LA ANTIMODERNIDAD EN HISPANOAMÉRICA

Luis María De Ruschi

1. Introducción

Desde lo cronológico puede decirse que América es «moderna», ya que su descubrimiento y conquista son coetáneos con los prolegómenos de lo que se comúnmente se llama «modernidad». Más aún, muchos consideran su descubrimiento como el inicio de ella. Pero en tanto española también puede decirse que América participa de la anti-Modernidad que caracterizó a esta nación en su talante, ideas y empresas. El carácter católico y ecuménico de su monarquía y el militante anti-maquiavelismo y anti-luteranismo que signaron las gestas españolas del siglo XVI, se trasladaron al nuevo continente y fueron parte constitutiva del ser hispanoamericano.

Antes de la llegada de Colón, como bien apuntaba Caturelli, América no existía como tal, ya que carecía de una conciencia continental (1). Será el elemento hispano-católico su principio unitivo, el que al fusionarse con el elemento indígena, dará como resultado una cristiandad barroca y mestiza de rasgos particulares. La fe y la cultura hicieron posible la generación y el nacimiento de esta Cristiandad diversa, mas no sustancialmente distinta de la europea. La cultura española, en relación a América, desempeñó una función análoga a la que en el ser humano implica la forma sustancial: constituye su razón intrínseca última y es raíz de sus perfecciones (2).

(1) Cfr. Alberto Caturelli, «La interpretación inmanentista del Descubrimiento, la Conquista y la Evangelización de América», *Verbo* (Madrid), núm. 287-288 (1990), pág. 974.

(2) Cfr. Osvaldo Lira, «Esencia de las nacionalidades hispanoamericanas», *Estudios Americanos* (Sevilla), núm. 8 (1951), pág. 230.

Fundación Speiro

Antes referíamos a la modernidad en sentido cronológico, ya que como enseña Danilo Castellano, la modernidad puede, o más bien debe entenderse en sentido axiológico. La modernidad se caracteriza, esencialmente, por ser la consagración de subjetivismo como sistema. Lo que implica que desde lo teorético se erige el pensamiento como fundamento del ser; desde lo gnoseológico, se erige a la ciencia –entendida ésta de modo positivista– como único método válido de conocimiento; desde lo ético, la identificación de la moral con las costumbres o con las decisiones personales; desde lo político, la erección del solo poder como creador del orden político (voluntarismo) y desde lo jurídico, el sostener que la justicia es la decisión del más fuerte (3). La modernidad, además, es esencialmente gnóstica, ya que en última instancia, es la consagración de la libertad como pura autodeterminación del querer, siendo su primer adalid Martín Lutero. No ciertamente por sus tesis eclesiológicas y religiosas en sí mismas consideradas, sino por su influencia y proyección en el campo temporal, que produjo una inflexión con relación al mundo clásico o tradicional, y que ha sido lo que ha caracterizado a la modernidad en su faz política (aunque no exclusivamente) (4). Se ha dicho ajustadamente que en Lutero se encuentran *in nuce* las doctrinas políticas características de la modernidad: el absolutismo, el liberalismo y la democracia moderna (5). Más allá de las contradicciones que puedan verificarse entre estas doctrinas, y también entre sus consecuentes puestas en ejecución o sistemas, en cuanto «modernos» participan por su común raíz, de la impronta gnóstica que quiere dominar la realidad según la medida del hombre, es decir la construcción de la ciudad de espaldas a Dios provocada por la libertad entendida lisa y llanamente como autodeterminación (el «*non serviam*»). Por ello no es de extrañar que la Iglesia haya sido la principal adversaria de la modernidad.

---

(3) Cfr. Danilo Castellano, «¿Es divisible la modernidad?», *Verbo* (Madrid), núm. 515-516 (2013), pág. 228.

(4) Cfr. Danilo Castellano, *Martín Lutero. El canto del gallo de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016, pág. 27.

(5) *Ibid.*, pág.128.

Fundación Speiro

Esta lucha de la Iglesia:

> «Nace de su fidelidad a su patrimonio positivo, no negativo. Al ser la modernidad –como hemos afirmado– el racionalismo hecho sistema, la Iglesia no podía sino extraer las consecuencias, es decir, denunciar su carácter absurdo y dañoso para el individuo y para la humanidad. La oposición a la modernidad por parte del magisterio católico se ha dirigido contra todas las doctrinas inspiradas por ella y, principalmente, contra las doctrinas protestantes caracterizadas intrínsecamente por el gnosticismo, que –por ejemplo– facilitó la obra de Hegel de "laicización" del luteranismo» (6).

España, fiel ejecutora de las enseñanzas de la Iglesia, no pudo ser sino antimoderna. En todas sus empresas luchó contra las sucesivas manifestaciones de la modernidad, aunque no resultando totalmente inmune a sus influencias.

Centrando nuestra mirada en América, veremos cómo se forjó una civilización cristiana con notas propias –el mestizaje– y será éste nuestro punto de partida para analizar el binomio clasicidad-modernidad. Y podremos verificar –al menos provisoriamente– cómo la fidelidad a la hispanidad ha sido un termómetro para mensurar la mayor o menor influencia de la modernidad en América.

2. La etapa fundacional

La obra de España en América fue eminentemente misional y evangelizadora, llevada adelante por una monarquía fiel al mandato emergente de los títulos papales que habilitaban la conquista, además de comprometida en la tutela de los nativos para ganarlos para Dios. La incorporación del continente a la Cristiandad fue una realidad a menos de un siglo de su descubrimiento. Bien pudo afirmar el P. Osvaldo Lira, SS.CC., que:

> «La razón decisiva por la cual la cultura española pudo actuar como elemento determinante formal de la cultura hispanoamericana fue su espíritu cristiano. No pretendemos hacer

(6) Cfr. Danilo Castellano, «¿Es divisible la modernidad?», *loc. cit.*, págs. 230-231.

Fundación Speiro

> del Cristianismo un elemento integrante de ninguna cultura, porque su trascendencia sobrenatural se lo impide; en él debemos ver una especie de lo que los escolásticos llaman *actus irreceptus*» (7).

En esta larga etapa fundacional, una de las más eminentes realizaciones de España fue el derecho indiano, concreción de la justicia que atendía a las particularidades de aquellos reinos y súbditos. Este derecho, el que en puridad puede decirse que fue el primer derecho americano –ya que lo que se podría llamar *derecho precolombino* tuvo un radio de vigencia sumamente limitado, circunscrito a exclusivas comunidades– tuvo por finalidad tratar aquellos temas que no podían resolverse con la aplicación exclusiva del derecho castellano ni con los derechos originarios. Entre estas cuestiones se encontraban:

> «todas aquellas que el derecho de los españoles a explorar y establecerse en América, el modo de realizar las expediciones de descubrimiento y población, la manera de fundar y organizar las ciudades, la evangelización y el buen tratamiento de los indígenas, su condición jurídica bajo el poder de los reyes de Castilla que, entre otras cosas, les aseguraba la conservación de su lengua y de sus costumbres y, por tanto, también de su Derecho» (8).

Las Indias, como comunidad política, fueron incorporadas a la Corona de Castilla y fueron semejantes a los reinos peninsulares, y en cuanto tales nunca tuvieron el tratamiento de colonias (9). La expansión de esta obra fue de la mano de una progresiva toma de conciencia patria en los diversos reinos y los conquistadores comenzaron a identificarse con aquellos lugares en donde prestaron servicios (10).

---

(7) Osvaldo Lira, «Esencia de las nacionalidades hispanoamericanas», *loc. cit.*, págs. 24-25.

(8) Bernardino Bravo Lira, «El derecho indiano y sus raíces europeas: derecho común y propio de Castilla», *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid), núm. 58 (1988), pág. 8.

(9) Cfr. Ricardo Levene, *Las Indias no eran colonias*, Madrid, Espasa Calpe, 1951.

(10) Cfr. Bernardino Bravo Lira, «América y la Modernidad», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Colonia), núm. 30 (1993), pág. 416.

Fundación Speiro

Como toda obra humana, la conquista de América no estuvo exenta de desaciertos y desviaciones. Explica José Antonio Ullate Fabo que la historia política de la monarquía española –y por extensión, la historia política de los reinos de Indias– se puede graficar en la existencia de dos vectores contrapuestos que coexisten en el tiempo. Uno, al que llama *tradicional*, que fue la conjunción vital de una fundamentación realista y cristiana del derecho y de las instituciones políticas. El otro, denominado *regalista*, fue el tendencialmente absolutista, más vital que doctrinario, y que fue haciendo escuela con el transcurrir de los siglos en nombre de la *razón de Estado* (11). Es un camino que parte de concretos actos de abuso de poder para culminar en la elaboración teorética del absolutismo hacia principios del siglo XVIII. Según el Obispo Romo esta tendencia hacia el absolutismo aparece ya desde los inicios del reinado de Carlos I, cuando comienza a resentirse el sistema ministerial, y encuentra entre sus causas lo que podríamos llamar la influencia ambiental y tendencial del luteranismo:

> «Tal es el caso en que, a mi modo de entender, se encontró España desde el tiempo de Lutero, por cuanto imbuido Carlos I en la política de los príncipes protestantes, depositó en el gabinete un sistema peculiar del siglo, que continuó constantemente con más o menos intención hasta la época constitucional; sistema que, como ya va indicado antes, puede reducirse a dos principios, a saber: 1° extender los límites de la real autoridad a costa de los derechos de la Iglesia; 2° trasladar al imperio las propiedades y obras pías por medio de bulas pontificias, o en su defecto sin ellas» (12).

Si mencionamos este cariz que tomó la monarquía hispana es al solo efecto de señalar una tendencia que explica, al menos parcialmente, el progresivo deslizamiento en el correr de los siglos hacia una desfiguración de la impronta tradicional de las instituciones políticas españolas e indianas.

---

(11) Cfr. José Antonio Ullate Fabo, *Españoles que no pudieron serlo. La verdadera historia de la independencia americana*, Madrid, Libros Libres, 2009, págs. 47-54.

(12) Judas José Romo, *Ensayo sobre la influencia del luteranismo y galicanismo en la política de la Corte de España*, México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1849, pág.16.

Fundación Speiro

Reiteramos: España no se enroló en la incipiente modernidad, pero no pudo sustraerse del todo a sus influjos.

Concomitantemente con esta etapa fundacional en América, en el continente europeo aparecían –a la par de Lutero– las subsiguientes manifestaciones de la modernidad que tendrán sus implicancias en los asuntos americanos: la difusión del maquiavelismo político, la construcción del derecho natural racionalista de la mano de Grocio y la revolución filosófica de Descartes. Estos autores sentarán las bases de un modo de entender la Creación que tendrá como corolario una actitud *deconstructiva* frente a la realidad: la razón dejará de reconocerse limitada por la realidad y pasará a erigirse en medida de la realidad. Este camino tendrá como termino final el idealismo radical, tan propio de la modernidad y cuya figura emblemática fue Hegel.

Con el correr del tiempo, y asentada la obra evangelizadora y civilizadora de España, empezaron a aflorar obras producidas desde Hispanoamérica. Entre los primeros trabajos a los que podemos dar una filiación hispanoamericana o *indiana*, podemos traer a colación la obra de Gonzalo Jiménez de Quesada (1509-1579), conquistador de Nueva Granada. En relación a nuestra temática, Jiménez de Quesada escribió en tierras americanas hacia 1569 su obra *Antijovio*, exaltación de las empresas españolas denostadas por el humanista Paolo Giovio en su libro *Historiarum sui temporis* (publicado entre 1550-1552). En el *Antijovio* Quesada defiende y ensalza la obra de Carlos I como concreción de Cristiandad, enemiga del Protestantismo y de los príncipes franceses aliados al turco. Exaltando la superioridad de la Cristiandad, se opone a Europa, cuyo concepto nacía en aquellos días. No sorprende por tanto su aversión hacia Lutero, quien con sus querellas religiosas demolía la empresa de defensa de la Fe impulsada por España. Ello le valió ser, al decir de Francisco Elías de Tejada, el contrapié español contra el maquiavelismo itálico:

> «Dos hombres, Paulo Giovio y Jiménez de Quesada, enarbolando dos sentidos de la vida; el nuestro esperando la venida del universal imperio castellano por las vías católicas de la moral guiando a la política, en idéntica actitud a la que sustentarán Pedro de Rivadeneyra en 1595 y Claudio Clemente en

Fundación Speiro

1628, por no citar más que a dos de los contradictores hispanos de Maquiavelo» (13).

Así, desde sus más remotos momentos, encontramos trazas de lucha contra la incipiente modernidad y exaltación de la verdadera clasicidad gestadas desde suelo americano, en la que se reafirma la cimiente religiosa de la ética –y en consecuencia, de la política– frente a una ética política fundada en la sola «*virtù*», poder que se justifica por ser poder (14).

Otro ejemplo que podemos rememorar en este recorrido es el de Bernardo Vargas Machuca (1557-1622), militar y escritor español que prestó servicios a la Corona en América. Luego de su retiro e instalado en la Península, se abocó a verter sus reflexiones sobre su experiencia americana en una obra titulada *Milicia y descripción de las Indias*, publicada en Madrid en 1600.

Obra trascendental del pensamiento político americano en la que confronta al maquiavelismo en relación al talante del príncipe, al que Vargas Machuca describe desde su experiencia indiana.

Según Elías de Tejada:

> «Mientras el pensamiento del antiguo mundo, merced al avasallador eco de Maquiavelo, formula una tras otra sucesivas teorizaciones del príncipe o señor supremo, sea para cristianizarlo como Rivadeneyra o sea para neutralizarlo en lo religioso como Bodin, aquí Vargas Machuca plantea la cuestión del perfecto gobernante sobre temas realmente novedosos. Hijo espiritual de las Indias, donde no existía la presencia física del Rey, pero cuyos remotos resoles de autoridad tenían no menor presencia en lo político, opera a tenor de lo que ve. No trazará la idea del príncipe perfecto, porque los príncipes están al otro lado del Atlántico; ni tampoco la del advenedizo soldado de fortuna coronado príncipe, porque ese es un ardid itálico que pugna con la lealtad acrisolada a la corona de Castilla; lo que diseñará será la vida americana en su faceta política más enérgica, la del héroe que sirve ejemplarmente al Rey sin ser

(13) Francisco Elías de Tejada, *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1955, pág. 102.

(14) Cfr. Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, pág. 39.

Fundación Speiro

Rey, la del caudillo conquistador de reinos para un señor lejano y respetado. Lo que hay de original en el pensamiento político de Vargas Machuca es esta calidad indiana, replantear la temática del perfecto gobernante según lo que era el posible perfecto gobernante en Indias; por lo cual nadie es como Vargas Machuca acreedor al título de padre de la literatura política especializada en el Nuevo Reino de Granada» (15).

Vemos pues, que la batalla cultural y política que llevaba adelante España en el continente europeo no fue ajena a los habitantes de los reinos de ultramar.

3. La Ilustración en Hispanoamérica

Esta lucha contra la modernidad llevada adelante por España durante los siglos XVI y XVII se resiente con el cambio dinástico producido luego de la muerte de Carlos II. Señala Federico Suárez Verdeguer que este apartamiento de la vieja tradición venía de antes, fue un proceso que se consolidó luego de la paz de Westfalia (1648), que al suponer una confirmación de las críticas más acres a la política errática de la monarquía de los Austrias menores, significó para las clases cultivadas la necesidad de un cambio de rumbo (16).

Vemos la aparición de una modernidad *inducida*, que comenzó a postularse desde arriba hacia abajo y que implicó una ruptura de las minorías dirigentes con las clases populares que se extenderá a lo largo de la historia española e hispanoamericana, en la que veremos a la vanguardia de las innovaciones a las clases ilustradas, vergonzosas y vergonzantes de su tradición (17).

La gravísima crisis en que se encontró la monarquía española a principios del siglo XVIII dejó una página en

(15) Francisco Elías de Tejada, *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada*, cit., págs. 247-248.

(16) Cfr. Federico Suárez Verdeguer, «Conservadores, Innovadores y Renovadores en las postrimerías del Antiguo Régimen», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 12 (2006), pág. 29.

(17) Cfr. Bernardino Bravo Lira, «Construcción y deconstrucción. El sino del racionalismo moderno de la Ilustración a la postmodernidad», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 13 (2007), pág. 73.

Fundación Speiro

blanco. Los sucesivos fracasos y la pérdida de prestigio de las Españas llevaron a las clases elevadas a preguntarse si no había que dar vuelta una página, la de la España en pugna frente a Europa, es decir frente a la Modernidad, y comenzar la construcción de una nueva nación. Las circunstancias podrían parangonarse a las vividas a fines de la Edad Media, con la eclosión del Renacimiento en Europa. Pero en este momento histórico no hubo los suficientes hombres capaces de hacer frente a esta situación como sí los hubo en la época de los Reyes Católicos (18). Comienza a consolidarse una concepción secularizada de lo creado, en especial de lo político, de clara matriz protestante (19).

Empieza un proceso en el que el racionalismo postula frente a la realidad una actitud constructiva –no especulativa en el que el *intus legere* de la tradición clásica es sustituido por el *cogito* cartesiano (20). Como indicó Bravo Lira «se difunde una actitud ante el mundo, en muchos sentidos opuesta a la del barroco. En lugar de una visión teatral del mismo, como un gran espectáculo cuya alma son las personas y, en último término, el personaje, la Ilustración difunde una visión técnica del mundo, como un gran mecanismo de relojería, dentro del cual los hombres, considerados como simples individuos, no son más que engranajes» (21). Estas dos actitudes –la teatral y la mecanicista– serán representadas, como ya hemos adelantando, una por el pueblo, atado a las costumbres del mundo barroco y de la religión y la otra por las élites, que renunciando a sus costumbres y hábitos ancestrales, tendrán puestas sus miradas y sus anhelos en la Europa transpirenaica.

Fueron estas élites las que introdujeron el pensamiento moderno en el continente americano. Los primeros grandes

(18) Cfr. Federico Suárez Verdeguer, «Conservadores, Innovadores y Renovadores en las postrimerías del Antiguo Régimen», *loc. cit.*, pág. 30.

(19) Cfr. Juan Fernando Segovia, «Lutero y los orígenes de la secularización», en Miguel Ayuso (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del Protestantismo*, Madrid, Marcial Pons, 2016, págs. 49-84.

(20) Cfr. Bernardino Bravo Lira, «Construcción y deconstrucción. El sino del racionalismo moderno de la Ilustración a la postmodernidad», *loc. cit.*, pág. 68.

(21) Bernardino Bravo Lira, «América y la modernidad», *loc. cit.*, pág. 417.

Fundación Speiro

conductores fueron Grocio y Decartes, cuyas doctrinas ya estaban presentes en las universidades americanas a comienzos del setecientos. A ello debemos sumar el accionar de viajeros y de las sociedades científicas, que comenzaron a introducir obras de la filosofía inglesa y francesa de clara filiación ilustrada (22). Para poder afincarse sin mayores dificultades en Hispanoamérica, esta Ilustración en una primera instancia no se manifestó –un poco por cálculo otro poco por el peso de la tradición– ostensiblemente antirreligiosa ni tampoco contraria al régimen.

La Ilustración tuvo diversas corrientes, entre las que podemos distinguir una monárquica y otra republicana. La primera llega a la América española de la mano de las obras Bossuet, importada a tierras españolas por los Borbones. Por este conducto, aquellas tendencias regalistas presentes en la monarquía tradicional encuentran un sistema de apoyo, y de este modo:

> «Se introduce el galicanismo y otras posturas que tienden a limitar el poder papal dentro del Estado hispano y a lograr mayor sumisión de la jerarquía eclesiástica. Estas doctrinas se difunden en los libros de Bossuet, Fenelón, Juan Mabillon, Claudio Fleury, Gabriel María Ducreux y otros que sirven de inspiración a una ingente literatura escolar. Los textos de enseñanza de estos autores utilizados en América y su presencia en numerosas bibliotecas nos informan del predicamento que lograron en el siglo» (23).

Este regalismo se consolidará con el transcurrir del tiempo y a su vez será asumido con posterioridad por los gobiernos nacidos al calor del independentismo. El poder absoluto de los reyes y su corolario regalista asientan sus reales en Hispanoamérica desde el gobierno, en tanto desde las clases cultas comienza a entrar en escena el racionalismo más descarnado ya sea en su versión francesa –la *Enciclopedia*– ya sea en su versión inglesa –el empirismo y el liberalismo político de Locke.

(22) Cfr. Otto Carlos Stoetzer, «La influencia del pensamiento político europeo en la América Española: el Escolasticismo y el período de la Ilustración», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 123 (1962), pág. 259.

(23) Héctor Tanzi, *El poder político en la independencia argentina*, Buenos Aires, Ediciones Cervantes, 1975, pág. 56.

Fundación Speiro

La Ilustración en las Españas, como ya se anticipó, tuvo algunos matices particulares. En primer lugar, no se presentó abiertamente antirreligiosa, dato que ha dado pié a abundante literatura sobre el tema. En segundo lugar el pensamiento de las luces, a diferencia de lo acontecido en el continente europeo, en especial en Francia, no fue promovido desde la burguesía y las clases medias con un afán sustitutivo, sino que tuvo sus mayores promotores y difusores en las clases elevadas y en el gobierno.

Con estas particularidades se consolidó lo que cierta historiografía llamó *Ilustración católica*, con características propias que si bien la diferencian de la francesa, no deja de ser un producto de la Modernidad. Los mismos autores que promovieron esta interpretación no dejan de reconocer que se trata de una tendencia sumamente compleja y difícil de probar nítidamente. En el fondo, y sin soslayar los datos objetivos en los que se basa esta escuela, no nos deja de parecer un esfuerzo *conservador* tendiente a justificar el derrotero político de la América española sin implicar una ruptura radical con el antiguo orden de cosas. Las principales notas distintivas de esta Ilustración serían su carácter *nacional*, en contraposición al cosmopolitismo propio de la Ilustración a la francesa y su actitud frente a la religión católica. A diferencia el ateísmo postulado por los hombres de la *Enciclopedia*, los ilustrados españoles no fueron ostensiblemente anti católicos y en muchos casos, eran personalmente hombres de fe.

El historiador chileno Mario Góngora describe a la llamada *Ilustración católica* en los siguientes términos:

> «Ella es una actitud frente a múltiples problemas, constituye un monumento de la historia interna de la Iglesia. Fue heredera del jansenismo en su rigorismo moral, si bien se distanció paulatinamente de la preocupación por el misterio de la Gracia, esencial en la fase temprana de aquel movimiento-distanciamiento general, efecto específico de la Ilustración y de la conciencia burguesa, tal como ha sido tan bien descrito en el conocido estudio de Croethuysen. El catolicismo ilustrado favoreció la traducción de la Biblia a lenguas vernaculares; elevó la tradición antigua de la Iglesia en desmedro de la Edad Media y de la escolástica; fue liturgista y hostil a las devociones populares; crítica en la historiografía eclesiástica; entusiasta de la

Fundación Speiro

Parroquia y reticente frente a las Ordenes; favorable al poder de los obispos y concilios en menoscabo del Papado; adicta, en fin, a las autoridades seculares y a su intervención en la disciplina interna de la Iglesia» (24).

La síntesis es muy lograda, y se la puede confirmar con un repaso de la historia política y eclesiástica de Hispanoamérica. Llamarla *católica* por estos trazos nos parece una imprecisión doctrinal de cierto relieve, ya que lo descrito es una enunciación de las desviaciones doctrinales del regalismo y las tesis galicanas sostenidas, por ejemplo, en el falso Sínodo de Pistoia (25). Si bien el regalismo y el galicanismo son teorías de vieja raigambre histórica y encontramos ejemplos de ellas en el pasado (siempre hubo tensiones entre la comunidad política y la Iglesia), en este *revival* el contenido racionalista inherente al Estado moderno las sitúa claramente en la modernidad.

En el mundo hispánico esta Ilustración católica y nacional tuvo como actor significado al monje benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), el autor más leído durante el siglo XVIII, según señala Bravo Lira (26). A través de sus obras más conocidas, el *Teatro crítico universal* (1726-1739) y las *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), el benedictino repasa una constelación de temas, entre los que se encuentran la física, la literatura, la filosofía y la teología con una mirada *crítica*. Esta actitud crítica ha sido una de las notas distintivas de la obra de Feijoo, quien por otra parte dirigió su magisterio a las clases cultas y por vía de esa actitud crítica, buscaba deshacer los *errores* arraigados en el vulgo que debían ser desbrozados desde un poder absoluto e ilustrado, que respondía por tanto a las necesidades de la monarquía en ese momento histórico (27).

(24) Mario Góngora, «Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)», *Historia* (Santiago de Chile), núm. 9 (1969), págs. 44-45.

(25) Cfr. bula *Auctorem Fidei*, Denzinger-Hünermann, 2601-2700.

(26) Cfr. Bernardino Bravo Lira, «Feijoó y la Ilustración católica y nacional en el mundo de habla castellana y portuguesa», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* (Colonia), núm. 22 (1985), pág. 104.

(27) *Ibid.*, pág. 121.

Fundación Speiro

También dentro de este período debemos tener en cuenta la expulsión de Compañía de Jesús por obra de Carlos III (1769) y la consecuente mengua en la difusión de las obras de los teólogos, canonistas y filósofos de esta congregación y el ascenso de otras figuras que consolidan ese catolicismo regalista propio de la Ilustración en el mundo hispánico (28). Súmese además la llegada de caracterizadas obras de la Ilustración atea y cosmopolita por obra de los viajeros y del contrabando, a pesar de los esfuerzos de las autoridades por impedir su ingreso (29). Los catálogos de las bibliotecas de los hombres de ese tiempo muestran la difusión en América española de las obras de Heineccio, Wolff y el mismo Jean-Jacques Rousseau, cuyo *Contrato Social* comenzó a difundirse por América a partir de 1789 (30).

Si bien es muy difícil precisar las diferencias en la recepción del pensamiento ilustrado en la Península y en América, es claro que a fines del siglo XVIII, en ambos lados del Atlántico, las élites estuvieron mayoritariamente divorciadas del sentir del pueblo e inspiradas en un pensamiento sustancialmente racionalista, imprimieron al gobierno y al manejo de la cosa pública un curso que tendrá severas consecuencias y cuyos resultados aún se pueden palpar.

4. Las independencias americanas

El tratamiento de los procesos independentistas, en el marco de nuestro tema, supone buscar los trazos comunes que ofrezcan una visión de conjunto, sin desmedro de las particularidades que caracterizaron la génesis y el desarrollo de las diversas naciones del continente y que al exceder el objeto de este trabajo, no podemos tratar, asumiendo los defectos que pudiera acarrear tal simplificación. Se trata de lograr una síntesis.

(28) Cfr. Mario Góngora, «Aspectos de la Ilustración católica en el pensamiento y la vida eclesiástica chilena (1770-1814)», *loc. cit.*, pág. 44.

(29) Cfr. Otto Carlos Stoetzer, «La influencia del pensamiento político europeo en la América Española: el Escolasticismo y el período de la Ilustración», *loc. cit.*, pág. 259.

(30) Cfr. Héctor Tanzi, *El poder político en la independencia argentina*, cit., págs. 163-171.

Fundación Speiro

Mucho se ha escrito y debatido sobre el tema, sobre el que aún no hay sentencia comúnmente aceptada. Lo que resulta incontrovertible es que las independencias americanas forman parte de un proceso mayor, por el que se fueron sustituyendo las monarquías tradicionales por repúblicas y se fue construyendo un mundo político a partir de los postulados del racionalismo.

En una clásica interpretación liberal, las *luces de razón* llevaron a los pueblos americanos a sacarse de encima el yugo de la *tiranía* del Rey, a liberarse de la *superstición* de la fe y consagrar *derechos* a todos los ciudadanos, derechos que debían plasmarse en una constitución escrita (31). Esta interpretación fue canónica durante el siglo XIX y solamente a comienzos del siglo pasado, a partir de la conocida obra de Marius André, *La fin de l'Empire espagnol en Amérique* (1922), comenzaron a aparecer autores que analizaron lo acontecido en América tratando de demostrar una línea de continuidad con la tradición española (32).

Las independencias americanas se sitúan cronológicamente concomitantes con la caída del Antiguo régimen y las guerras napoleónicas que azotaron el continente europeo y que llevaron en la punta de sus bayonetas los ideales de la Revolución francesa. En el caso particular de España se suscitan al momento de la invasión y ocupación de la Península y la cautividad del monarca (1808-1814). Con las independencias se expande y consolida el liberalismo en América. Autores como John Locke, Charles de Montesquieu y Jean-Jacques Rousseau ejercen una fuerte influencia en el accionar de los principales actores del movimiento independentista, como ser Manuel Belgrano, Francisco de Miranda, Simón Bolívar, Camilo Enríquez o José Baquíjano y Carrillo, por citar ejemplos de diversas regiones (33).

---

(31) Cfr. Federico Suárez Verdeguer, «El problema de la independencia de América», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 12 (2006), pág. 49.

(32) Cfr. Miguel Ayuso, «El problema político de los católicos hispanoamericanos. Hispanidad y *res publica christiana*», *Verbo* (Madrid), núm. 527-258 (2014), pág. 665.

(33) Cfr. Otto Carlos Stoetzer, «La influencia del pensamiento político europeo en la América Española: el Escolasticismo y el período de la Ilustración», *loc. cit.*, pág. 262.

Fundación Speiro

Desde lo político, Suárez Verdeguer explica que el fenómeno americano no difiere sustancialmente de lo que aconteció en Europa, ya que:

> «La emancipación no es otra cosa sino el fin del Antiguo Régimen en América española. No es, pues, un caso aislado y típico; antes al contrario, desde el punto de vista ideológico, es la manifestación en Indias de un hecho general, la versión americana de un problema amplio que afecta a todo el occidente» (34).

Finalizadas las llamadas guerras de Independencia –que no fueron otra cosa que una guerra civil entre españoles a escala continental– los flamantes gobiernos patrios comenzarán, por influjo mimético de lo realizado en Francia y los Estados Unidos, a elaborar textos constitucionales que sirvan de fundamento jurídico-político de las nuevas naciones. Esta será la senda –tachonada de fracasos y de marchas y contra-marchas– que signará la historia política de Hispanoamérica durante el siglo XIX. Sustentada en la filosofía liberal y el racionalismo jurídico, la experiencia constitucional se caracterizó por su tentativa de regular de modo uniforme la vida social, la de sustituir el viejo derecho indiano por un derecho codificado a la francesa y por una estatización de las condiciones generales de vida (35).

Dentro de este proceso, la relación del Estado con la Iglesia tuvo características particulares, entre las que debemos señalar por un lado el reconocimiento en los textos constitucionales de la religión católica como *religión oficial* y por otro la conservación de las pretensiones regalistas propias de la *Ilustración católica*:

> «Este era un punto generalmente indiscutido dentro de la minoría dirigente, identificada con los ideales de la Ilustración católica y nacional, más bien que con los de la irreligiosa y cosmopolita, de la Revolución francesa. Aun así, el estatuto constitucional de la Iglesia dentro del Estado y más todavía, el

(34) Federico Suárez Verdeguer, «El problema de la independencia de América», *loc. cit.*, pág. 52.

(35) Cfr. Bernardino Bravo Lira, «Entre dos constituciones, histórica y escrita. Scheinkonstitutionalismus en España, Portugal e Hispanoamérica», *Quaderni Fiorentini* (Milán), núm. 27 (1998), págs. 153-154.

Fundación Speiro

> respecto efecto de ella, se convirtieron al poco andar, en uno de los asuntos más explosivos. De hecho, casi toda, si no toda la política hispana e hispanoamericana del siglo XIX gira en torno a estas cuestiones. Las luchas entre conservadores y liberales, sean facciones, sean partidos, tiene un fuerte componente religioso, entendiendo por tal, la disputa por el papel y el status de la Iglesia en el Estado constitucional» (36).

Si bien este componente religioso inserto en las constituciones es muy propio de las naciones de Hispanoamérica, por influjo del contexto europeo –al cual no fue ajeno– comienzan a aparecer reacciones del campo católico que se enlazan con el incipiente *ultramontanismo*, reactivo al militante anti catolicismo llevado adelante por la Revolución francesa. Durante el período de las guerras de Independencia el clero, salvo excepciones, fue funcional a los nuevos gobiernos patrios y de hecho es significativa la presencia de clérigos en las diversas juntas y gobiernos. Figuras como Francisco de Paula Castañeda en el Río de la Plata o Blas de Ostolaza, diputado americano en las Cortes de Cádiz, reactivos a la revolución –s*uo modo secundum propiam cuiusque condicionem*– fueron casos aislados.

5. Los nuevos Estados americanos

Ya consolidado el proceso independentista, la modernidad triunfante determinó el derrotero de los gobiernos americanos. Durante este período comienza el itinerario de las constituciones americanas, impulsado por las élites ilustradas, que aún hoy, doscientos años después, no ha terminado de cuajar. Se produce entonces el divorcio entre lo que se dio en llamar el *país legal* por sobre el *país real*, un impulso desde arriba hacia abajo en el que en desmedro de las instituciones tradicionales se impuso un modelo artificial ajeno al talante e historia de los pueblos. De la mano de este constitucionalismo, durante la segunda mitad del siglo XIX comienzan a expandirse por el continente la filosofía ecléctica de un Víctor Cousin, el positivismo de Augusto Comte

(36) *Ibid.*, págs. 161-162.

Fundación Speiro

y un poco más adelante, el krausismo, a caballo del prestigio que adquirió en España e Hispanoamérica su discípulo Ahrens por obra de su *Curso de Derecho Natural o de filosofía del Derecho* (1839).

A pesar de ello, la impronta jacobina –en una versión quizás menos sanguinaria pero no por ello menos anti católica– se mantiene en alza de norte a sur. Y es en el Perú, el último bastión de la hispanidad en caer, donde aparecen las primeras reacciones. Así, las figuras de José Ignacio Moreno (1776-1841) y Bartolomé Herrera (1808-1864), eminentes eclesiásticos alto peruanos y conocidos introductores del pensamiento ultramontano europeo en el cono Sur.

José Ignacio Moreno, tío del célebre Gabriel García Moreno, se formó al amparo de la *Ilustración católica*, que por entonces primaba en el Real Convictorio de San Carlos y en la Universidad de San Marcos (37). Volcado en una primera instancia a la tarea pastoral, con los albores de las primeras revueltas, se avoca a la tarea intelectual y política. Decididamente conservador, se manifestó partidario de la monarquía, tomando la crítica al liberalismo y la revolución elaborada por los primeros teóricos franceses de la Contrarrevolución, como ser el vizconde de Bonald o el saboyano Joseph de Maistre. El colapso de la legitimidad en Hispanoamérica, lo llevó a poner todos sus anhelos en el papado, única fuerza capaz de restaurar y recomponer el orden quebrado por el liberalismo. Moreno publica bajo esta inspiración su *Ensayo sobre la primacía del Papa* (1831), en el que plasma sus inquietudes. Como no podía ser de otro modo, también combatió las pretensiones regalistas de los gobiernos patrios en su obra *Abuso del poder contra las libertades de la Iglesia* (1831) (38), a contrapelo del pensamiento en el cual había formado.

Bartolomé Herrera, obispo de la muy católica Arequipa, es considerado como una de las figuras más relevantes del pensamiento conservador hispanoamericano. Rector del

(37) Cfr. Fernán Altuve-Febres, «José Ignacio Moreno y la Ilustración católica», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 14 (2008), págs. 144-145.

(38) *Ibid.*, págs.149-152.

Fundación Speiro

Convictorio de San Carlos, intentó dar un giro a la orientación doctrinal en la que se encontraba embarcado. Pasa de los autores de la *Ilustración católica* a las nuevas corrientes filosóficas, menos radicales, pero de decidida matriz moderna. Es con ocasión de un viaje a Roma en 1852, en una misión diplomática, que se produce el alejamiento de Herrera de aquella formación que recibió e impartió, acercándose a nuevas orillas. Conocedor de los ultramontanos europeos, su ministerio episcopal estuvo signado por esta influencia doctrinal, en pro del Pontificado romano y en la lucha contra el galicanismo y regalismo que, reiteramos, tanto marcaron la vida eclesiástica y política de Hispanoamérica (39).

El paso de la *Ilustración católica* al ultramontanismo se acelerará con la llegada a Hispanoamérica del clero europeo, convocado por el episcopado local para colaborar con la obra educadora y misionera de la Iglesia. De la mano de este clero arribará al nuevo continente el catolicismo social, ya sea en su vertiente liberal o antiliberal, corriente que marcará el último tramo del siglo XIX y los comienzos del XX. En esos momentos estalla en todo el continente una *Kulturkampf*:

> «Más o menos en la misma década que en el Imperio germano, las católicamente débiles repúblicas hispanoamericanas comenzaron a vivir los cimbronazos de la *kulturkampf*. En cada una, la guerra cultural se sujetó a las singularidades de ella, no sólo en cuanto a la extensión geográfica y temporal, también según fuera el modus vivendi que entre la Iglesia y el Estado habían diseñado la constitución, las leyes y las instituciones» (40).

Esta guerra cultural procuró derribar las instituciones que aún no habían sido sustituidas por el llamado *derecho nuevo* y que tenían no solamente una clara fuente clásica –el derecho indiano y el derecho canónico– sino que tenían un profundo arraigo en la población. Matrimonio civil, *Estado educador*, laicización de cementerios y amortizaciones

(39) Sobre la figura de Bartolomé Herrera, Fernán Altuve-Febres (comp.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, Lima, Editorial Quinto Reino, 2010.

(40) «Dossier ¿Un Kulturkampf en mundo hispánico? Introducción», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 14 (2017), pág. 66.

Fundación Speiro

de bienes eclesiásticos, fueron, entre otras, las medidas impulsadas por las élites. La división que se dio en casi toda la América Hispana entre liberales y conservadores muchas veces no hacía diferencia en esta materia. Si bien tradicionalmente los partidos conservadores sostenían posturas afines al catolicismo, sus filas estaban permeadas hacia la modernidad. Las grandes confrontaciones durante la guerra cultural decimonónica fueron llevadas adelante, en el bando católico, mayoritariamente por el clero: la figura de San Ezequiel Moreno Díaz, Obispo de Pasto, Colombia, es un claro ejemplo del catolicismo ultramontano que enfrentó a la laicización.

Los diversos episodios americanos de esta guerra cultural variaron en intensidad y virulencia. La Iglesia, a través del magisterio de los papas de la época (Pío IX y León XIII), sostuvo un claro *corpus* doctrinal antimoderno. Más la búsqueda de un *modus vivendi* con el poder constituido tuvo como consecuencia que la reacción no alcanzase toda la intensidad posible. Los intelectuales y políticos de filiación católica lucharon por los derechos de Iglesia, pero dentro del régimen, que era de simiente liberal, lo que implicaba como un punto de llegada que no se podía cruzar (salvo el caso mexicano y quizás el de Colombia, países que tuvieron sus conflictos armados) (41). A ello se sumaban las particularidades de la *Ilustración católica* que fueron incorporadas al bagaje de las nuevas naciones y que implicaban un delicado equilibrio, ya que la Iglesia jerárquica desconocía las pretensiones de los Estados que se decían sucesores de la Corona de Castilla en materia de patronato. Gran parte de las constituciones americanas incluían cláusulas referidas a la relación entre el Estado y la Iglesia, dando a ésta un reconocimiento, a veces jurídico, otras veces moral, al mismo tiempo que interferían dentro de su vida y misión. De allí que esa unión fuese causa de una tendencia, dentro de las filas católicas, en pro de una separación entre las dos esferas, en pro de una mayor libertad de la Iglesia, sin sometimientos al poder temporal.

(41) Cfr. Cristian Garay Vera, «La Contrarrevolución en Hispanoamérica», *Verbo* (Madrid), núm. 317-318 (1993), págs. 793-798 y 803-804.

Fundación Speiro

El caso argentino es una clara muestra: el prohombre del catolicismo de fines del XIX, José Manuel Estrada, fue un claro partidario de la separación entre la Iglesia y el Estado, en parte por las razones históricas arriba señaladas, en parte por influencia del pensamiento católico liberal francés, que en las plumas de Lammenais, Montalembert y Lacordaire, tuvo gran predicamento en Hispanoamérica, como también por la formación ecléctica tan propia de la época. Estrada fue un hombre de un pensamiento particular, no un mero repetidor, pero muchas veces en sus escritos se ve una aceptación sin beneficio de inventario de los nuevos autores (42).

En general los católicos del siglo XIX no contestaron las teorías liberales sobre el origen de la soberanía, las llamadas *libertades modernas* o el modo de organización del poder. Los católicos más involucrados en la cosa pública, en el mejor de los casos, fueron defensores de los derechos de la Iglesia, lo cual fue un timbre de honra, ciertamente, más no llegaron a encarnar una lucha cultural y política contra la modernidad en sintonía con las consignas del magisterio.

6. El renacimiento del pensamiento clásico durante el siglo XX

A comienzos del siglo XX acontece un hecho significativo. De la mano de cultores de las vanguardias literarias –paradójicamente de llamados *modernistas*– comienza en Hispanoamérica a emerger una reivindicación del pasado hispánico. Las pretensiones expansionistas de los Estados Unidos de Norteamérica comenzaron a palparse en el sur del continente, provocando que varias naciones americanas comenzasen a poner nuevamente su mirada en la llamada «madre patria», España, tan denostada como consecuencia de las independencias.

El modernismo literario americano implicó una revaloración de la tradición hispánica frente al cosmopolitismo europeizante en boga en las clases ilustradas:

(42) Cfr. Juan Fernando Segovia, «Estrada y el liberalismo católico», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 14 (2008), págs. 101-104.

Fundación Speiro

> «En todo el mundo de habla castellana y portuguesa el modernismo representa una especie de reencuentro con los propios orígenes y, por eso mismo, una afirmación de la propia identidad. Marca, por tanto, la superación de la dependencia mental frente a las corrientes de pensamiento y potencias dominantes. En este sentido contrasta con el modernismo europeo, cuya tónica, como se dijo, es precisamente cosmopolita e internacional» (43).

Esta reivindicación de la Hispanidad –cuyo concepto acuñaría tiempo después Zacarías de Vizcarra y consagraran Manuel García Morente y Ramiro de Maeztu (44)– tuvo una importante amplificación por el Cono Sur. A ello se debe sumar la reactualización del tomismo impulsada por León XIII y la aparición de jóvenes intelectuales católicos, cuyas publicaciones y emprendimientos intelectuales comienzan a expandirse. Otra influencia destacable dentro de estos sectores es la generada por el pensador contrarrevolucionario y antiliberal Charles Maurras, cuyo magisterio marcó profundamente a muchas generaciones de hispanoamericanos, en especial de la Argentina, Colombia, Chile, México y el Perú (45).

La conjunción de estos tres factores, hispanismo, reactualización tomista e influencia maurrasiana, en diversa medida, confluyeron en la gestación de una vasta corriente de pensamiento reactiva a la modernidad a lo largo y a lo ancho de Hispanoamérica, con fluidos contactos entre sí y con la intelectualidad española y europea. Figuras representativas de esta corriente fueron el mexicano Jesús Guisa y Acevedo, el nicaragüense Pablo Antonio Cuadra, el argentino Ernesto Palacio o el colombiano Silvio Villegas, por citar algunos ejemplos.

Publicaciones como *Sol y Luna*, de Buenos Aires, o la mexicana *Lecturas*, de la cual fue jefe de redacción el Pablo Antonio Cuadra, reciben y amplifican la obra de autores de

---

(43) Bernardino Bravo Lira, «América y la Modernidad», *loc. cit.*, pág. 421.

(44) Cfr. Miguel Ayuso, «Maeztu y Morente, convergentes en la Hispanidad», en Id., *La Hispanidad como problema*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2018, págs. 51-59.

(45) Cfr. José Díaz Nieva, «Apuntes para un estudio de la influencia de Maurras en Hispanoamérica», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 16 (2014), págs. 82 y ss.

Fundación Speiro

clara filiación antimoderna, como ser Ramiro de Maeztu, Gilbert K. Chesterton, Hilaire Belloc o el primer Maritain. Afloran cenáculos y grupos de estudio, como los *Cursos de Cultura Católica* de Buenos Aires o el grupo impulsado por José de la Riva-Agüero en Lima, quien a partir de los años veinte del siglo pasado comienza un itinerario hacia posiciones reaccionarias, según sus propias palabras (46).

Una serie de acontecimientos conmueven a este impulso de dimensión intelectual continental: la condena de Maurras por parte de la Santa Sede en 1926, el viraje a la izquierda de Maritain y la Guerra de España de 1936 actúan como divisoria de aguas y como filtro de depuración. Una parte de estos intelectuales comienzan a deslizarse hacia posiciones demócrata-cristianas, lo que los llevará a reencontrarse con el liberalismo contra el que combatieron, otros se acercaron hacia las costas de los fascismos, emergentes en esa época y por último, unos pocos acrisolaron su ortodoxia doctrinal.

Además, para esos tiempos comienza a tomar forma la bipolaridad comunismo-anticomunismo que se consolidará con el fin de la Segunda Guerra Mundial. Sobre estos polos de atracción, ya Ramiro de Maeztu advertía:

> «Todos los países de Hispanoamérica parecen tener ahora dos patrias ideales, aparte de la suya. La una es Rusia, la Rusia soviética; la otra los Estados Unidos. Hoy es Guatemala; ayer, Uruguay; anteayer, El Salvador; mañana, Cuba; no pasa semana sin noticia de disturbios comunistas en algún país hispanoamericano» (47).

Y así, como desde los años veinte los fascismos sedujeron a importantes sectores del pensamiento tradicional, el anticomunismo de los años cincuenta y sesenta también influirá en ciertas opciones culturales y políticas de los hombres anclados en la cultura católica e hispánica. Ambas tendencias, tanto la pro-fascista como la anticomunista, llevarán a muchos pensadores antagonistas de la modernidad a buscar sus caminos por esa senda. La tentación del gobierno de autoridad,

(46) *Ibid.*, pág. 94.

(47) Ramiro de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Buenos Aires, Ediciones Thau-Ediciones del Cruzamante, 1986, págs. 34-35.

Fundación Speiro

del *Estado nuevo*, sedujo a muchos, introduciendo modelos ajenos a la experiencia de sus propias patrias y tradiciones. Por otro lado, el anticomunismo *enragé* hizo bajar la guardia en relación a la potencia protestante del Norte, y abrirá el paso, de modo muy sutil, a la opción por el *american way of life* político-cultural, pluralista, laico, pro mercado, por sobre toda las cosas, una opción a todas luces moderna.

Dentro de estas tendencias y tensiones intelectuales, a partir de los años cuarenta comienzan a aparecer en el firmamento de la Cruz del Sur nuevas figuras críticas de la modernidad. En Chile, por vía de los estudios históricos, Jaime Eyzaguirre, quien en torno de la revista *Estudios* producirá un proficuo magisterio, truncado por su temprana muerte (48), pero continuada por el ya citado Mario Góngora y Héctor Herrera Cajas. También en Chile, la enorme figura del padre Osvaldo Lira, pensador de la Hispanidad, filósofo eximio, una de las grandes cabezas de la antimodernidad hispánica (49). En la Argentina, se destacan las figuras de Leonardo Castellani (50), mente lúcida, pluma indómita, inclasificable, enemigo acérrimo de la modernidad, y la de Julio Meinvielle, pensador más sistemático, sin el ingenio de aquél, pero siempre lúcido, siempre ortodoxo. También en la Argentina, pero desde Mendoza, comienzan a esbozar su pensamiento Guido Soaje Ramos, maestro de la filosofía práctica, gran conocedor del pensamiento de la modernidad, y Rubén Calderón Bouchet, historiador de las ideas políticas, siempre en combate contras las plagas de la Revolución (51). Posteriormente, también de la mano de los estudios históricos, aparecerán nuevas figuras que podemos enrolar en la corriente en pro

(48) Cfr. José Díaz Nieva, «Jaime Eyzaguirre y su "Defensa de la Hispanidad"», *Verbo* (Madrid), núm. 477-478 (2009), págs. 589-606.

(49) Cfr. Juan Carlos Ossandón Valdés, *La sabiduría del R.P. Osvaldo Lira Pérez,* ss.cc. *(1904-1996)*, Santiago de Chile, Editorial Monasterio, 2015.

(50) Sobre la figura de Leonardo Castellani, véase la biografía de Sebastián Randle, *Castellani jesuita: 1899-1949*, Buenos Aires, Vórtice, 2003, y *Castellani Maldito: 1949-1981*, Buenos Aires, Vórtice, 2017.

(51) Cfr. Juan Fernando Segovia, «Rubén Calderón Bouchet, un contrarrevolucionario historiador de la Contrarrevolución», en Juan Fernando Segovia y Elena María Calderón de Cuervo (coords.), *A la luz de un ágape cordial*, Mendoza, SS&CC Ediciones, 2007, págs. 59-100.

Fundación Speiro

de la clasicidad, como será el sacerdote jesuita Rubén Vargas Ugarte, quien revive en su Perú natal el pensamiento de Bartolomé Herrera. O el colombiano Luis Corsi Otálora, quien fiel a su anti liberalismo, produjo trabajos de revisión de las Guerras de la Independencia. En generaciones más próximas se destacan, por citar alunas figuras representativas, el filósofo chileno Juan Antonio Widow, los argentinos Félix Lamas y Bernardino Montejano y el jurista y político colombiano Alejandro Ordoñez Maldonado. No puede dejar de rememorarse en este repaso del siglo XX la labor desplegada por Francisco Elías de Tejada, quien desde sus empresas culturales como la revista *Reconquista* o la *Organización de Jusnaturalistas Hispánicos Felipe II*, aunó esfuerzos, estimuló amistades, quebró barreras y benefició con su magisterio la expansión del pensamiento clásico en confronte con la modernidad en Hispanoamérica (52).

7. ¿Hay una antimodernidad hispanoamericana?

En las páginas que anteceden intentamos de repasar y analizar con finalidad sintética a aquellos pensadores o movimientos culturales y políticos que desde Hispanoamérica encararon los problemas inherentes a la modernidad, y que desde las costas del pensamiento clásico trataron de aportar verdaderas nuevas soluciones inspirándose en el acervo del pensamiento tradicional. Lamentablemente esta corriente de pensamiento, tan vital y rica en sus producciones, no deja de ser una expresión minoritaria, en tanto la fidelidad a la tradición en toda su extensión implicó incomprensiones, recelos y casi siempre el ostracismo del mundo oficial. Dentro del amplio espectro nominalmente católico, la apertura a la modernidad en sus diversas variantes (demócrata-cristiana de izquierdas o americanista) significó una verdadera tragedia, ya que cristalizó la reacción que se venía perfilando y refinando desde la década del veinte. Frente a ciertas

(52) Cfr. Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pércopo, 1994, págs. 104-109.

Fundación Speiro

expresiones radicales de la modernidad, como fue el marxismo leninismo en sus diversas encarnaciones americanas, aparecieron alternativas conservadoras, que –parafraseando a Balmes– resultaron ser conservadoras de la modernidad más que sus antagonistas, ya que si bien sostuvieron ciertos tópicos del pensamiento clásico, terminaron ofreciendo su grano de incienso a algunos de los ídolos centrales de la modernidad, con ser la laicidad, los derechos humanos o el libre mercado.

Pero incluso dentro de aquellos personajes más afincados en el pensamiento clásico, pervive cierta tentación cuyas raíces se nutre en la modernidad: el nacionalismo, sobre el que detendremos brevísimamente nuestra atención, ya que será uno de los escollos más escarpados para poder llegar al punto que permite vislumbrar el panorama que posibilitará responder a la pregunta con la hemos encabezado este apartado.

Jean de Viguerie publicó un estimulante y polémico ensayo en el que sostuvo que en Francia la Revolución de 1789 había dado origen a una nueva patria, diversa de la tradicional y generando en consecuencia un nuevo tipo de patriotismo (53). A su modo, el proceso independentista que comenzó en 1810 significó para los hispanoamericanos el origen de nuevas patrias, fundadas en una separación de la tradición hispánica. Así como en el continente europeo las patrias dieron origen a los estados, en América, los Estados dieron origen a las patrias. La opinión común relativa a las independencias durante todo el siglo XIX la fundamentaba en la modernidad. Recién con el reverdecer clásico e hispánico que tratamos precedentemente, se planteó el fenómeno de las nuevas naciones desde un punto de vista más trágico: ¿cómo quedaban frente a sus patrias aquellos hispanoamericanos fieles al catolicismo y amantes de la cultura y la tradición española?

En este escenario comienzan a ver la luz, en la estela del estudio de Marius André antes citado, una serie de ensayos y trabajos de gran calidad en los que se buscaba amalgamar

(53) Jean de Viguerie, *Les deux Patries*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2017.

Fundación Speiro

lo clásico (lo hispano-católico) con lo moderno (las nuevas naciones). Los primeros estudios pusieron su mirada en la crisis que padeció la España peninsular en las postrimerías del siglo XVIII, dato capital y que ciertamente contribuyó a generar un ambiente que desembocaría en la secesión. Pero hacia fines de los años cuarenta del siglo pasado comenzaron a aparecer estudios que postularon lo que se llamó en su momento la *interpretación populista* de las Independencias americanas. Los estudios de Manuel Giménez Fernández (54) o los realizados por Otto Stoetzer y Héctor Tanzi, por mencionar a algunos de los autores más señalados de esta escuela, apuntaron a encontrar las raíces de las Independencias en el pensamiento tradicional español, en especial en la figura de Francisco Suárez, el *Doctor Eximius*.

A guisa de ejemplo, citemos al historiador Stoetzer:

> «El Escolasticismo continuó siendo una poderosa filosofía política a pesar del hecho de que las teorías cartesianas y las corrientes generales de la Ilustración pugnaban por sustituirlo. Suárez y otros grandes pensadores del siglo XVI continuaron ejerciendo su influencia sobre la juventud hispanoamericana a través de sus escritos. A través de esos escritos germinaron las ideas y los principios que culminaron en la revolución hispanoamericana de 1810 y cuyo fundamento constituyó el *pactum translationis*, pivote sobre el que giró toda la teoría revolucionaria» (55).

Así, queriendo salvar dos extremos en principio no reconciliables, se justificó la independencia, la que a su vez se fundamentaría en la clasicidad. Independientemente de que dicha tesis está al menos insuficientemente probada –las ideas mayoritarias, los hechos y las proyecciones de las revoluciones americanas claramente marcharon por los carriles de la modernidad– debe agregarse la hipoteca con que carga el *Eximio* y que con agudeza ha señalado Danilo Castellano:

---

(54) Manuel Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1947.

(55) Otto Carlos Stoetzer, «La influencia del pensamiento político europeo en la América Española: el Escolasticismo y el período de la Ilustración», *loc. cit.*, pág. 260.

Fundación Speiro

> «La tesis del contrato político (originario) deriva de la "concepción" luterana de la libertad (que, hablando propiamente, es la "negativa", propia de todas las formas de gnosis) y del consentimiento (entendido como adhesión puramente voluntarista). Estas dos cuestiones habrían impuesto (e imponen) considerar su absurdo. El hombre, en efecto, no se une a los otros hombres por un acto de voluntad. Nace "dependiente" de los demás seres humanos por su concepción, por su supervivencia física (hasta cuando no es capaz de satisfacer personalmente sus propias necesidades esenciales), por la necesidad respecto de los demás mientras no es capaz de autonomía (la que los juristas llaman "capacidad de obrar"), y –en todo caso– porque de los demás, de sus capacidades y competencias, tiene necesidad constantemente para satisfacer sus exigencias. Pero no solo. Los hombres, todos los hombres, tienen necesidad de la comunidad política: nadie es tan autónomo que no tenga necesidad de prescripciones y prohibiciones para respetar la justicia (fin y regla de la política) y para ser mejor, tendencialmente perfecto de conformidad con su naturaleza [...]. El origen de la comunidad política no debe buscarse, pues, en el contrato. Ni siquiera en el "originario", esto es, el ocurrido en el origen de la humanidad» (56).

Por lo que este intento de salida de aquello que implica la aceptación de las raíces racionalistas y liberales del proceso independentista, y que se ha postulado en pos del aparente influjo suareciano en la configuración de la identidad cultural y política de Hispanoamérica, fracasa y nos vuelve a sumergir en las cenagosas aguas de la modernidad.

Una vuelta a las fuentes clásicas implica por tanto, para los hispanoamericanos, una revisión de nuestro pasado, sin espejismos, sin máscaras, que nos permita ver en toda su dimensión la impronta moderna de nuestras naciones. Ejercicio arduo desde lo intelectual y lo vital, que no implica una negación de la realidad de lo que somos, y que debe promover una reconstrucción, una instauración sobre los cimientos sólidos de la cultura clásica. La fidelidad al talante católico e hispánico es, pues, la piedra de toque de la antimodernidad.

---

(56) Danilo Castellano, *Martín Lutero. El canto del gallo de la modernidad*, cit., págs. 131-132.

Fundación Speiro