Popular, Madrid, 1982.



y sombras». Sobre esta base, se puso en marcha «un despliegue misionero sin precedentes, que partiendo de la Península Ibérica, daría pronto una nueva configuración al mapa eclesial», lo cual significó «una nueva plenitud en el alumbramiento de la cristianidad del Nuevo Mundo» (49). Poco más adelante, agrega: «los hombres y pueblos del nuevo mestizaje americano, fueron *engendrados* también por la novedad de la fe cristiana. Y en el rostro de Nuestra Señora de Guadalupe está simbolizada la potencia y arraigo de esta primera evangelización». En verdad, hay algo de enorme importancia que celebrar. Nosotros sí sabemos qué hacer con los quinientos años.

b) *No debemos decir «América Latina», sino Iberoamérica.*

Lo que, en realidad, debería decirse, no es qué hacer con quinientos años, sino qué misión nos imponen los quinientos años. No qué hacer *con* ellos —lo que en el fondo es pura retórica— sino qué hacer *desde* ellos para el futuro de Iberoamérica. Los quinientos años, es decir, nuestro inmediato pasado desde el nacimiento de América, supone un pasado incommensurablemente mayor; hunde sus raíces en la tradición greco-latina-ibérica y en la originalidad precolombina develada por la conciencia cristiano-católica y, por eso, generadora de una originalidad intransferible. Tal es nuestra tradición integral.

De ahí que Iberoamérica no sea concebible fuera de la fe católica. Nació sellada por la fe católica; en el mismo discurso de Juan Pablo II a los obispos del Celam, así lo expresa: «la primera evangelización marcó esencialmente la identidad histórico-cultural» de Iberoamérica. Más allá de tantos avatares por los que ha pasado nuestra América, el «sustrato cultural católico» sigue plenamente vivo y ha alcanzado «cotas de santidad admirables», muestra su «vitalidad y juventud actual» y se abre a una renovada evangelización. Pero en este discurso notable, el Papa previene a Iberoamérica contra la secularización de la so-

(49) «Pasado y futuro de la evangelización en Iberoamérica», II, 2, Alocución a los Obispos del Celam, *ed. cit.*, pág. 7: el subrayado es mío.

ciudad, las limitaciones a la libertad de la fe, el «antitestimonio de ciertos cristianos» y las divisiones, «la corrupción de la vida pública y la «insolidaridad entre naciones». Más allá de estos obstáculos, previene a Iberoamérica contra *tentaciones* mortales que quieren ahogar su vocación de esperanza: la tentación proveniente de «quienes quieren olvidar tu innegable vocación cristiana», también la de «quienes ideologizan la fe o pretenden construir una 'Iglesia popular' que no es la de Cristo», la de los violentos, la que proviene de «la seducción de las ideologías», la de «la corrupción de la vida pública», la del neomalthusianismo, la del egoísmo de los satisfechos; la «interferencia de potencias extranjeras» (50). En cierto modo, el Papa lo ha dicho todo: ha comprendido a fondo la tradición histórica de Iberoamérica, tradición natural y sobrenatural que es, por eso, su tradición *integral*.

Precisamente en nombre de semejante tradición, estoy convencido de la necesidad de emplear únicamente, para nombrar nuestra Patria grande, los términos Iberoamérica, Hispanoamérica o América española y suprimir la expresión «América latina» y el adjetivo «lationamericano» y otros semejantes. Sé perfectamente que es de utilización universal y está autorizada por el mismo uso. El Papa usa la expresión «Latino América» constantemente. Sin embargo, es menester tomar conciencia de lo inadecuado de la expresión y comenzar a cambiarla. Existen varias razones fundamentales: *a)* el inmanentismo actual, sea en su forma iluminista y pragmatista, sea en la formulación dialéctica de la «teología» de la «liberación», utiliza siempre la expresión «América latina», excluyendo así la tradición hispano-católica; *b)* la expresión fue utilizada en el pasado inmediato, tanto por el iluminismo laicista liberal como por el neoiluminismo pragmatista anglosajón; en ambos términos (*Amérique latine, latin America*) la intención anticatólica y antiespañola es por demás clara; *c)* la expresión es antihistórica porque conlleva la intención de considerar a las Indias occidentales, provincias de ultramar del

(50) *Op. cit.*, III, 1 y 2, págs. 6-7.

imperio español, como meras colonias. Sabemos bien que no lo fueron, al menos hasta que los Borbones abandonaron el «sentido imperial» católico del reino poniendo, precisamente por eso, los fundamentos de la futura Independencia política de las antiguas provincias que permanecieron más hispánicas que la España oficial, y *d*) rechazamos la expresión «América Latina» porque, por las razones ya indicadas, tiene una vieja carga despectiva.

En cambio, la señorial expresión «Iberoamérica», como también «Hispanoamérica», resumen exactamente toda la tradición de la gran Patria iberoamericana: Ibero-América, es decir, toda la tradición agolpada en la conciencia ibero-cristiana, descubridora y evangelizadora, que ha desmitificado y transfigurado el mundo precolombino por la fe. No se trata, pues, de una yuxtaposición extrínseca: *Ibero-América* expresa una entidad nueva, una, única. Por otra parte, habida cuenta que Iberia o Hispania incluía a Portugal, del mismo modo Iberoamérica o Hispanoamérica incluye al Brasil. También pone de relieve la *diferencia esencial* de Iberoamérica respecto de los imperialismos actuales que se reparten el mundo, sea el del neoiluminismo de la poderosa y corrupta sociedad de consumo (Estados Unidos, la Comunidad Económica Europea, Japón), sea el del marxismo y neomarxismos (Unión Soviética y satélites). Aquí, en verdad, es necesario hacer algunas precisiones: es innegable la crisis interna que afecta al marxismo en la actualidad, el que muestra una lógica simbiosis progresiva con la «occidental» sociedad de consumo, hasta el punto que quizá pronto se hable de un solo imperialismo en el mundo; sobre todo, habida cuenta de la también lógica transformación del marxismo rígido en el socialismo liberal o socialdemocracia, previo abandono de las utopías imposibles. Por eso, es menester que la expresión *Iberoamérica* nos distinga esencialmente de este último imperialismo (que afecta tan gravemente a Hispanoamérica) y del que esperamos vernos libres en el futuro próximo. La expresión Iberoamérica, en ese sentido, adquiere un valor de símbolo y es también un objetivo.

Por último, la expresión Iberoamérica es verdaderamente *unitiva* para todos los integrantes de la gran Patria común.