

TEORÍA y Praxis

Revista de Ciencias Sociales
y Humanidades

Balance de la situación macroeconómica en
2010 y I Trimestre de 2011

La conflictividad de Oscar Arnulfo Romero
años 1962- 1964. Una aproximación.

Bicentenarios, pueblo y representatividad

La construcción de la identidad
latinoamericana. Una aproximación
hermenéutica a la visión de Leopoldo Zea.

Hermenéutica para un mundo que necesita
auto-comprenderse: W. Dilthey y Heidegger

¿Quo Vadis El Salvador? Una forma
alternativa de celebrar el Bicentenario

Dos años de gobierno del FMLN

Teoría y Praxis

No.19, Julio de 2011
Publicación de la Facultad
de Ciencias y Humanidades
de la Universidad Don Bosco.

Índice

Editorial

3

Artículos

**Balance de la situación
macroeconómica en 2010 y I
Trimestre de 2011**

Rommel Rodríguez

5

**La conflictividad de Oscar
Arnulfo Romero años 1962-
1964. Una aproximación.**

René Chanta

19

**Bicentenarios, pueblo y
representatividad**

Héctor Grenni

31

**La construcción de la identidad
latinoamericana. Una
aproximación hermenéutica a la
visión de Leopoldo Zea.**

Víctor Manuel Guerra

69

**Hermenéutica para un mundo que
necesita auto-comprenderse: W.
Dilthey y Heidegger**

Beatriz Nájera

85

**Nuestros lectores
opinan.**

**¿Quo Vadis El Salvador? Una
forma alternativa de celebrar
el Bicentenario**

Víctor Manuel Bermúdez-Yáñez

113

**Dos años de gobierno del
FMLN**

Luis Armando González

115

Reseña de libros

**Thomas Hobbes y Saramago están
de acuerdo: “El hombre es el lobo
del hombre”**

Ruth González

117

Rector
Federico Miguel
Huguet Rivera

Dirección:
Rubén Fúnez.

**Consejo de
Redacción:**
Héctor Grenni
Humberto Flores

Traductor
Milton Ascencio

Diseño:
Laura Mendoza

Maquetación:
Melissa Méndez.

Las opiniones expresadas en
esta revista son de exclusiva
responsabilidad de los autores

Para colaboraciones, canjes pedidos y/o
suscripciones, comunicarse a:

Editorial Universidad Don Bosco,
Teléfono 2251 8200, extensión 1724

Facultad de Ciencias y Humanidades
Tel. 2251 50 42
e-mail: hflores@udb.edu.sv

Editorial

“El referente social es, en una universidad, un imperativo ineludible”, decíamos en nuestras primeras páginas, allá por el año 2002. Esta necesaria referencia al contexto ha sido la línea editorial que Teoría y Praxis ha tratado de mantener en estos 10 años y en estos 19 números. Es lo que intentamos con el que ahora publicamos.

Rommel Rodríguez comienza dándonos un panorama de la actual situación económica, estableciendo que aunque la economía ha mostrado señales de recuperación en 2010, dichas señales son insuficientes para provocar la reactivación productiva que el país necesita.

René Chanta, nos presenta aquí un aspecto poco conocido de la vida de Monseñor Romero: su actividad en los tiempos en que vivió en el obispado de San Miguel, entre los años 1962 y 1964. Muestra el profundo sentido de justicia que ya ponía de manifiesto Romero en esos años, y que después cobrará notoriedad a partir de 1977. Con frecuencia, se habla de una ‘conversión’ de Romero, acaecida poco después que se hizo cargo del arzobispado de San Salvador. Este escrito, sin embargo, nos pone ante un Romero que, ya en la década del 60, no teme denunciar públicamente la injusticia social o la corrupción, y que no duda en hacer fuertes planteos aún en épocas de elecciones políticas.

Por otra parte, en estos tiempos en que tanto se habla del ‘Bicentenario’, el escrito de Héctor Grenni nos hace indagar acerca del significado de la efemérides. Su escrito permite un acercamiento a los hechos de las revueltas de las primeras décadas del siglo XIX en las colonias españolas en América, indagando acerca del papel jugado por los criollos, la representatividad de quienes lideraron las revueltas y el camino que llevó hacia las independencias. Este escrito, partiendo de las fuentes directas -las actas de los juicios por infidencia, las actas de los cabildos y las de las independencias-, nos pone frente a revueltas que no cambiaron los paradigmas de distribución de la riqueza y se conformaron, en cambio, con una rotación de privilegios. Lampedusa diría que ‘era necesario que algo cambie para que todo siga igual’.

Por otra parte, el escrito de Víctor Guerra, *‘tomando en cuenta que el ser humano es en realidad un despliegue de riqueza y variedad de contenido’*, presenta un interesante aporte a la conformación de la identidad latinoamericana a partir del pensamiento de Leopoldo Zea. De este modo, aparecen aquí discusiones acerca de lo bárbaro como condena latinoamericana en el planteo de ‘civilización o barbarie’; el rico debate acerca de la originalidad de la cultura latinoamericana partiendo de las utopías de Hidalgo, Morelos y Bolívar; y la cuestión de la mayoría de edad de la cultura latinoamericana, que conllevaría a una síntesis propia acerca de las relaciones con el mundo, con los demás hombres y con lo trascendente.

Finalmente, Beatriz Nájera piensa que las acciones de masiva violencia siempre han tenido su legitimación en nombre de Dios, de la libertad, del emperador, de la república, del capital, del partido, o de la justicia etc. Sin embargo, siempre han sido acciones que han generado muerte y sufrimiento, dice nuestra autora, que nos hermana la capacidad de ser caóticos.

Desde esta perspectiva y ante tal desolador panorama, que hunde sus raíces en la incapacidad de comprendernos, se ha iniciado un fuerte movimiento por encontrar puntos que nos unan y nosermanen; rutas hacia el “comprendernos”.

Dicha ruta debe posibilitarnos la creación de una ética de la corresponsabilidad, fundada en la razón. Con esta esperanza Beatriz Nájera expone la fundamentación diltheana de las ciencias sociales y el heideggeriano giro hermenéutico.

Es indudable que este ‘imperativo ineludible’ de que hablábamos arriba se torna tanto más necesario cuanto más contradictorio se torna el contexto. Y en estos tiempos de ‘democracias contradictorias’ en que nos encontramos y en las que vivimos, con abusos de poder escandalosos y cotidianos que llevan hasta el hastío las sensaciones de la cosa pública, es más ineludible que nunca una clara mirada al contexto que permita discernir acerca del actuar cívico y ciudadano. Para que nuestro actuar no sea infructuoso y el hastío no nos vuelva indiferentes.

Julio 2011

Balance de la situación macroeconómica en 2010 y I Trimestre de 2011

Rommel Rodríguez¹

El artículo destaca que aunque la economía salvadoreña ha mostrado señales de recuperación en 2010, dichas señales son insuficientes para provocar la reactivación productiva que el país necesita.

The article highlights that while the Salvadoran economy has shown signs of recovery in 2010, such conditions are not enough to reactivate the production this country needs

Introducción

A continuación se presenta un panorama de la situación macroeconómica del país, tanto en 2010 como en lo correspondiente a los primeros meses de 2011. En un primer momento, se observa la evolución de las variables del sector real de la economía, para posteriormente observar como ha sido el desempeño en el ámbito del comercio internacional.

Adicionalmente, se aborda la situación del sistema bancario, destacando la restricción crediticia que ha sufrido el país en los últimos años a pesar de que existe una abundante liquidez bancaria. En el campo fiscal, se aborda la recuperación de los ingresos tributarios y el mayor gasto social, acompañado, lamentablemente en un alza del endeudamiento público que se traduce en un mayor servicio de la deuda en los próximos años.

Así, en líneas generales se destaca que la economía salvadoreña mostró señales de recuperación en 2010. Si bien éstas son señales positivas, pues indican un leve auge en la actividad económica, son insuficientes para provocar la reactivación productiva que el país necesita. Por su parte, las expectativas para el 2011 son conservadoras, ya que se visualiza un año complejo, con una posible disminución de la demanda de exportaciones y crecimiento en las remesas familiares, a lo que se suma el repunte de los precios internacionales del petróleo, que ocasiona un fuerte impacto en todos los sectores de la economía salvadoreña. Asimismo, se prevé que la inversión privada continúe deprimida ante las restricciones de la banca al crédito y la situación de inseguridad que vive el país².

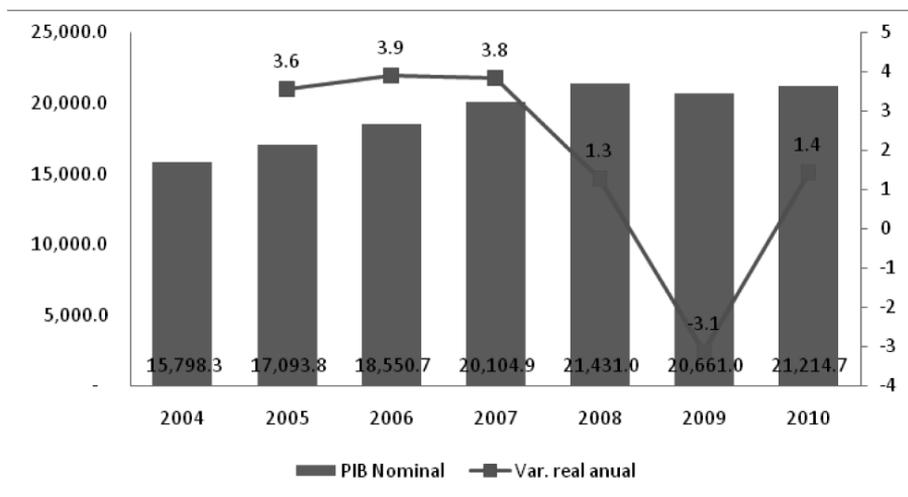
1. Analista económico de FUNDE

2. FUNDE. *Balance preliminar de la economía salvadoreña en 2010*, San Salvador, p. 3, disponible en www.funde.org

Comportamiento del Sector Real

En 2010, la economía salvadoreña creció 1.4%, alcanzando los \$21,214.7 millones; cifras que muestran una leve –pero importante– recuperación después de la fuerte contracción que se registró en 2009, debido al impacto de la crisis internacional en El Salvador (Gráfico 1).

Gráfico 1
Evolución del Producto Interno Bruto
(US\$ millones y tasa de variación anual)



Fuente: BCR.

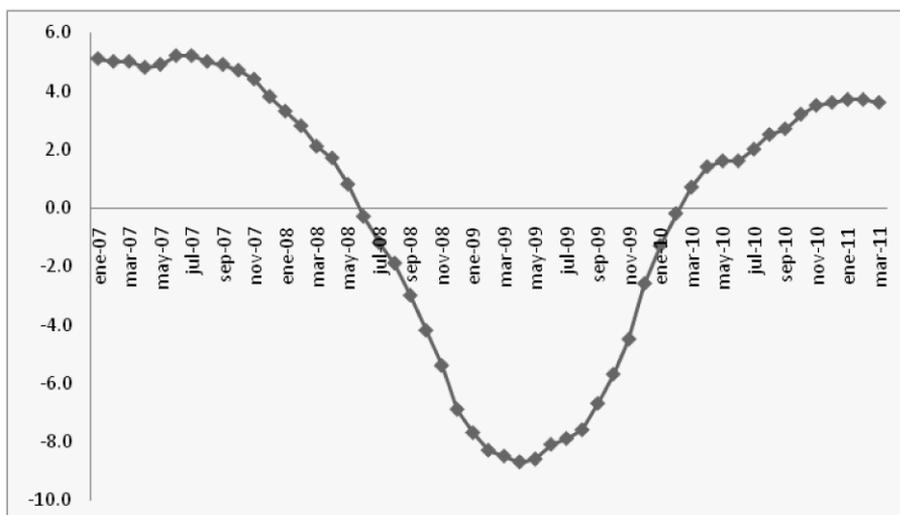
Lamentablemente, el auge que se experimentó el año pasado fue una recuperación por demás insignificante. Si se le ve desde una perspectiva de largo plazo, la tasa de crecimiento promedio en los últimos 5 años (2006-2010) ha sido de apenas 1.5%, lo que se expresa en un dinamismo económico insuficiente para reactivar el aparato productivo y mejorar las condiciones de vida de la mayor parte de los salvadoreños.

No obstante, si bien esta recuperación resulta insuficiente, se debería tener presente que constituye un punto de inflexión con respecto al deterioro económico registrado en 2008 y 2009, cuando la economía mostró una tasa de variación del PIB de 1.3% y -3.1%, respectivamente. En este sentido, el auge económico podría traducirse, si está acompañado de las políticas económicas y sociales acertadas, en un relanzamiento del proceso de acumulación de capital que se traduzca en crecimiento sostenido en el mediano plazo.

Por otra parte, al observar las tendencias económicas más coyunturales, se nota que el mayor dinamismo económico con que cerró 2010 aún se mantiene

a marzo de 2011, cuando el Índice de Volumen de Actividad Económica (IVAE) mostró una tasa variación anual de 3.6%; la misma variación que se registró en diciembre del año pasado (Gráfico 2).

Gráfico 2
Tasa de variación anual del IVAE
(Porcentaje)

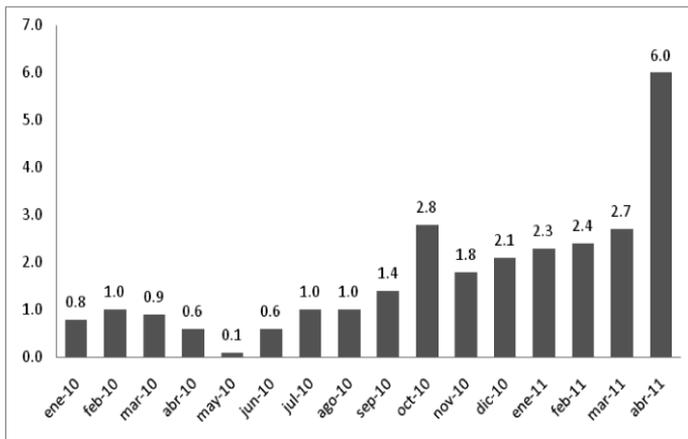


Fuente: BCR.

En la actualidad es importante destacar que si bien este proceso de recuperación parece mantenerse, resulta insuficiente si se desea reactivar la economía en el corto plazo. Para ello, sería necesario que la recuperación mostrara un IVAE creciendo mes a mes a tasas arriba del 5.0%. De esta manera, se podría experimentar más vigor y ciertas mejoras en la economía familiar, siempre y cuando dicha recuperación no estuviera acompañada de una escalada de precios, como sucede actualmente.

En lo referente a la carestía de la vida, los precios han mostrado una tendencia alcista desde el cierre de 2010. Este incremento se debe fundamentalmente a la escalada de precios de los alimentos y el petróleo a nivel internacional. Dado que El Salvador es un país pequeño, sin suficiente producción agrícola para la autosustentabilidad, e importador total de combustibles, este incremento se está traduciendo en una escalada que se parece mucho a la que se experimentó en los primeros meses de 2008, previo al impacto internacional de la crisis en la economía salvadoreña (Gráfico 3)

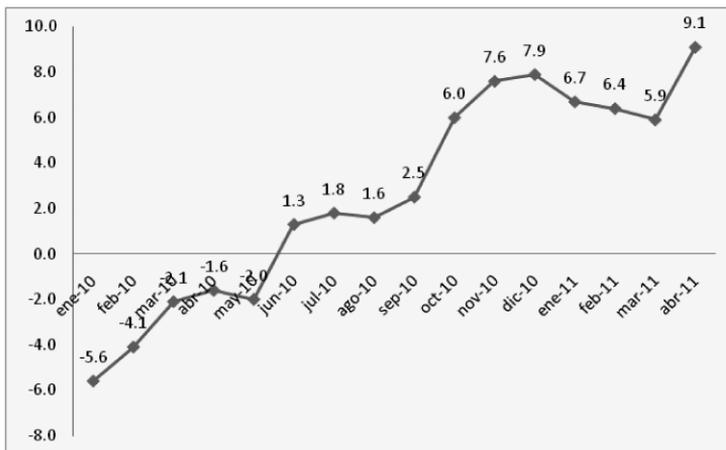
Gráfico 3
Tasa de variación anual del IPC
(Porcentaje)



Fuente: BCR.

Al observar la evolución del Índice de Precios al Consumidor (IPC), se nota que el componente que tiene mayor peso en la determinación de la evolución de la inflación registrada en los primeros meses de 2011 ha sido el de “Alimentos y bebidas no alcohólicas”. En vista de ello, el Estado salvadoreño se ha visto en la necesidad de importar granos básicos para incidir en los precios locales mediante el mayor aumento de la oferta local. No obstante, dicha medida no ha tenido éxito. Además, la medida ha sido criticada por la población porque dichos granos básicos son de una calidad deficiente a la acostumbrada en la dieta de los salvadoreños (Gráfico 4).

Gráfico 4
Tasa de variación del componente Alimentos y Bebidas No Alcohólicas
(Porcentaje)

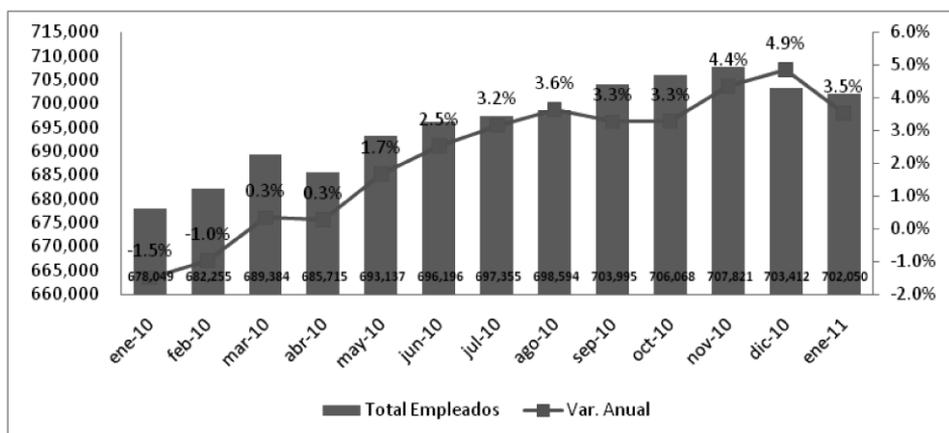


Fuente: BCR.

Finalmente, para cerrar el panorama macroeconómico en lo que concierne al sector real, en 2010 se registró una recuperación en el empleo. Lamentablemente, la mayor parte de dicha recuperación no provino precisamente de un auge económico del sector privado formal, sino más bien de una expansión de las actividades del Estado, que ha crecido debido a la expansión de la política social.

Esto en sí mismo no es malo, siempre y cuando haya suficientes recursos para financiar dicha expansión; pero dada la fragilidad de las finanzas públicas y el lento proceso de recuperación, es probable que a futuro se registre un amplio recorte de empleados del sector público que ahora son financiados con recursos de endeudamiento público que, bajo el criterio de “refuerzo presupuestario”, se destina para el gasto corriente estatal (Gráfico 5).

Gráfico 5
Evolución del empleo público y privado-formal
(No. de empleados y tasa de variación anual)



Fuente: ISSS.

Como se puede ver en el gráfico anterior, de enero a diciembre de 2010, el empleo pasó de 678,049 a 703,412 trabajadores, gracias al proceso de recuperación que mostró la economía el año pasado. No obstante, a enero de 2011, se registró un recorte de empleados que provino únicamente del sector público. Esto viene a dar más fuerza a la idea expuesta anteriormente: que por más que el sector público se expanda a través del número de empleados, estos son puestos inestables si el Estado no cuenta el mediano plazo con recursos suficientes para financiarlos.

Comportamiento del Sector Externo

La economía de El Salvador es una de las que tiene mayor grado de apertura en el Istmo centroamericano, principalmente por la política comercial que se impulsó desde los inicios de la década de los noventa a través del proceso de

apertura comercial que se ha consolidado hasta la actualidad con la firma de los tratados de libre comercio con México y Estados Unidos.

En este sentido, es muy importante tener presente que la economía nacional depende en gran medida de la evolución de la economía de Estados Unidos a través de las remesas y el flujo de las exportaciones e importaciones que determinan el saldo de la balanza comercial.

En 2010, las exportaciones alcanzaron los \$4,472.0 millones, representando un crecimiento anual del 17.8%. Las importaciones, por su parte, arribaron a los \$8,548.4 millones, creciendo también un 17.8%. Como resultado, se tiene un déficit comercial de \$4,076.4 millones, siendo éste 18.0% mayor que el registrado en 2009, cuando hubo una contracción debido a la caída severa de la demanda interna (Cuadro 1).

Cuadro 1

Balanza Comercial
(En US\$ millones)

Concepto	Ene-Dic 2008	Ene-Dic 2009	Ene-Dic 2010	Var. Anual 2009	Var. Anual 2010
Exportaciones (FOB)	4,549.1	3,797.3	4,472.0	-16.5%	17.8%
Tradicional	334.7	319.0	343.2	-4.7%	7.6%
Café*	258.7	230.3	213.2	-11.0%	-7.4%
Algodón	-	-	-	n.a.	n.a.
Azúcar	75.5	88.4	127.7	17.1%	44.5%
Camarón	0.5	0.4	2.4	-20.0%	500.0%
No Tradicional	2,286.0	1,990.9	2,390.9	-12.9%	20.1%
Centroamérica	1,426.7	1,277.0	1,503.7	-10.5%	17.8%
Fuera de Centroamérica	859.3	714.0	887.2	-16.9%	24.3%
Maquila	1,928.3	1,487.4	1,737.9	-22.9%	16.8%
Importaciones (CIF)	9,754.4	7,254.7	8,548.4	-25.6%	17.8%
Centroamérica	1,479.2	1,356.8	1,474.8	-8.3%	8.7%
Fuera de Centroamérica	6,993.5	5,059.0	6,002.1	-27.7%	18.6%
Maquila	1,281.7	839.0	1,071.5	-34.5%	27.7%
Déficit comercial	(5,205.3)	(3,457.4)	(4,076.4)	-33.6%	17.9%

Fuente: elaboración propia con base en datos del BCR.

*Excluye café soluble

n.a.: No aplica

Estos datos ponen de manifiesto un problema estructural: la economía salvadoreña es, a la postre, un importador neto, pues ha perdido en las últimas décadas su capacidad productiva que le permita alcanzar y sostener un superávit comercial. Es más, en época de auge económico, cuando el aparato productivo debería ser capaz de abastecer el mercado local y conquistar el mercado externo, es cuando contrariamente se registra mayor déficit.

Siempre en el ámbito del comercio internacional, en los primeros cuatro meses de 2011, las exportaciones han alcanzado los \$1,824.6 millones, mientras que las importaciones son de \$3,228.2 millones. Durante estos meses, el sector más dinámico ha sido las exportaciones de bienes no tradicionales (\$1,112.7 millones), mientras que las tradicionales han realizado un bajo aporte a las exportaciones totales (\$330.5 millones), aunque es importante destacar que

la ventas de este último componente de la balanza comercial dependen sobre todo de las compras internacionales de café.

En el ámbito de las importaciones, la economía realizó compras en el mercado mundial por el monto de \$8,548.4 millones en 2010. Al desglosar las importaciones por tipo, se tiene que las importaciones más importantes han sido la compra de bienes de consumo (\$2,937.6 millones) y de bienes intermedios (\$3,442.1 millones) en el mercado internacional, pues representan el 34.4% y 40.3% de las importaciones totales, respectivamente (Cuadro 2).

Cuadro 2

Composición económica de las importaciones

(En US\$ millones y porcentaje)

Concepto	Saldo a diciembre2008		Saldo a diciembre2009		Saldo a diciembre2010	
	Monto	Composición	Monto	Composición	Monto	Composición
Bienes de consumo	2,974.1	30.5%	2,602.2	35.9%	2,937.6	34.4%
Bienes intermedios	4,157.3	42.6%	2,801.6	38.6%	3,442.1	40.3%
Bienes de capital	1,341.4	13.8%	1,011.9	13.9%	1,097.2	12.8%
Maquila	1,281.6	13.1%	839.0	11.6%	1,071.5	12.5%
Total	9,754.5	100.0%	7,254.7	100.0%	8,548.4	100.0%

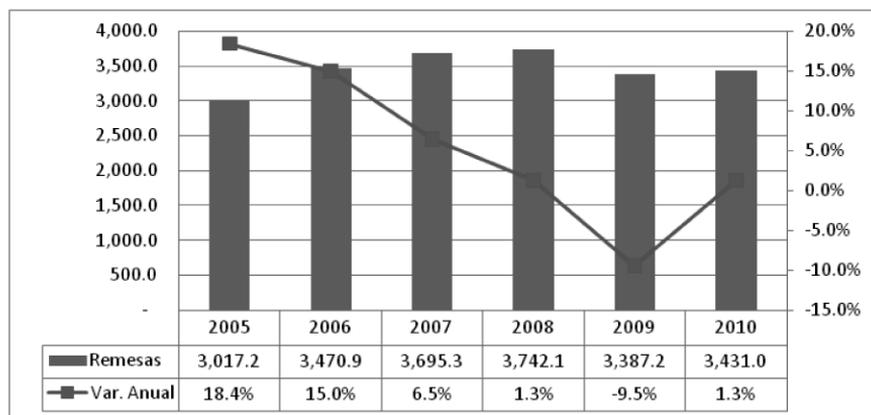
Fuente: Elaboración propia con base en datos del BCR.

La mayor participación de las importaciones de bienes intermedios dan cuenta sobre la leve recuperación económica en 2010, especialmente cuando se le compara con 2009, cuando las importaciones de este tipo representaron alrededor del 38.6% de las importaciones totales.

Al mes de abril de 2011, el acumulado de importaciones muestra esta misma estructura, ya que las importaciones de bienes de consumo (\$1,072 millones) y la de bienes intermedios (\$1,455.0 millones), continúan siendo las que tienen mayor peso en las importaciones totales del país.

Por otra parte, las remesas continúan aportando recursos al funcionamiento de la economía salvadoreña. El año pasado, el flujo de recursos de este tipo creció 1.3%, lo cual implica una recuperación con respecto a 2009, pues en ese momento las remesas cayeron fuertemente debido al gran nivel de desempleo hispano en Estados Unidos. Pero en 2010 hubo señales de recuperación de la economía estadounidense, y eso se tradujo en una mayor entrada de flujos de remesas para los salvadoreños.

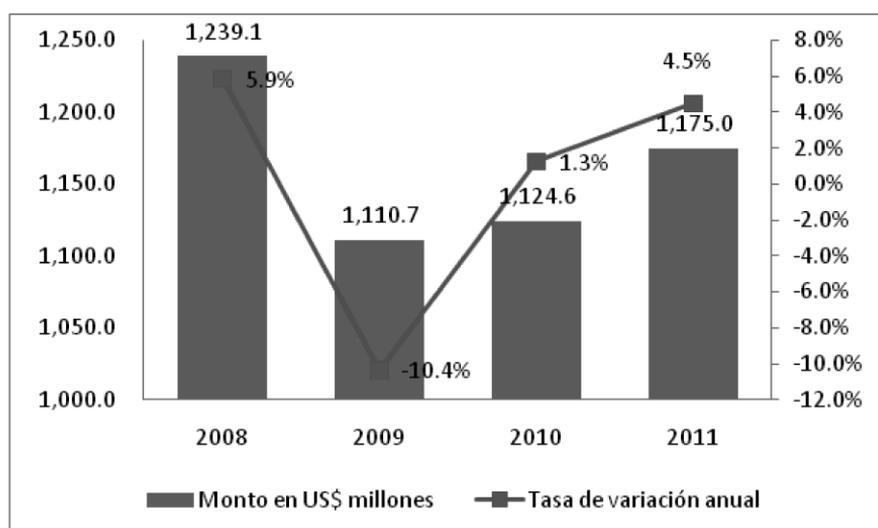
Gráfico 6
Flujo anual de remesas
(US\$ millones y porcentaje)



Fuente: BCR.

Para este nuevo año, el acumulado de remesas a abril de 2011 es \$1,175.0 millones, cantidad muy superior a la registrada en 2009 y 2010, pero que aún no supera el nivel de 2008, época cuando aún no había impactado con toda su fuerza la crisis económica internacional en el mercado laboral estadounidense.

Gráfico 7
Acumulado de remesas entre enero y abril
(US\$ millones y porcentaje)



Fuente: BCR.

La recuperación de este flujo de recursos es de suma importancia, y esto puede entenderse mediante dos vías: por un lado, y desde la perspectiva privada, las remesas son recursos para las familias que financian el gasto local y contribuyen a mantener cierto nivel de demanda, especialmente en aquellas familias de más escasos recursos, donde funcionan como paliativos a la pobreza de ingreso. Desde una perspectiva más amplia y macroeconómica, las remesas son una fuente clave de liquidez en una economía dolarizada. La falta de estos recursos se traduciría en una restricción severa de la demanda interna y externa, acompañada con seguridad de un alza en los tipos de interés. De hecho, la dolarización en El Salvador ha sido una medida de política viable –para algunos sectores más que otros– por el flujo de remesas que entran al país. Su escasez en el futuro o su reducción gradual hacen prácticamente insostenible la dolarización en el mediano y largo plazo.

Comportamiento del Sector Financiero

El sector financiero cumple un papel de suma importancia en la economía, pues “conecta” a las unidades que tienen superávit de préstamo neto con aquellas que tienen necesidades de financiamiento³. Es decir, la institucionalidad financiera de un país es la encargada de captar depósitos del público para posteriormente prestar dichos fondos a agentes económicos que requieren tales recursos para satisfacer sus necesidades de consumo y/o inversión en el corto, mediano y largo plazo.

Entre enero y diciembre de 2010, los depósitos pasaron de \$9,102.8 millones a \$9,511,7 millones; es decir, a diciembre la tasa de variación anual en el saldo total de depósitos aumentó 4.8%, registrando un incremento importante en la liquidez bancaria. Al desglosar este incremento, se nota que la mayor parte de depósitos son fondos pactados a un año plazo (41.7%) y cuentas de ahorro (28.4%).

Para los primeros meses de 2011 esta tendencia se mantiene, pues si bien a abril el saldo de los depósitos totales ha caído levemente a \$9,505.1 millones, la tasa de variación anual a dicho mes sigue siendo alta (2.5%). Como dato interesante, hay que destacar que ha habido una leve recomposición en los pasivos del sistema bancario, ya que los depósitos a un año plazo continúan teniendo el mayor peso (38.7%), y los depósitos en cuenta corriente y ahorro tiene el mismo peso en el saldo total de depósitos en el sistema bancario (29.1%).

Por otra parte, con respecto a los activos es importante destacar que el saldo total de préstamos no muestra señales claras de recuperación. Esto se debe a dos razones: por una menor demanda de crédito debido a la incertidumbre que impera en el ambiente económico, y debido a las dificultades propias que ha puesto la banca privada para la aprobación de préstamos.

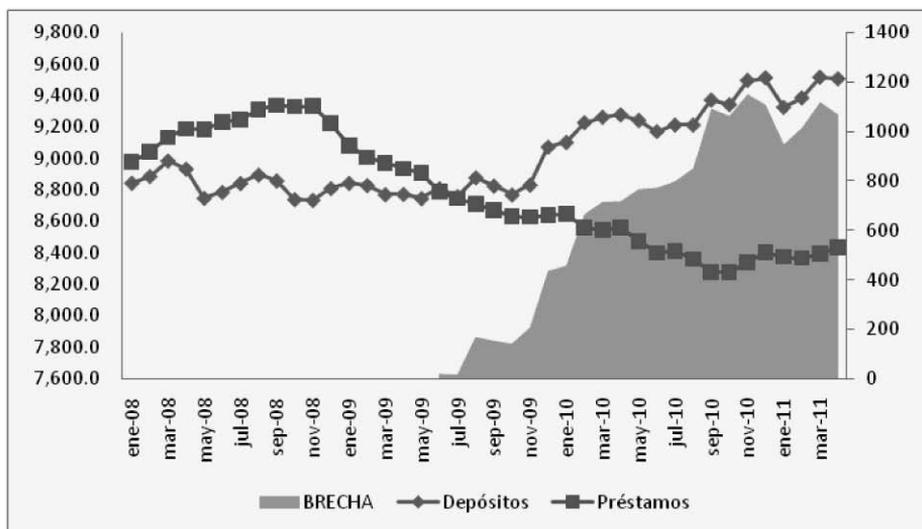
3. Fondo Monetario Internacional. *El sistema de estadísticas de las cuentas macroeconómicas. Panorama general*, Serie de folletos No. 56-S, Departamentos de Estadísticas, Washington 2007, p. 66.

Así, a diciembre de 2010, el saldo total de préstamo alcanzó los \$8,402.2 millones, cifra que representó una caída de 2.7%. Al desglosar, se nota que los ámbitos que muestran un mayor peso en dicho saldo son los préstamos al consumo (28.1%), adquisición de vivienda (25.7%) y comercio (14.5%).

Entre enero y abril de 2011, el saldo de préstamos totales del sistema bancario creció levemente a \$8,435.5 millones. Sin embargo, a pesar de esta recuperación en términos nominales, la tasa de variación anual muestra una contracción de 1.4%, por lo que resulta totalmente insuficiente para expandir considerablemente el crédito, y se traduzca en un fuerte auge de la demanda interna que dinamice la economía salvadoreña.

Para visualizar con mayor claridad esta dinámica del sistema bancario, el Gráfico 7 muestra la evolución del saldo total de préstamos vs el saldo total de depósitos, como también el exceso de liquidez que se ha estado registrando en los últimos dos años.

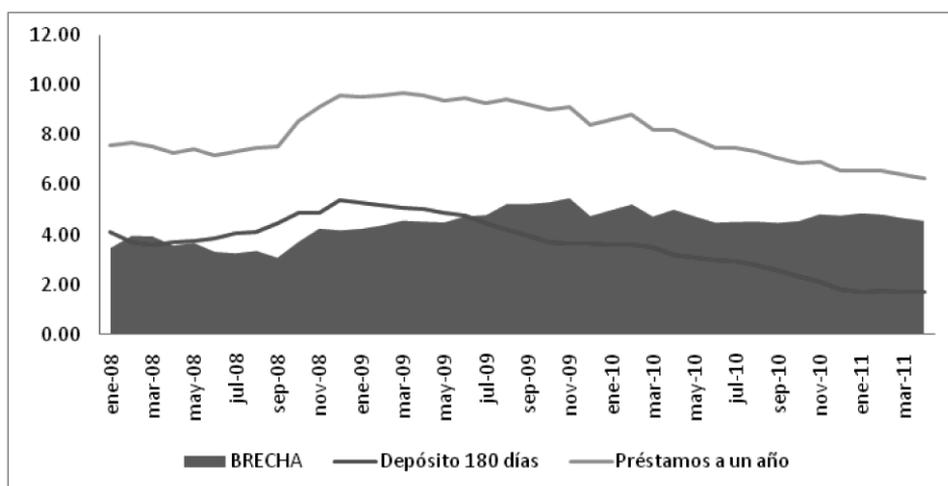
Gráfico 7
Evolución del saldo de depósitos y préstamos bancarios (US\$ millones)



Fuente: SSF.

Como se puede ver en la gráfico anterior, la “brecha” entre depósitos y préstamos es de alrededor de \$1,000 millones a abril de 2011. Este exceso de liquidez bancaria es el que no se logra colocar en préstamos a pesar de que en los últimos meses se ha registrado una caída en las tasas de interés. Esto es una situación de particular importancia, pues indica que los agentes económico no están reaccionando ante el estímulo del mercado bancario y también habla de las delicadas condiciones económicas que atraviesa el país.

Gráfico 8
Tasas de interés del Sistema Bancario



Fuente: BCR.

Con más detalle, a abril de 2011, la tasa de interés por depósitos a 180 días cayó a 1.68, mientras la tasa para préstamos a un año plazo también cayó a 6.26 (Gráfico 8). Esta reducción en ambos tipos de interés ha sido casi en sincronía, lo que se ha traducido en una brecha entre tasas que no varía sustancialmente. A pesar de esta caída en la tasa de interés, el crédito al sector privado no se reactiva, lo que representa un grave entrapamiento a la recuperación económica que el país necesita.

Comportamiento del Sector Fiscal

En el ámbito fiscal ha sucedido una recuperación gradual de los ingresos el Estado debido al mayor dinamismo que mostró la economía durante 2010. No obstante, a pesar de esta recuperación, las necesidades de gasto también han crecido considerablemente en los últimos años, lo que ha presionado a un incremento por demás importante el nivel de endeudamiento del Estado.

En detalle, en 2010, el total de ingresos y donaciones que recibió el Estado a nivel de Sector Público No Financiero (SPNF) fue de \$3,970.1 millones, es decir, \$386.1 millones más que lo que se obtuvo en concepto de ingresos total en 2009, año en que el impacto de la crisis representó una caída abrupta en la actividad económica. Por esa razón se registro en dicho año una menor recaudación en IVA y Renta, impuesto que son los pilares fundamentales de la recaudación tributaria del país.

Por su parte, el gasto público —también a nivel de SPNF—alcanzó en 2010 los \$4,889.8 millones, es decir, \$134.8 millones más que lo registrado en 2009.

Así las cosas, la diferencia entre ingresos y gastos del Estado generó un déficit fiscal de \$919.7 millones, equivalente a 4.3% del PIB (Cuadro 3). Es importante llamar la atención que el déficit fiscal y el déficit comercial constituyen una fuerte salida de recursos financieros que afectan el nivel de liquidez con la que cuenta el país.

Cuadro 3

Resultado del SPNF a diciembre de 2010

(En US\$ millones)

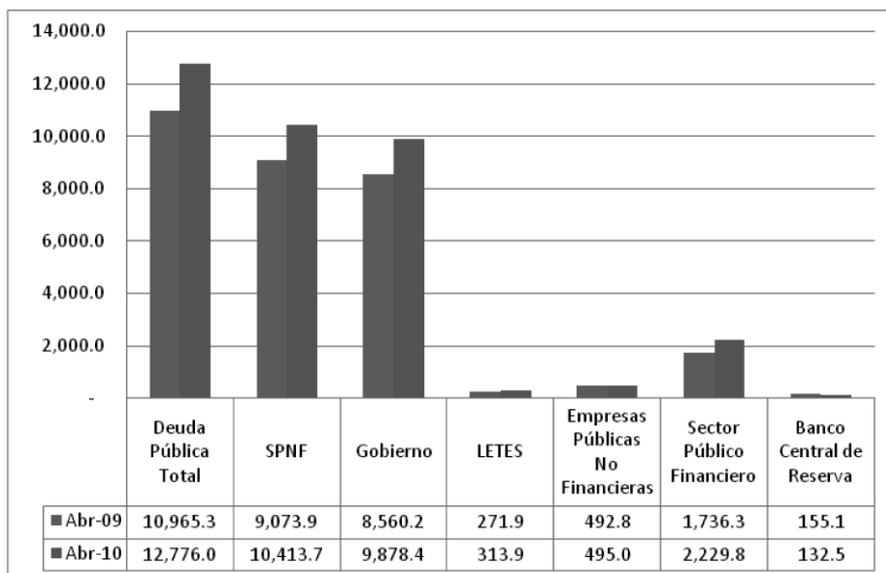
Concepto	Ene-Dic 2008	Ene-Dic 2009	Ene-Dic 2010	Var anual 2009	Var. Anual 2010
1. Ingresos y Donaciones	4,016.3	3,584.0	3,970.1	(432.3)	386.1
1.1 Ingresos Corrientes	3,963.3	3,475.2	3,805.5	(488.1)	330.3
1.1.1 Tributarios (Netos)	2,885.8	2,609.4	2,881.6	(276.4)	272.2
1.1.2 Contribuciones a la Seguridad Social	351.9	354.6	366.3	2.7	11.7
1.1.3 No Tributarios	267.5	218.3	284.7	(49.2)	66.4
1.1.4 Superávit de Operación de Empresas Públicas	173.9	108.2	104.7	(65.7)	(3.5)
1.1.5 Transferencias de Financieras Públicas	284.3	184.6	168.1	(99.7)	(16.5)
1.2 Ingresos de Capital	0.1	0.1	0.2	-	0.1
1.3 Donaciones del Exterior	52.9	108.7	164.4	55.8	55.7
2. Gastos y Concesión Neta de Préstamos	4,699.7	4,755.5	4,889.8	55.8	134.3
2.1 Gastos Corrientes	4,038.6	4,113.3	4,212.7	74.7	99.4
2.1.1 Consumo	2,350.8	2,533.1	2,654.0	182.3	120.9
2.1.2 Intereses	519.6	530.9	508.0	11.3	(22.9)
2.1.3 Transferencias Corrientes*	1,168.2	1,049.3	1,050.7	(118.9)	1.4
2.2 Gastos de Capital	661.7	643.1	677.6	(18.6)	34.5
2.2.1 Inversión Bruta	582.1	581.3	621.0	(0.8)	39.7
2.2.2 Transferencias de Capital	79.7	61.9	56.6	(17.8)	(5.3)
2.3 Concesión Neta de Préstamos	(0.6)	(0.9)	(0.5)	(0.3)	0.4
3 Ahorro Corriente incluye pensiones y fideicomisos	(75.3)	(638.1)	(407.2)	(562.8)	230.9
4 Ahorro Primario (No incluye intereses) incluye pensiones y fideicomisos	444.3	(107.2)	100.8	(551.5)	208.0
5 Resultado Primario incluye pensiones y fideicomisos	(163.8)	(640.6)	(411.7)	(476.8)	228.9
6 Superávit - Déficit - Global incluye pensiones y fideicomisos	(683.4)	(1,171.5)	(919.7)	(488.1)	251.8

Fuente: elaboración propia con base en datos del BCR

* incluye gasto en pensiones

Por otra parte, es de suma importancia llamar la atención sobre el rápido incremento del endeudamiento público. A abril de 2011, la deuda total del Estado es de \$12,776.0 millones, es decir, en tan sólo un año —con respecto a abril de 2010—, la deuda creció en \$1,810.7 millones. Esto implica, sin duda, una mayor carga fiscal en el futuro. De ahí la importancia de una recuperación económica que acompañada de una reforma tributaria consensuada —el llamado pacto fiscal— proporcione al Estado los recursos necesarios para sostener financieramente al país (Gráfico 9).

Gráfico 9
Deuda pública total
(US\$ millones)



Fuente: BCR.

Al desglosar la deuda total del Estado, se nota que el mayor nivel de endeudamiento en la estructura económico-administrativa proviene del Gobierno Central (\$1,318.2 millones). Hay que decir con toda franqueza que gran parte de estos recursos han sido utilizados para abrir nuevas plazas con miras a expandir el gasto social. No obstante, esta tendencia no es sostenible, pues llevaría a un incremento acelerado del déficit fiscal y del endeudamiento público.

A modo de conclusión

La economía salvadoreña aún se encuentra en un proceso de recuperación que está lejos de consolidarse. Para que esto suceda, es necesario que el leve dinamismo económico que se registró en 2010, y que aún se mantiene en los primeros meses de 2011, pueda verse acompañado de políticas económicas y sociales atinadas.

En el ámbito económico, actualmente se elaboran dos propuestas que podrían contribuir a generar mayor crecimiento: la Ley del Sistema Financiero para el Desarrollo —que está siendo estudiada en la Asamblea Legislativa— y la Ley de los Asociados Público Privados —que actualmente se discute y trabaja al interior del Consejo Económico Social (CES)—.

En el campo social, el gobierno está en proceso de expansión de la política social, mediante la construcción de nuevas viviendas, ampliación del programa Comunidades Solidarias y más recursos para la pensión por vejez al adulto mayor. Esto, además, de un mayor gasto de las áreas de Educación y Salud. No obstante, es necesario destacar que esta expansión es insostenible si no se cuenta con más recursos en los próximos años. Esto sólo se puede alcanzar mediante el establecimiento de un Acuerdo Fiscal entre los diferentes sectores de la sociedad, donde se establezcan las apuestas estratégicas que el país se necesita y exista un verdadero compromiso de financiarlas.

Además, no debe olvidarse que un elemento clave para la recuperación de la economía es el ataque efectivo a las condiciones que originan la violencia social. Para ello, al igual que sucede con el gasto social, se necesita una mayor cantidad de recursos, por lo que el mandatario salvadoreño, Mauricio Funes, se ha mostrado interesado en establecer un impuesto a los grandes capitales. Esta medida si bien es interesante, debe estar acompañada de un plan estratégico para atacar la inseguridad, como también con una reorganización administrativa que permita un uso más eficiente de estos recursos. Más dinero acompañado con un gasto ineficiente sólo se puede traducir en políticas públicas fallidas que no se traducen en beneficios concretos a la población.

No obstante el tema de la seguridad es importante, hay que resaltar que para generar mejores condiciones para el crecimiento es más importante el gasto en capital humano que se traduzca en aumentos en la productividad. Por ello, el Estado y las empresas deben ponerse de acuerdo en destinar más recursos para la educación. De nueva cuenta aparece acá el tema del Acuerdo Fiscal: más recursos con gasto más eficiente para atender las necesidades de más elementales de la población: salud, educación, vivienda, entre otras.

La conflictividad de Oscar Arnulfo Romero años 1962-1964. Una aproximación.

René Chanta¹

El presente artículo tiene como finalidad presentar algunas acciones conflictivas realizadas por Oscar Arnulfo Romero entre los años de 1962 y 1964.

Su novedad radica en abrir nuevas perspectivas de análisis sobre la época presbiteral de Romero antes de su investidura episcopal.

The article presents some opposing actions taken by Oscar Arnulfo Romero between 1962 and 1964. The novelty lies in its proposition of new perspectives to analyze Romero before his Episcopal investiture.

Las acciones realizadas por Oscar Romero en la diócesis de San Miguel han sido poco estudiadas desde el ámbito académico a pesar de ser las más largas de su ministerio pastoral. En efecto, las publicaciones sobre este clérigo se centran en su actividad como Arzobispo de San Salvador pasando de largo su accionar en San Miguel o en Santiago de María. En base a ello, el presente artículo quiere ser una aproximación a la conflictividad de las actuaciones de Romero con el gobierno salvadoreño en el período de tiempo comprendido entre 1962 y 1964 cuando era secretario del episcopado migueleño. Las acciones de este prelado fueron tan escandalosas que llegaron hasta la oficina del Ministerio del Interior de esta época obligando a las autoridades gubernamentales a lanzar serias advertencias al obispo de San Miguel, Monseñor Machado y Escobar. A pesar de que este trabajo es una aproximación al tema, su novedad radica en abrir nuevas perspectivas de análisis sobre la figura de Oscar Arnulfo Romero.

¿Cuál Patria? ¿La que sirven nuestros gobiernos no para mejorarla sino para enriquecerse?

(Presbítero Oscar Romero, septiembre de 1962)

Monseñor Romero es una de las principales figuras eclesiales salvadoreñas de los últimos tiempos. Su tenaz defensa de los sectores más marginados del país lo ha convertido en un modelo para muchos cristianos y promotores de los derechos humanos en el mundo entero. Sin embargo, desde el ámbito académico hay una deficiencia a la hora de acercarnos a Romero. Esta deficiencia consiste en que la mayoría de estudios sobre este clérigo se centran en su actividad como Arzobispo de San Salvador, es decir, desde 1977 hasta 1980, año en que

1. Profesor de Pensamiento Social Cristiano en la Universidad Don Bosco

fue brutalmente asesinado mientras celebraba misa en la capilla del Hospital Divina Providencia. De hecho, es muy conocida toda su producción pastoral y homilética en sus tres años al frente de la Iglesia de la capital salvadoreña². Sin embargo, en las publicaciones sobre Romero, pasa casi inadvertida su actividad ministerial que realizó en la diócesis de San Miguel.

Yo considero que la falta de investigación sobre la vida de Monseñor Romero antes de ser Arzobispo de San Salvador puede deberse a que de acuerdo a referencias publicadas, Romero era un clérigo conservador y aliado con las altas esferas del país hasta que determinados acontecimientos lo llevaron a cambiar su postura y volcarse en favor de las clases más desfavorecidas³. Esto ha hecho que se llegue a ver dos personas totalmente distintas: el clérigo tradicional y ultraconservador que huía hablar de los temas sociales del país y el Arzobispo comprometido y defensor de los pobres. Sin embargo, como se verá más adelante, ya en su etapa como sacerdote se puede vislumbrar la denuncia profética en Oscar Romero.

No hay duda, que el compromiso social mostrado por Romero en sus años al frente de la Iglesia capitalina junto a sus frecuentes denuncias contra los grupos poderosos, le acarrearón serios conflictos que desembocaron en su trágica muerte el 24 de marzo de 1980. No obstante, dos décadas antes, este clérigo ya había dado de qué hablar en los altos mandos del gobierno salvadoreño, acusándolo de político. En base a esto, el objetivo de este escrito es dar cuenta de algunas acciones realizadas por Oscar Romero cuando era Secretario Episcopal de la diócesis de San Miguel. Dicho accionar le costó serias advertencias al obispado migueleño de esa época. Por otra parte, es de tener en cuenta que el período de tiempo que abarca la actividad apostólica de Romero en San Miguel es muy extensa y estudiarla toda sería objeto de una investigación más amplia y profunda. De ahí que este trabajo no tiene pretensiones de exhaustividad al respecto. Más bien, me centraré en el período de tiempo comprendido entre 1962 y 1964.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, este trabajo constará de dos partes bien diferenciadas. En un primer momento se presentará brevemente un resumen de la vida de Romero en la diócesis migueleña. Posteriormente, se procederá a mostrar algunos hechos en donde este clérigo denunció la injusticia y el conflicto que tuvo con el Ministro del Interior.

2. Entre las múltiples publicaciones sobre Monseñor Romero se pueden mencionar: Sobrino Jon, *Monseñor Romero*, UCA Editores, 1990; Thomas Greenan, *El pensamiento teológico-pastoral en las Homilias de Mons. Romero*, Publicaciones del Arzobispado de San Salvador, 1998; Jesus Delgado, *Oscar A. Romero, Biografía*, UCA editores, 1990; Martin Maier, *Monseñor Romero maestro de espiritualidad*, UCA editores, 2005, Miguel Cavada Diez, *Predicación y profecía, Análisis de las homilias de Monseñor Romero*, (Tesis Maestría en teología, 1993); Ignacio Ellacuría, "Monseñor Romero, enviado de Dios para salvar a su pueblo", *Revista Latinoamericana de Teología*, pp. 5-10; JR. Brockman, *La palabra de queda. Vida de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*, San Salvador, 1987; Yves Carrier, *Le Discours homilétique de Mgr. Osar A. Romero, Les exigences historiques du Salut-liberation*, L' Hammartan, 2003. También hay mucha producción audiovisual sobre Monseñor Romero que puede consultarse. Véase: *Monseñor Romero*, Audiovisuales (San Salvador, UCA, 2003); *Monseñor Romero, 1980*, (San Salvador, Fundación Monseñor Romero, Audiovisuales UCA, 2001); *Resucitaré en mi pueblo*, (San Salvador, Audiovisuales UCA, 2005), Héctor Grenni, *Monseñor Romero: un mártir latinoamericano*, Editorial Ciudad Nueva, 2006

3. Cfr. Diez, A. y Macho; *Mons. Romero. (1975-1976). En Santiago María me topé con la miseria*, Ediciones del Arzobispado San Salvador, 1994.

La actividad de Romero en San Miguel no ha recibido un tratamiento adecuado desde el ámbito académico. Es por eso que este trabajo quiere ser fuente de futuras discusiones y abrir nuevos caminos investigativos en torno a una de las figuras más importantes de la Iglesia salvadoreña en el siglo XX.

Romero un sacerdote muy popular en San Miguel.

Como es sabido, Oscar Arnulfo Romero nació el 15 de agosto de 1917 en Ciudad Barrios, territorio localizado en las cercanías de la ciudad de San Miguel. Según sus biógrafos, ingresó al Seminario menor a la corta edad de trece años. Sus estudios teológicos los realizó en Roma y en esta ciudad recibe su ordenación sacerdotal en 1942.

Fue finalmente el 4 de enero de 1944 cuando Romero pisó su ciudad natal. Luego de un tiempo de reposo y descanso, Romero ejerció sus labores pastorales durante un poco más de veinte años en la diócesis migueleña. La primera parroquia a la que fue destinado fue Anamorós⁴. De acuerdo a varios textos, Romero fue un sacerdote muy trabajador y piadoso. Nos dice un escrito: “Trabajó mucho en promover la construcción de la Catedral de San Miguel y la devoción a la Virgen de la Paz. El Padre Romero, se hizo muy conocido y querido en San Miguel. Sus predicaciones eran muy escuchadas⁵”.

El P. Jesús Delgado en su obra *Monseñor Romero, biografía*, nos explica que Romero realizó muchas tareas en su diócesis y muy pronto el Obispo Machado y Escobar lo llamó para que fuera su secretario. A pesar de ser un clérigo muy trabajador y muy amado entre los laicos, Romero tenía frecuentes tensiones con los sacerdotes de su diócesis. Sin embargo, un dato muy importante a recatar es que este sacerdote siempre tuvo facilidad de palabra y era un amante de las predicaciones. Nos dice Delgado:

La popularidad del padre Romero entre los laicos era evidente y contrastaba con sus tensiones con los demás sacerdotes; tal popularidad se debía a que tenía una facilidad sorprendente para predicar y un verbo caluroso y emotivo que llegaba fácilmente al corazón de sus fieles [...] Era tan grande el amor que el padre Romero tenía a la pastoral de la palabra de Dios predicada, que a veces parecía demasiado exclusivista en el uso de la misma durante las celebraciones litúrgicas⁶.

A la vez, conviene mencionar que Romero se enroló también con la palabra escrita a través de los medios de comunicación. Así, él fue director del rotativo semanal católico *Chaparrastique* desde 1961 hasta 1967 año en que se trasladó a San Salvador al ser elegido como Secretario de la Conferencia Episcopal de El Salvador. A la vez dirigió una publicación pequeña llamada *La Reina*, cuyo

4. Jesús Delgado, op cit. p.27.

5. *Monseñor Romero, Su vida, su testimonio y su palabra*, Equipo Maíz, año 2000, p. 7.

6. Delgado, op cit.p.33

objetivo era hablar especialmente sobre temas marianos y fomentar la devoción a la patrona de San Miguel, la Virgen de la Paz.

Romero: su denuncia a la injusticia social.

Como ya se ha señalado líneas atrás, en San Miguel se editaba el periódico *Chaparrastique*. Se podría decir que este rotativo era la voz oficial del catolicismo migueleño. De acuerdo a Ítalo López Vallecillos, este rotativo se fundó el 4 de noviembre de 1915 bajo la dirección del presbítero Dr. Vicente de Jesús Gómez. *Chaparrastique* se publicaba semanalmente y aparecía al público el día sábado. Entre sus directores figuraron personajes como: Vicente de Jesús Gómez, Salvador García, Daniel Ventura, Víctor Basilio Plantier y el padre Oscar Romero⁷. Una publicación de este semanario el día de sus bodas de oro (Noviembre 1965), afirma que el licenciado y presbítero Oscar Romero asumió la dirección de este rotativo el día 20 de mayo de 1961⁸. Por tanto, al inicio de la década de los sesentas, este periódico ya llevaba más de cuarenta años de estar circulando por tierras orientales. Conviene decir que en este semanario católico se encuentra un arsenal muy importante para explorar el pensamiento de Romero en esta época. Ahí figuran muchos editoriales en donde este cura migueleño escribió sobre teología, liturgia, el Concilio Vaticano II, entre otras temáticas. También dedica unas páginas a criticar grupos que a su juicio eran peligrosos para el catolicismo del momento, entre ellos los comunistas y los masones.

No obstante, llama poderosamente la atención que también se encuentran editoriales firmados por Oscar Romero en donde denuncia la injusticia social. Por poner un ejemplo que ilustre lo anterior, el día 7 de septiembre salió el editorial titulado “¿Cuál patria...? Ahí Romero hace alusión a los desfiles y a la cercanía de las fiestas cívicas que están por celebrarse. A la vez denuncia la riqueza mal distribuida y a los malos gobernantes del país. Citaré a continuación una parte de ese editorial:

¿Cual Patria? ¿La que sirven nuestros gobiernos no para mejorarla sino para enriquecerse? ¿La de esa historia cochina de liberalismo y masonería cuyos propósitos son embrutecer el pueblo para maniobrarlo a su capricho? ¿La de las riquezas pésimamente distribuidas en que una “brutal” desigualdad social hace sentirse arrimados y extraños a la inmensa mayoría de los nacidos en su propio suelo? ¿La de los profesionales y obreros y padres de familia, etc. Sin pizca de sentido de responsabilidad?⁹

7. Ítalo López Vallecillos, *Periodismo en El Salvador, bosquejo histórico-documental precedido de apuntes sobre la prensa colonial hispanoamericana*, San Salvador, UCA editores, 1987, pp.294-295.

8. Cfr. “Han pasado cincuenta años”, en *Chaparrastique*, 20 de noviembre de 1965, p.2.

9. Oscar Romero, “¿Cuál Patria?”, *Chaparrastique*, 7 septiembre de 1962, p.1 La gran mayoría de ediciones que se citarán de este semanario católico se consultaron en el Archivo Histórico del Arzobispado de San Salvador. Este texto de septiembre no se halló en dicho Archivo pero está disponible en la página web de la Oficina de Canonización de Oscar Romero. Se puede acceder a este artículo en: <http://www.romeroes.com/monsenor-romero-su-pensamiento/prensa-escrita/semanario-chaparrastique?start=150> (Fecha de acceso: 10 de septiembre de 2010).

Como podemos observar, en este texto, el director de *Chaparrastique* acusa duramente a los dirigentes del país aunque también señala a los padres de familia y los profesionales irresponsables. Personalmente, yo considero que este texto es fundamental en el pensamiento de Romero ya que está hablando de temas sociales y denunciando la injusticia social en 1962 cuando todavía no habían salido a la luz pública los documentos del Concilio Vaticano II ni se había celebrado la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín. Además, está criticando duramente el concepto de “Patria” que era muy usado en ambientes militares. En el fondo lo que este sacerdote está diciendo es que además de celebrar el día de la Patria tal y como se hace en el mes cívico, hay que analizar profundamente la situación social y económica en que ella se encuentra.

Si se siguen revisando los diversos editoriales que redactó este sacerdote, se puede descubrir que aunque a veces escribía sobre temas litúrgicos o pastorales, su pluma no dudaba en criticar a las autoridades gubernamentales cuando le parecía que habían actuado mal. Incluso, hay evidencias de que Romero habló ampliamente sobre los eventos electorales que se celebraban en el país. Nos dice un texto aparecido en el contexto de las elecciones legislativas y de alcaldes del año de 1964:

Aquí podemos señalar debilidades muy graves en estos meses de agitación política: se ha difamado sin miramientos, hemos visto casos sorprendentes de cambios de opinión política, se cambia de partido como se cambia de camisa... por conveniencia no por convicción, se han traicionado amistades que se creían irrompibles, se ha sorprendido al supremo gobierno con denuncias falsas de personas honorables, desde la radio se ha jugado con la opinión por fuerza del mal hábito de ciertos locutores a quienes lo que interesa es el dinero y no la opinión (qué piltrafa han hecho su propio criterio ciertos pigmeos de hombres!), etc. La política es una pasión creada por Dios para facilitar y enardecer a los hombres en el servicio de la Patria. Pero como todas las pasiones es una espada de doble filo; si no se esgrime en servicio del pueblo, destroza honores comenzando por el propio del que la maneja¹⁰.

En esta cita, Romero habla de las elecciones en San Miguel y señala claramente que no se han realizado limpiamente ya que se ha difamado y se han traicionado amistades. Enfatiza que la política se ha hecho para que los seres humanos sirvan a la patria. Como puede notarse, el padre Romero estaba atento a las situaciones que ocurrían en El Salvador en los años sesentas y particularmente a lo que pasaba en San Miguel. Un evento electoral no era un suceso desapercibido por este clérigo y no dudó en denunciar y señalar lo que él consideraba que estaba mal. Unos días más tarde cuando finalizó el evento electoral, en un editorial escribía lo siguiente:

10. Romero, “Civismo y política”, en *Chaparrastique* 21 de febrero de 1964, p.1.

Y en cuanto a San Miguel, saludamos a las electas autoridades edilicias. Y en nombre de todo un pueblo auténticamente católico, auguramos que el nuevo alcalde, a pesar de estar excomulgado de nuestra fe por ser masón contumaz, sabrá mostrar su hombría en no dejarse manejar por las tenebrosas consignas de la logia anticacrista, sino que comprenderá que gobernar es servir a los auténticos sentimientos del pueblo gobernado¹¹.

En este escrito aparecido en marzo, justamente una semana después de las elecciones legislativas y municipales de 1964, se puede observar el fuerte contenido antimasonico del texto ya que Romero le achaca al nuevo jefe municipal de San Miguel que está excomulgado por ser miembro de esa institución mundial. Sin embargo, también le desea mucho éxito en su nueva tarea y lo felicita enfatizándole al final que espera que el nuevo alcalde sea un servidor del pueblo. Como podemos ver, nuevamente sale a relucir la concepción de política del padre Romero la cual consiste en que esta debe ser un instrumento al servicio del pueblo.

Romero y el artículo 56 de la ley electoral.

Antes de entrar de lleno a exponer el conflicto de Romero con las autoridades gubernamentales conviene acercarnos un poco al contexto salvadoreño de esta época. Así, en este tiempo, El Salvador estaba viviendo momentos muy difíciles a nivel político ya que un golpe de Estado había puesto fin al gobierno de José María Lemus¹². Se formó una Junta de Gobierno que prometió elecciones libres pero estas se vieron truncadas ya que un nuevo alzamiento armado dirigido por militares la disolvió. A la vez, a inicios de la década de los sesentas, El Salvador vio nacer dos nuevos institutos políticos: El Partido Demócrata Cristiano (PDC)¹³ y El Partido de Conciliación Nacional (PCN)¹⁴.

Ante la inestabilidad política que vivía el país, se tuvo que formar un Directorio Militar que finalmente celebró elecciones en 1962 presentándose a estas como candidato único Julio Adalberto Rivera¹⁵ del Partido de Conciliación Nacional.

11. Romero "Después de las elecciones", en *Chaparrastique* 13 de marzo de 1964, p. 1.

12. José María Lemus llegó a la presidencia en 1956 al ser impuesta su candidatura por el Coronel Osorio luego de fuertes forcejeos en el Partido Revolucionario de Unificación Democrática (PRUD) Véase: Rodolfo Cardenal, *Manual de Historia de Centroamérica*, UCA editores, p. 389.

13. De acuerdo a las referencias, el Partido Demócrata Cristiano de El Salvador nació el 25 de noviembre de 1960 firmando el acta de inauguración en el colegio Panamericano "Francisco Gavidia". Véase: http://www.pdcelsalvador.com/index.php?option=com_content&view=article&id=57&Itemid=72 (Fecha de acceso: 30 de septiembre de 2010). Cabe mencionar que la democracia cristiana era un gran protagonista político a nivel mundial tanto en Europa como en Suramérica.

14. El Partido de Conciliación Nacional se constituyó el 30 de septiembre de 1961, es decir, un año después de haberse fundado el PDC. Véase: <http://www.asamblea.gob.sv/GruposParlamentarios/PCN.aspx> (Fecha de acceso: 30 de septiembre de 2010). Una fuente afirma que al inicio Julio Adalberto Rivera quería elegirse presidente como candidato del PDC pero estos se opusieron a toda alianza con los militares. Ante este suceso se produjo una división en el PDC y varios de sus miembros fueron participaron en la creación del PCN. Véase: http://es.wikipedia.org/wiki/Partido_de_Conciliaci%C3%B3n_Nacional (Fecha de acceso: 30 de septiembre de 2010).

15. Julio Adalberto Rivera era un teniente coronel que perteneció al directorio cívico militar de 1961 luego del golpe de Estado a José María Lemus. Ganó las elecciones presidenciales de 1962 al presentarse como candidato único. Véase Rodolfo Cardenal, *Manual de Historia de Centroamérica*, San Salvador, UCA editores, 1996, pp. 390-391.

Inició su mandato el 1 de julio de 1962. Por tanto, en esta época, El Salvador estaba siendo gobernado por militares

Dos años más tarde, en marzo de 1964 se celebrarían nuevamente elecciones solo que en esta ocasión se elegirían los diputados y alcaldes del país. En este contexto, una carta proveniente del Ministro del Interior, Coronel Fidel Sánchez Hernández¹⁶ fechada el 18 de febrero de 1964 hace una advertencia a Monseñor Machado y Escobar, Obispo de San Miguel, sobre una actuación del secretario episcopal Padre Oscar Romero. Reproduzco íntegramente el texto:

Para su estimable conocimiento y lo que tenga a bien disponer sobre el particular, comunico a usted que este Ministerio tiene informes de que el Padre Oscar A. Romero, en contravención a las disposiciones expresadas del Art.56 de la Ley electoral, está tomando parte activa en la política partidista pues con frecuencia se le ha visto participar en reuniones y otros actos efectuados con fines proselitistas.

Aprovecho la oportunidad para renovar a usted las demostraciones de mi respetuosa consideración y aprecio¹⁷.

La ley electoral a la cual hace alusión el escrito anterior, fue promulgada en el decreto número 292 del día 12 de septiembre de 1961. De acuerdo a esa legislación, estaba prohibido a los clérigos realizar propaganda política de cualquier tipo. Dice el artículo 56 de la ley electoral: “No se podrá hacer en ninguna forma propaganda política por clérigos o seglares, invocando motivos religiosos o valiéndose de las creencias religiosas del pueblo”.¹⁸

Muy relacionado con lo anterior, ese mismo artículo también prohibía realizar críticas a las leyes y a los funcionarios públicos en los ambientes religiosos. Nos dice este mismo artículo 56 : “En los templos, con ocasión de actos de culto propaganda religiosa, tampoco se podrá hacer crítica de las leyes del Estado, de su gobierno o de los funcionarios públicos en particular”.¹⁹

Por otra parte, hay que mencionar que estas acusaciones contra Romero eran bastante graves ya que la misma Constitución de la República de esta época respaldaba lo dicho por el artículo 56 de la citada ley electoral. El artículo 157 de la Constitución salvadoreña afirma que: “No se podrá hacer en ninguna forma propaganda política por clérigos o seglares, invocando motivos religiosos o valiéndose de las creencias religiosas del pueblo²⁰”. Como se recordará,

16. El coronel Fidel Sánchez Hernández era un político y militar salvadoreño que fue sucesor de Julio Adalberto Rivera en la presidencia de la República en el año de 1967. Concluyó su mandato en 1972. Antes, se había desempeñado como Ministro del Interior en el gobierno de Julio Adalberto Rivera. Cfr. Rodolfo Cardenal, *Manual de historia de Centroamérica*, p. 393

17. Texto encontrado en el Archivo General de la Nación (AGN) en la sección *Asuntos del Clero*, año 1964.

18. : Ley electoral, (San Salvador, Casa Presidencial, 1961), Artículo 56.

19. Ibid.

20. Constitución de la República de El Salvador 1962, artículo 157. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12271650831256051876213/p0000001.htm> (Fecha de acceso: 13 de octubre de 2010)

Romero había hablado ampliamente sobre las elecciones de 1964 en los editoriales de Chaparrastique. Había denunciado que en la campaña electoral se había difamado y calumniado. En este sentido, las acusaciones vertidas por el Ministro del Interior, se realizan cuando faltaba un mes para que concluyera el evento electoral, es decir, cuando todavía los partidos políticos estaban en campaña.

El Obispo Machado y Escobar se encontraba en una visita pastoral en la zona de Morazán cuando a su despacho llegó la carta acusatoria contra su secretario episcopal. Una vez que el obispo leyó el escrito proveniente del ministerio del interior, se apresuró a contestarle al coronel Sánchez Hernández el día 13 de febrero. Reproduzco a continuación una parte de ese escrito:

Al respecto siento tener que expresar mi desacuerdo con tales aseveraciones acerca de nuestro estimado Secretario Episcopal Pbro. Oscar A:Romero, cuyo modo de pensar y actuar me son bien conocidos. Siento mucho también que las altas esferas de nuestro Gobierno sean sorprendidas por informaciones falsas que dañan a nuestro clero. Y en cumplimiento de mi ministerio episcopal de defender el prestigio de un sacerdote tan conocido de esta ciudad, exijo a ese Ministerio las pruebas de sus afirmaciones contra el Padre Romero.

En espera de las cuales, me es honroso suscribirme su atto.s.s²¹.

Como puede verse, en el texto anterior, el Obispo de San Miguel hace una defensa total a su secretario llegando incluso a exigir pruebas concretas a Sánchez Hernández. El Ministro del Interior no que quedará quieto ante esta provocación ya que le reprochará a Monseñor Machado y Escobar que él no tiene ninguna facultad de exigir pruebas al Ministerio del Interior. El día 19 de febrero Sánchez Hernández responde lo siguiente:

Atentamente me permito hacer referencia a su apreciable carta del 13 de este mes, para expresarle en primer lugar, que tengo la impresión de que usted leyó muy de prisa mi oficio N° 2847, del 29 de enero último, y por tal motivo indudablemente no se enteró de que en él no hay afirmaciones contra procedimientos del Presbítero Oscar A. Romero, sino que se trata de informaciones obtenidas mediante servicios especiales de esta Secretaría y personas particulares.

En cuanto a las pruebas que exige en su carta sobre dichos procedimientos, me permito recordarle muy respetuosamente que ese Obispado no tiene ninguna autoridad para exigir las al Ministerio de Estado como es este Despacho; sin embargo -principalmente para salvaguardar el buen nombre de las dependencias del Estado y por el aprecio y consideración muy particular que su Señoría Ilustrísima me merece, pongo a su disposición en esta Secretaría las pruebas que reclama²².

21. Archivo general de la nación, Asuntos del clero, 1964.

22. Archivo general de la nación, Asuntos del Clero, 1964.

Como ha podido verse, el ministro Sánchez Hernández muy diplomáticamente le responde al obispo migueleño. Sin embargo, también lo pone en su lugar al enfatizarle que una autoridad eclesial no puede exigirle pruebas al ministerio que él dirige. Sin embargo, ante este suceso, *Chaparrastique* rápidamente salió en defensa de su director. Así en la edición del día 29 de febrero de este mismo año se redactó un artículo en donde se publicaban las cartas enviadas por Sánchez Hernández y a continuación presentan un resumen del punto de vista de Romero en torno a esta controversial polémica. Nos dice este texto:

Por su parte el presbítero Romero ha hecho públicas aclaraciones de que es cierto que ha hablado de política, pero en cumplimiento del deber de la Iglesia de orientar la conciencia del pueblo acerca de sus deberes de ejercer su acción política conforme a su conciencia y no por momentáneas conveniencias demagógicas. También declaró que en cumplimiento de su deber sacerdotal ha recordado los graves peligros de la masonería y su incompatibilidad con la conciencia católica²³

En esta cita puede verse que Romero acepta que si ha hablado de política, de manera que el ministro Sánchez Hernández no estaba haciendo aseveraciones infundadas. Sin embargo, enfatiza que lo hizo por cumplir con el deber de la Iglesia de orientar al pueblo acerca de sus deberes cívicos. Contextualizando un poco lo anterior, hay que decir que en el año de 1964 se celebraron elecciones legislativas y municipales en territorio salvadoreño. En las legislativas, el Partido de Conciliación Nacional (PCN) fue el gran ganador con el 58 por ciento de los sufragios. Así, logró hacerse con 34 escaños frente a 14 de su más cercano rival, el Partido Demócrata Cristiano (PDC)²⁴. En el caso de San Miguel en las elecciones municipales resultó ganador Luis Neftalí Cardoza²⁵, personaje que pertenecía al Partido de Conciliación Nacional al cual Romero lo acusó de ser miembro de la masonería.

Fue precisamente en esta época cuando Romero fue acusado por el Ministro del Interior de estar tomando parte activa en la política partidista. Probablemente, Romero no quería que ganara Luis Neftalí Cardoza la alcaldía migueleña por ser masón. Recordemos que en este tiempo, la Iglesia Católica condenaba a esta institución mundial y excomulgaba a los que pertenecían a las logias masónicas²⁶.

23. "Acusado de político" en *Chaparrastique* 29 de febrero de 1964, p.1.

24. <http://pdba.georgetown.edu/Elecdata/EISal/saleg64.html> (Fecha de acceso: 4 de septiembre de 2010)

25. Resultó ganador de estas elecciones para alcalde de San Miguel, Luis Neftalí Cardoza. Terminó su periodo en 1965. Al respecto véase

<http://www.conetur.com/articulo.php?id=629&PHPSESSID=9a90f15020efe72739070e799460088c> (Fecha de acceso: 27 de julio de 2010). Pertenecía al Partido de Conciliación Nacional (PCN). Véase también: "Muchas obras proyecta el alcalde electo de San Miguel", en *La Prensa Gráfica*, 19 de marzo de 1964, p.2.

26. El canon 2335 del Código de Derecho Canónico de 11917 excomulgaba a los miembros de las logias masónicas. Sin embargo, desde 1718 se pueden encontrar documentos pontificios que condenan a esta sociedad. Un ejemplo de esto es la Bula *In Eminentí de Clemente XII*. Por otra parte, ya desde mediados del siglo XIX se pueden rastrear condenas de la Iglesia salvadoreña a los masones. En tiempos de Romero, el arzobispo de San Salvador Luis Chavez y González continuamente atacaba a la masonería en sus cartas pastorales. Véase: Cartas pastorales número 15 de Luis Chavez y González, en Archivo Histórico del Arzobispado de San Salvador.

Reflexiones finales.

Como es sabido, la década de los sesentas fue un tiempo de muchos cambios. A nivel eclesial, se estaba celebrando el Concilio Vaticano II que fue fundamental en muchas reformas de la Iglesia contemporánea. Por otro lado, a nivel nacional como ya se ha dicho líneas atrás, hubieron hechos que presagiaban un cambio. Sin duda un suceso relevante es que se habían fundado dos nuevos partidos políticos (PCN y PDC) en un momento en que el país estaba pasando una etapa de transición con la presidencia del Teniente Julio Adalberto Rivera.

En este sentido, contrario a las creencias, Romero no cerró las puertas a estos vientos de cambio que se estaban dando. Más bien, respondió creativamente a la realidad que le tocó vivir e incluso cuando no le parecía algo, no dudaba en señalarlo y denunciarlo. De esa manera, no es tan cierto que Romero era un clérigo conservador que huía hablar de los temas políticos y sociales del país.

En la misma línea, con los datos presentados aquí, se desmonta la creencia de que Romero no se metía en política antes de su etapa de Arzobispo de San Salvador. Ya desde la década de los sesentas comenzó a denunciar esporádicamente la injusticia social desde sus editoriales en el semanario *Chaparrastique*. También el conflicto que tuvo con el Ministro del Interior, permite deducir que sin duda, Romero no estaba vinculado con la cúpula militar del momento. Todo, esto permite ir perfilando de manera distinta la figura de Oscar Arnulfo Romero. Como hipótesis de trabajo para futuras investigaciones, yo considero que aunque es evidente que las opciones de Romero a favor de los grupos pobres y oprimidos se radicalizaron en su etapa como Arzobispo, no obstante, ya en sus etapas previas (San Miguel y Santiago de María) se iba vislumbrando su sensibilidad hacia los temas sociales.

Bibliografía

Sobrino Jon, *Monseñor Romero*, UCA Editores, 1990.

Thomas Greenan, *El pensamiento teológico-pastoral en las Homilias de Mons. Romero*, Publicaciones del Arzobispado de San Salvador, 1998.

Jesus Delgado, Oscar A. *Romero, Biografía*, UCA editores, 1990.

Martin Maier, *Monseñor Romero maestro de espiritualidad*, UCA editores, 2005.

Miguel Cavada Diez, *Predicación y profecía, Análisis de las homilias de Monseñor Romero*, (Tesis Maestría en teología, 1993).

Ignacio Ellacuría, "Monseñor Romero, enviado de Dios para salvar a su pueblo",
Revista
Latinoamericana de Teología, pp. 5-10.

JR. Brockman, *La palabra de queda. Vida de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*, San Salvador, 1987.

Yves Carrier, *Le Discours homilétique de Mgr. Osar A. Romero, Les exigences historiques du Salut-liberation*, L´Hammartan, 2003.

Bicentenarios, pueblo y representatividad

Héctor Grenni¹

El autor describe las revueltas hispanoamericanas desde la perspectiva del movimiento del 5 de noviembre de 1811 en San Salvador. Partiendo de fuentes primarias, se analizan la participación de los criollos en esas revueltas, la representatividad de quienes las lideraron y la participación popular.

The author describes the Hispanic American uprisings from the perspective of the movement on November 5th of 1811 in San Salvador. Based on primary sources, the author analyzes the participation of the Creoles in the revolts, the representativeness of the leaders, and the people's involvement

En estos tiempos de bicentenarios, es pertinente preguntarse acerca de la representatividad de quienes condujeron las revueltas que llevaron, finalmente, a las independencias de las antiguas colonias españolas en América. Presentaremos aquí, en una rápida síntesis, un panorama de las revueltas de las colonias españolas en América a principios del siglo XIX. Se buscará indagar acerca de la representatividad que ostentaban los líderes de esas revueltas.

Las fuentes de la información que usaremos en este trabajo son, fundamentalmente, las 'fuentes directas': las actas de los cabildos de las ciudades donde se declararon revueltas que condujeron a las independencias; la Constitución de Venezuela de 1811; la Carta de Jamaica de Simón Bolívar, y, para el caso de la revuelta de 1811 en San Salvador, los Procesos por infidencia contra los próceres salvadoreños de la independencia de Centroamérica desde 1811 hasta 1818, de Miguel Ángel García. Otros escritos completan las fuentes de información, como el clásico trabajo de A. Dagoberto Marroquín, *Apreciación sociológica de la independencia salvadoreña*; el de Francisco Peccorini Letona, *La Voluntad del Pueblo en la Emancipación de El Salvador*; y un escrito de Sajid Herrera, *El vocablo "Pueblo" en una época de crisis y de levantamientos populares*, publicado en el periódico digital *Contrapunto*, han aportado mucho a este respecto.

Antecedentes

Ya en los trescientos años de la colonia habían sucedido numerosas revueltas, algunas ya desde el temprano siglo XVI². Muchas de ellas representaron un serio

1. Director de la Biblioteca Rafael Meza Ayau, de la Universidad Don Bosco.

2. Cfr. José Andrés-Gallego, *Quince revoluciones y algunas cosas más*, ed. Mapfre, en versión electrónica, Madrid, 1992.

cuestionamiento al sistema colonial y tenían fuertes connotaciones sociales o culturales, como la gran rebelión de Túpac Amaru en el Alto Perú en la segunda mitad del siglo XVIII. Ya por entonces las colonias españolas habían comenzado a despertar de su larga siesta colonial y habían visto nacer, a veces súbitamente, movimientos sociales que reclamaban mayores libertades y que sacudieron hasta los cimientos la rígida estructura colonial. Estos reclamos estaban impregnados de una fuerte carga cultural, lo que dotaba al movimiento de implicaciones emotivas de arraigos ancestrales.

Estas revoluciones, sin duda, prepararon el terreno para los movimientos del siglo XIX y, en algunos casos, fueron su caldo de cultivo. Sin embargo, hay diferencias profundas entre éstas y las revueltas de principios del siglo XIX que presentaremos aquí.

No se comprenden las revueltas que condujeron a las independencias en el siglo XIX, sin esas revoluciones del siglo XVIII que las precedieron: América había despertado ya en el siglo XVIII. España no supo darse cuenta e intentó reprimir las revoluciones por la fuerza antes que atender a sus reclamos o intentar un diálogo que podría ir al encuentro de los problemas que las revoluciones planteaban. Logró reprimirlas, pero al costo de acentuar el distanciamiento de los criollos y de un severo desgaste de todo el sistema y de los funcionarios a cargo, desgaste que dejará profunda huella en el sistema colonial español y que será determinante en las primeras décadas del siglo XIX.

Probablemente, muchas de las ‘revoluciones’ del siglo XVIII tuvieron una mayor radicalidad que las ‘revueltas’ del siglo XIX y que terminaron en las independencias. Los reclamos de aquéllas tenían como fundamento la atención a necesidades que el sistema no lograba atender y que iban contra la esencia misma de la existencia humana: la pobreza, la cultura, las relaciones de trabajo, el acceso a los espacios de decisión. Los reclamos de éstas tenían como fundamento la ampliación de los privilegios de clase o la búsqueda de mayores libertades de una clase que ya los ostentaba; a la postre, la independencia política.

En estas últimas revueltas, las recurrentes alusiones al concepto de ‘patria’ que se pueden leer en las actas de los cabildos que las reseñan, hacían alusión, fundamentalmente, a la ‘patria’ de un sector generalmente pequeño de la población: los españoles americanos, que usaban estos conceptos como una forma de definir sus intereses y distinguirlos así de los de los españoles peninsulares. La ‘patria’ de las revueltas era la patria como era concebida por los criollos. Las mayorías permanecieron ajenas a ello. Por lo menos, no hay elementos para fundamentar su participación.

La metrópolis, no supo interpretar estos últimos reclamos y trató de reprimirlos por la fuerza, como sucedió con los del siglo XVIII. Con ello, puso en evidencia que probablemente nunca había logrado comprender el mundo que hacía trescientos años trataba de organizar. La España que llegó a América en el

siglo XV-XVI era medieval, católica, reconquistadora y semifeudal; siguió siéndolo durante los tres siglos siguientes. Y tuvo que dialogar con un mundo nuevo, joven, vital, que alimentaba un profundo respeto por el contexto que los rodeaba. Este diálogo fue, frecuentemente, infructuoso y poco a poco se tradujo en cuestionamientos. Y, cuando esos cuestionamientos se transformaron en revueltas y tuvieron como protagonistas a una clase estrechamente ligada al poder político y económico y que deambulaba por los espacios de poder, no pudo controlarlas y se vio superada por ellas.

El ‘pueblo’: la plebe, los vecinos, el común.

Se torna necesario, en este contexto, indagar en la representatividad de quienes dirigieron las revueltas del siglo XIX. Los líderes que las dirigieron tenían un cierto grado de representatividad, y con frecuencia, como ‘americanos’, supieron interpretar el sentimiento de las mayorías cercanas a su estamento social. Ellos no participaban de la marginación en que el sistema colonial dejaba sumidas a las grandes mayorías; por el contrario, participaban de los privilegios. Y cuando ellos quisieron ampliarlos, cuestionaron el sistema desde esos mismos privilegios. Y los cuestionamientos terminaron, a la postre, en escasas dos décadas y media, en las independencias que llevaron al derrumbamiento del todo el imperio colonial. Nos referimos a los españoles americanos, los criollos que dirigieron las revueltas

Es necesario, para ello, detenernos en el alcance de los diversos significados que adquieren, en este contexto, palabras como ‘pueblo’, ‘vecinos’, ‘plebe’, ‘vecindario’... para indicar a la población que participaba en las revueltas en mayor o menor medida, y a quienes representaban quienes declararon las independencias. Conviene preguntarse si aquí estaban representadas también las mayorías generalmente marginadas y hundidas en la pobreza.

Precisamente, la ‘relación histórica’ citada en los ‘Procesos por infidencia...’ que mencionamos habla de la ‘plebe’, refiriéndose a los participantes de las manifestaciones del 5 de noviembre de 1811 en San Salvador, en alusiones cargadas de desprecio. Muchas veces estas alusiones se encontrarán en boca de los criollos, reproducidas en los documentos, que dejaban ver el orgullo de clase, originado en siglos de privilegios coloniales, que acompañaba a la creciente toma de conciencia en las últimas décadas del siglo XVIII y, sobre todo, en las primeras del siglo XIX.

Para ahondar en esto, sigamos aquí las apreciaciones de Severo Martínez Peláez en su ensayo La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca, de donde tomamos estas ideas, trabajo que cita Herrera:

“El término ‘plebe’, señala el autor, no hacía referencia al color de la piel ni a la ocupación de las personas, sino exclusivamente a su nivel de pobreza y a cierta conducta general que aparecía como propia de la gente pobre de la ciudad. Así, pues, la plebe estaba constituida por

mestizos, mulatos, zambos negros libres y la multitud de combinaciones que se englobaban en la designación de ‘pardos’; pero habrá pardos acomodados -artesanos, tenderos, artistas- que a nadie se le hubiera ocurrido decir que pertenecían a la plebe. Eran pardos de otro nivel económico y social. Así, también, había artesanos, tenderos y artistas arruinados, no acomodados que pertenecían a la plebe con el tropel de aprendices, oficiales, sirvientes y peones ...”³

Sin duda, el alcance de los términos, que nos serviría para determinar acerca de la representatividad de quienes lideraron las revueltas, y por lo tanto, acerca de la validez de los reclamos, está en buena parte, condicionado por la riqueza. Precisamente, en una sociedad rígidamente compartimentada como la de las colonias españolas, en donde el nacimiento condicionaba en gran medida el lugar social, se tornaba sumamente necesario determinar la ascendencia y el lugar de proveniencia en la definición de los status sociales.

Todo ello condicionaba el lugar que ocuparía la persona en la iglesia cuando se cantaba el Te Deum, el orden en el cual saludaría a las nuevas autoridades, la pompa con que celebraría -y debía costear!- los acontecimientos familiares, la ostentación y el lujo que debía hacer evidente, las posibilidades de acceder a los empleos públicos y de beneficiarse de ellos, la posibilidad de beneficiarse en los grandes negocios...

Cuando se consultan las fuentes y los documentos queda en evidencia la multiplicidad de significados de la palabra ‘pueblo’ en sus múltiples acepciones. En los documentos salta a la luz la ambigüedad del concepto, especialmente en una sociedad sumamente jerarquizada. Quienes las escribieron les dieron significados de alcances variados, aunque generalmente hacían alusión a grupos estrechos, los grupos de quienes quienes estaban en condiciones de participar en las revueltas y que tenían intereses que podrían ser de peso en ellas. A este propósito, precisamente, se pregunta M. A. García en su lúcido trabajo sobre la consideración sobre el indio en el ambiente peruano:

“...al hablar del pueblo ¿a qué nos referimos? ¿A la comunidad en su conjunto? ¿A la estructura interna de la sociedad? El término es tan ambiguo que podríamos referirlo tanto a la ciudadanía como a una nación indefinida y por hacer. Lo cierto es que la independencia conllevó como meta ideal crear repúblicas de ciudadanos que congregasen al conjunto social por completo y, sin embargo, su posterior evolución demostró todo lo contrario, sobre todo y significativamente en aquellos países donde el componente indígena era mayoritario.”⁴

3. Martínez Peláez, S., *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México: Ediciones en Marcha, 1994, pp. 287-300, citado por Herrera, S., en revista Contrapunto, en versión electrónica, en http://bicentenario.contrapunto.com.sv/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=3

4. García, M. A., *De peruanos e indios: La figura del indígena en la intelectualidad y políticas criollas (Perú: siglos XVIII-XIX)*, ed. Universidad Internacional de Andalucía, Huelva, 2007, pág. 8.

Los ‘vecinos’, el ‘pueblo’, el ‘común’, ‘la parte más sana y principal’, los ‘ciudadanos’ se dirá en las constituciones de los países que llegaron a la independencia ... Todos estos conceptos generalmente se resumían en los intereses de la clase de los criollos, que desde su propia visión de la realidad y de la ‘patria’, supieron apropiarse de los movimientos que terminaron en las independencias, darles interpretaciones delimitadas por sus intereses y condicionar así el desarrollo de las revueltas y las posteriores independencias. Al fin de cuentas, fueron ellos quienes declararon las independencias y quienes escribieron las constituciones.

Las relaciones entre los líderes de esos movimientos y las mayorías es de difícil rastreo y ofrece muy variadas propuestas: desde los populismos, como los casos de Juan Manuel de Rosas y sus ‘gauchos’ en las Provincias Unidas del Río de la Plata, o José Antonio Páez y sus ‘llaneros’, en Venezuela, hasta los casos de rígida disciplina militar de los generales José de San Martín o Antonio Sucre, ya cuando había que consolidar las independencias a fuerza de fusiles; desde la respetuosa actitud ante la soberanía popular de líderes y partidarios de una amplia participación de las mayorías en la definición de las naciones emergentes, como José Gervasio Artigas en la Banda Oriental, hasta las propuestas de ‘civilización o barbarie’ de Domingo Faustino Sarmiento en Argentina, o los liderazgos iluminados de quienes habían pasado por las universidades coloniales o de comerciantes conscientes de sus intereses o funcionarios y allegados a las esferas del nuevo poder político emergente... El concepto de pertenencia a una comunidad nacional o patria, y con ello, el de ciudadanía, ha tenido en esos tiempos múltiples interpretaciones.

La conciencia de formar parte de una comunidad que puede exteriorizar sus necesidades y su forma de pensar y concebir las relaciones sociales se puso en evidencia en los movimientos revoltosos de principios del siglo XIX en las colonias españolas. Esta idea fue, con frecuencia, unida a la de la soberanía popular, en la cual reside el poder político y ante la cual deben rendir cuentas los depositarios del mismo. Sí,

“La idea de ser ‘parte integrante de la Soberanía’, sin distinción alguna del lugar en donde se hubiese nacido, era aquel derecho de igualdad reconocido por el decreto de 22 de enero de 1809, emitido por la Junta Suprema Central de España y las Indias, que se estaba poniendo a prueba en la Intendencia san salvadoreña”⁵

era una idea a la que podía recurrirse para justificar los hechos de los movimientos que cuestionaban el sistema colonial, y más aún si ésta idea estaba fundamentada en un decreto de la Junta Central que en España había tomado el poder político en sus manos en lugar del monarca cautivo, era éste un

5. Herrera, S., El vocablo ‘Pueblo’ en una época de crisis y levantamientos populares: San Salvador, 1811 (1), en revista electrónica Contrapunto, 9 de agosto de 2010, tomado de http://bicentenario.contrapunto.com.sv/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=3

argumento que podía justificar la deposición de las autoridades y la existencia misma del movimiento.

El mismo proceso de revisión del concepto de soberanía en que se hallaban envueltas las clases ‘ilustradas’ de España en las primeras décadas del siglo, se había trasladado a América, y se puso en evidencia en los cuestionamientos al sistema colonial, en los liderazgos de las revueltas y en las ‘patrias’ resultantes de los procesos de independencia. Este intento de que el poder ‘vuelva al pueblo’ se encontrará varias veces en los argumentos revolucionarios. A ello recurrirán con frecuencia los líderes de las revueltas.

La soberanía ahora, después de las ‘nuevas ideas’, radicaba en ‘el pueblo’, a quien volvía el poder político cuando éste era cuestionado. La prisión del monarca español provocaba un momento propicio para el cuestionamiento y para encarar estas cuestiones. El problema consistía, entonces, en determinar quiénes podían ‘hablar en nombre del pueblo’, o quiénes podían representarlo. La alusión a las mayorías en este aspecto es ineludible. Y en una sociedad eminentemente urbana como la sociedad colonial, donde los espacios de poder político y de decisión económica se dirimían en las ciudades, aún existiendo una inmensa cantidad de habitantes en las zonas rurales, la alusión a las mayorías se tornaba sumamente compleja y de difícil consenso.

En los tiempos de las revueltas esta alusión dejó de lado los amplios sectores de población radicados en las zonas rurales y en los poblados alejados de las capitales. Era en esas capitales, precisamente, que se definían los espacios de poder político y en ellas, a la postre, en donde se llevaron a cabo las revueltas. Los sectores rurales y las ciudades alejadas del centralismo colonial vieron las revueltas desde lejos, aunque muchas veces reaccionaron ante ellas, para adherir o para resistirse a los cambios.

La participación de las ciudades del entorno no siempre fue de adhesión, y con frecuencia fue de indiferencia e incluso de oposición. Contribuían a ello viejos antagonismos, recelos, disputas, asfixias burocráticas y deseos de mayores autonomías. Esto revelaba la actitud de las minorías dirigentes de regiones apartadas de los centros de poder ante movimientos generados por la lucha por espacios a los cuales no aspiraban: bastaba la conservación de sus espacios locales: los intereses de estas minorías estaban más bien centrados en la conservación de sus haciendas y beneficios locales. Cuando adhirieron a las revueltas, añadieron a éstas nuevos intereses que había que tener en cuenta a la hora de decidir el rumbo del movimiento.

Esta situación quedó en evidencia en numerosas ocasiones: en la revuelta de 1810 de Buenos Aires, las provincias se opusieron al movimiento que depuso a las autoridades coloniales; en 1811 en San Salvador, las ciudades del interior de la Intendencia se opusieron al movimiento de 1811.

Es difícil saber si las independencias fueron la manifestación del deseo de las mayorías, o, más bien, la manifestación de intereses de clase. El Dr. Sarbelio Navarrete, para el caso de la Capitanía General de Guatemala, Reyno de Guatemala desde el siglo XVIII, dice que

*“La independencia era un hecho inminente: estaba en el aire que se respiraba. Una declaratoria solemne de la capital tenía que resonar fuertemente en las provincias y producir la liberación de toda Centroamérica”.*⁶

Algunos testimonios de testigos en el juicio seguido contra Manuel José Arce en los años 1814 a 1816 mencionan que la independencia era el objetivo de los movimientos revoltosos, como el testimonio de Casimiro Antonio Morales:

*“...Casimiro Anto. Morales en qe. dice de la independencia qe. se trataba ... qe. es pubco. y notorio y generalmente ha Oido decir qe. atratar de independencia ... ¿si sabe el Objeto aque se dirigieron los pasos revolucionarios ...? Respondio qe. al de la independencia o como se explicaban los mismos Facciosos al Sacudir el yugo del Gobno. Monarquico según es pubco. Y notorio en esta ciudad”.*⁷

No obstante, estos testimonios no ofrecen grandes garantías de credibilidad, tanto por su escaso número como por los acontecimientos posteriores. Cuando los revoltosos tomaron el poder en 1811 en San Salvador no declararon la independencia y, por el contrario, juraron fidelidad a Fernando VII.

Las revueltas hispanoamericanas

La revuelta de Buenos Aires de mayo de 1810, que tomaremos como ejemplo, había sido protagonizada por los criollos porteños, ‘*la parte más sana y principal del vecindario*’ de la ciudad. Este término lo encontraremos reptido varias veces en los documentos de esos años. En esta acta se indica que la idea que mantenía el movimiento dentro del círculo de influencia de los criollos debe mantenerse: las ciudades ‘del interior’ deben elegir representantes criollos (de ‘*la parte más sana y principal*’, aquí también) y mandarlos a que se integren a la Junta que ya había sido creada y que ya había comenzado a funcionar. De este modo, los criollos porteños se adueñaban del concepto de soberanía popular en representación de un pueblo que, probablemente, ni siquiera se había enterado de los hechos y que, sin duda, no había sido consultado antes.

Sin duda, este análisis bien puede aplicarse a la mayoría de los movimientos revoltosos de principios del siglo y que, a la postre y después de muchas vicisitudes, terminaron por declarar la independencia. Pensamos que esto bien puede aplicarse a la revuelta de San Salvador de 1811, donde, luego de una

6. Sarbelio Navarrete, citado por Peccorini Letona, Francisco, *La Voluntad del Pueblo en la Emancipación de El Salvador*, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, 1972, pág. 67.

7. Declaración de Casimiro Morales en su lecho de muerte el 6 de mayo de 1816, en el juicio por infidencia contra Manuel José Arce, en García., M. A., *Procesos por infidencia...*, pág. 58-59, en Anexo 20, pág. 19.

primera manifestación de efervescencia protagonizada por los habitantes de los suburbios de San Salvador, los criollos -'las personas condecoradas', diría la 'relación histórica-, se apropiaron del movimiento.

Las ciudades del interior de la Intendencia reaccionaron con indiferencia o con hostilidad, recurriendo también aquí a la fidelidad a la monarquía para justificar su postura, y con ello, a las autoridades coloniales cuestionadas: los intereses locales, incluso en una región tan pequeña como la Intendencia de San Salvador, prevalecieron por sobre la propuesta de la capital.

Con todo, algunas revueltas se apartan de este análisis. Podemos mencionar el movimiento de los sectores rurales del sur del Virreinato de Nueva España, que culminó en el Congreso de Anáhuac, que declaró la independencia y propuso incluso algunas reivindicaciones de carácter social que tendían a la igualdad. Pero se trata aquí de una revuelta que no había sido originada en la capital del Virreinato y que, seguramente, tenía muchos reclamos que hacerle. Se puede añadir aquí también el movimiento de la Banda Oriental del Río de la Plata liderado por José Gervasio Artigas, especialmente en los momentos del éxodo del pueblo oriental⁸. Ambos movimientos, sin embargo, tuvieron características especiales que no permiten incluirlos en la generalidad de los que estamos tratando. En ambos casos se trata de movimientos iniciados lejos de la capital de la entidad administrativa colonial y bajo el liderazgo de una figura conocida y de gran ascendencia sobre las mayorías.

Liderazgos, representatividades y localismos

Quienes lideraron las revueltas hispanoamericanas fueron los criollos, esa clase constituida por españoles nacidos en América, que aspiraban a ampliar sus privilegios económicos y políticos reclamando mayores libertades, y que, con frecuencia, hicieron de ellas las banderas en nombre de las cuales se realizaron las revueltas. Tenían una cierta ascendencia sobre quienes conformaban las demás clases sociales y ejercieron distintos tipos de liderazgos.

En este aspecto, merece destacarse la actitud de José Gervasio Artigas: nombrado por aclamación Jefe de los Orientales en el sitio de Montevideo en 1812, en el momento de nombrar a los representantes 'orientales' a la Asamblea de 1813 en Buenos Aires, dijo frente al pueblo que lo seguía: *'Mi autoridad emana de vosotros y ella cesa ante vuestra presencia soberana'*, en una clara alusión a los depositarios de la soberanía. No se trata aquí de una revuelta que, como en los casos anteriores, tuvo lugar en un momento determinado: la revuelta del

8. "El éxodo oriental o éxodo del pueblo oriental fue la emigración colectiva de habitantes de la Banda Oriental que siguió a José Artigas hasta el Salto Chico (actual ciudad argentina de Concordia) después del armisticio de octubre de 1811. Los protagonistas lo denominaron "la redota"... El éxodo es considerado uno de los hechos centrales y primogénitos en la formación del sentimiento nacionalista uruguayo, una especie de conciencia prefigurada de ser un pueblo "distinto" o "diferente" al porteño, al español y a cualquier otro, por eso se le considera al hecho de la Redota, como fermental para el nacimiento de la 'orientalidad'". Tomado de <http://www.uruguayeduca.edu.uy/Portal.Base/Web/verContenido.aspx?ID=209782>

pueblo oriental tuvo lugar a lo largo de varios años y tuvo expresiones diversas. Pero aquí se quiere poner en relieve la concepción de representatividad. Fuera de esta referencia, no se encuentran posturas de este tipo en las revueltas hispanoamericanas.

Las revueltas americanas coloniales se llevaron a cabo bajo la iniciativa de una clase social privilegiada, los criollos. Éstos alcanzaron a captar los descontentos populares hacia el sistema y los hicieron propios. Es en esos tiempos que comienza el uso frecuente en los documentos emanados desde los movimientos, de la palabra 'patria', para significar la 'tierra americana', en oposición a la 'tierra española' y para diferenciarla de la colonia.

Los documentos que narran las revueltas usarán los términos de la colonia para referirse a la población, de distintos modos: 'los vecinos', 'el común', 'la parte más sana y principal', 'el pueblo', 'el vecindario'... En algunos círculos criollos 'ilustrados' usaron con frecuencia el término 'americanos', no exento de una fuerte dosis de orgullo y de una cierta carga emotiva de difícil precisión, y que hacía alusión a la conciencia de haber nacido en tierras de la colonia y no en España. Ello planteaba, al mismo tiempo, una fuerte oposición a lo peninsular. Esto ponía en evidencia el viejo resquemor criollo para con los españoles peninsulares y rescataba antiguas pretensiones.

Todos estos conceptos, sumamente confusos en un primer momento, especialmente en los tiempos de las primeras revueltas de la primera mitad de la segunda década del siglo XIX, podrán justificar después tanto los movimientos que culminaron con las independencias políticas como los que culminaron con el desmembramiento en varios estados de las unidades políticas regionales de los tiempos de la colonia: Virreinos, Capitanías Generales, Intendencias. Veamos qué dice al respecto Andrés-Gallego:

“El recurso a la palabra ‘americano’ como un recurso nacional es tardío, cultista y raro en el siglo XVIII. No lo hemos encontrado ni una sola vez en la documentación de 1762-1767 ...aparece en algún texto de 1780-1781 relativo a la sublevación de Túpac Amaru (Túpac Amaru, americano rey, reza un verso de entonces) y está asimismo implícito -a escala menor en ‘peruano’- en varios de los documentos públicos del propio caudillo inca, por citar algunos ejemplos; así, cuando contrapone ‘gente peruana’ a ‘gente europea’, y considera en la primera, expresa e intencionalmente, tanto a los criollos como a los ‘naturales, por ser todos paisanos y compatriotas’.”⁹

José Gervasio Artigas usará el término 'genio americano' y 'americanos' para diferenciarse de los indios, a quienes llamará 'indianos'; Francisco de Miranda escribirá la 'Proclama a los americanos' en 1801 y en España la 'Carta a los americanos', del poeta juntista Manuel José Quintana en las Cortes de Cádiz,

9. Andrés-Gallego, José, Quince revoluciones... pág. 281.

buscará despertar el sentimiento de pertenencia entre los americanos que tomaron el poder político en América, y a quienes se intentaba sumar a las juntas españolas que surgieron en España desde 1808 en adelante.

Los conceptos ‘americano’, ‘patria’, ‘nación’ fueron evolucionando rápidamente en la efervescente América colonial del siglo XIX. Como dice Andrés-Gallego,

“En realidad las mismas palabras nación y patria y sus derivados tenían otro sentido dominante en 1762-1767, distinto del que hoy solemos darle y adquirieron muy pronto, aún en el siglo XVIII pero sobre todo en el siglo XIX. Hasta entonces solían circunscribirse, curiosamente, al ámbito de lo que podía ser la antigua gen, esto es, al gentilicio o al de la estricta jurisdicción territorial, normalmente local y algunas veces provincial.”¹⁰

El predominio de la acepción localista del término fue indicativo de la preeminencia de los intereses locales por sobre los de la jurisdicción colonial en que estaban insertos sus habitantes. En el Reyno de Guatemala, la independencia puso en luz la capacidad de los intereses locales para sobreponerse a los intentos de unificación, intereses que, a la postre, lograron imponerse: si bien se dejaron de lado en el momento de la declaración de la independencia, en el momento de definir el modelo de país estos mismos intereses rechazaron toda pretensión centralista. Esto, a la par que ponía en evidencia la escasa integración de las jurisdicciones coloniales españolas, provocó el surgimiento de naciones independientes que no respondían plenamente a ellas.

En estos términos,

“el mismo predominio de la acepción puramente local nos encontramos en América: en Santiago del Estero, cuyos capitulares, a la hora de atribuir los oficios añales de la ciudad, se comprometían a buscar ‘personas beneméritas, timoratos (sic) y que desempeñasen el serv(icio) o de ambas Magestades (sic) y mirasen por el bien común general de la Patria, sus vesinos (sic) y moradores...”¹¹.

Y continúa Andrés-Gallego:

*“En el otoño de 1766, cuando los de la Audiencia de Guatemala se adelantaron a ofrecer rebajas y mejoras a la gente en vista de la amenaza de tumulto, publicaron edictos donde decían decidirlo como ‘Padres de la Patria’. Y ya hemos dicho que los del ayuntamiento de la ciudad se ofrecían a respaldar el arrendamiento del estanco del aguardiente con sus propios caudales ‘por el bien de la Patria’.
“Sólo tiempo después la palabra llega a abarcar todo el continente: “América es nuestra Patria (...)”¹²*

10. *Ibid.*, pág. 282.

11. *Ibid.*, pág. 285.

12. *Ibid.*, pág. 285.

Patrias, patriotismos y revueltas

Y en adelante, los movimientos americanos usarán la palabra ‘patria’ en sus documentos, donde aparecerá unida al concepto de ‘pueblo’, ‘nación, o ‘estado’, indistintamente. Y los criollos, que se harán dueños del descontento y de las revueltas, se harán dueños también de estos conceptos y usarán estas palabras definir sus intereses. No son los mestizos, ni los indios ni los negros quienes usarán esas palabras, sino los criollos.

Y de ‘patria’ se pasará a ‘patricio’, ‘compatriota’, ‘paisano’, ‘patriota’, ‘patriótico... y encontraremos estas palabras repetidas veces en las actas de los cabildos y en las declaraciones de independencia. Y el término se reducirá -o se ampliará- hasta las dimensiones de los intereses de quienes lo empleaban para expresar su propio concepto de bien común, de nación y en general, de las cosas de que incumbían a todos y daban sentido al movimiento. Si en España el concepto contribuyó a unir a la nación en defensa de los intereses nacionales contra la invasión napoleónica, en América el término adquirió un carácter netamente localista.

Algo de eso hay en Bolívar ya desde 1812, cuando se dirige a los habitantes de Venezuela como ‘conciudadanos’, a quienes pide aceptar sus consejos dirigidos con ‘patriótico celo’ en el Manifiesto de Cartagena. Bolívar llama a su Manifiesto, ‘Memorias’.

*“Dignaos, oh mis conciudadanos, de aceptarla con indulgencia en obsequio de miras tan laudables. Yo soy, granadino, un hijo de la infeliz Caracas, escapado prodigiosamente de en medio de sus ruinas físicas, y políticas, que siempre fiel al sistema liberal, y justo que proclamó mi patria, he venido a seguir aquí los estandartes de la independencia, que tan gloriosamente tremolan en estos Estados. Permitidme que animado de un celo patriótico me atreva a dirigirme a vosotros, para indicaros ligeramente las causas que condujeron a Venezuela a su destrucción...”*¹³

Los términos ‘conciudadanos’, ‘patriótico celo’ y otros comienzan a usarse en estos primeros años del siglo XIX con referencia a al lugar de nacimiento o de residencia, especialmente en las revueltas coloniales, entre la clase de los criollos. Muchas veces, para justificarlas.

En 1815 Bolívar empleaba con frecuencia esas palabras, para referirse a su Venezuela natal.

“Sensible como debo, al interés que usted ha querido tomar por la suerte de mi patria, afligiéndose con ella por los tormentos que padece, desde su descubrimiento hasta estos últimos períodos, por parte de sus

13. S. Bolívar, Manifiesto de Cartagena, 1812

*destructores los españoles, no siento menos el comprometimiento en que me ponen las solícitas demandas que usted me hace, sobre los objetos más importantes de la política americana”.*¹⁴

Bolívar, un genuino representante de la clase de los criollos, incluso de familia con una cierta fortuna y que tomó partido por la causa de la independencia, hace de América su patria, como lo expresa en su Carta de Jamaica de 1815. Ideas similares se encontrarán en el pensamiento de José Gervasio Artigas en 1812 y de José de San Martín. Pero fuera de ellos, donde la palabra tenía los límites del continente, la ‘patria’ significó siempre un concepto regional estrecho y, a menudo, confundido con los intereses de clase.

Las revueltas se originaron en una efervescencia de los vecinos que cuestionaron a las autoridades coloniales y encontraron en el Cabildo el espacio propicio para manifestarse. El Cabildo, como institución que guardaba los derechos de los vecinos, con un fuerte tinte localista, recibieron con los brazos abiertos estos cuestionamientos. Muchos de ellas convocaron el pueblo al son de las campanas que llamaban a ‘cabildo abierto’. Estas revueltas se plasmaron en actas. Analicemos brevemente algunas de ellas.

Casi todos los movimientos que cuestionaban el sistema colonial a principios del siglo XIX se originaron en las ciudades¹⁵, y en ellas tuvieron su principal radio de acción. Desde allí se extendieron con frecuencia a otras ciudades y luego a los sectores rurales, donde muchas veces fue necesario emplear la violencia para lograr la adhesión. Los intereses locales no admitían fácilmente movimientos impuestos desde la capital. Detengámonos por un momento en esas revueltas que terminaron en independencias.

La revuelta de 1811 en San Salvador

Detengámonos por un momento en la revuelta de San Salvador del 5 de noviembre 1811, y analicemos las demás revueltas desde esta óptica. Comencemos por una brevíssima síntesis de los sucesos de San Salvador. Demos primeramente la palabra a Peccorini Letona, ahora deteniéndonos en el Preámbulo de su trabajo que nos sirve de guía en esta parte:

“En 1811, en efecto, el Intendente Don Antonio Gutiérrez de Ulloa tuvo que hacer frente a un motín popular suscitado por la noticia del encarcelamiento del Pbro. Don Manuel Aguilar y atizado por el descontento popular con motivo de la pésima situación tributaria. La furia del pueblo se ensañó contra las vidas y las propiedades de los españoles ‘europeos’ y lo llevó a elegir él mismo nuevo Ayuntamiento y nuevo intendente. Los que luego habrán de aparecer como

14. S. Bolívar, Carta de Jamaica.

15. Cuando los movimientos alcanzaron a los sectores rurales adquirieron una gran efervescencia y, con frecuencia, una gran radicalidad, como en los casos del movimiento de Túpac Amaru en el Virreinato del Perú en la segunda mitad del siglo XVIII, o el de los ‘llaneros’ de José Antonio Páez en Venezuela, en las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, estos casos no fueron frecuentes.

*los próceres de nuestra Independencia -los Delgado, los Arce, los Fagoaga, los Rodríguez y los Castillo, todos ellos españoles ‘americanos’- aparentemente intervinieron en esta ocasión únicamente como pacificadores, si bien resultaron electos por el pueblo para los cargos de gobierno”.*¹⁶

La Intendencia de San Salvador, ubicada en el Reino de Guatemala, contaba en esos momentos con 4.729 españoles ‘peninsulares’ y ‘americanos’; 71.175 indios y 89.374 mulatos, entre los que hay que presuponer a mestizos, pardos, ladinos y negros, según el informe del Intendente Gutiérrez y Ulloa de 1807, que ya citamos.¹⁷ La mayoría de éstos residía en San Salvador, la capital de la Intendencia. Sin embargo, es necesario considerar también la existencia de otras ciudades de una cierta importancia, y con ello, representantes de ciertos intereses locales, como San Miguel y Santa Ana, ambas fundadas ya en el siglo XVI, como San Salvador, y que algunas veces hicieron expreso su localismo frente a la capital de la Intendencia. Se repetían aquí las mismas aprensiones de San Salvador con respecto a la capital del Reyno, Guatemala.

Demos la palabra ahora a Sajid Herrera para una breve crónica de los hechos.

*“El 4 de noviembre corrió el rumor en la ciudad de San Salvador de que el cura Manuel Aguilar fue arrestado y que el intendente Antonio Gutiérrez y Ulloa tomó medidas preventivas, como permitir a los españoles que se armaran, ante cualquier alzamiento popular. Pero lo sospechado ocurrió. Ese mismo día los alcaldes de los barrios de la ciudad y algunos líderes criollos, parientes de los curas Aguilar, movilizaron a muchas personas para protestar en contra del gobierno. Los líderes criollos (Bernardo Arce, Manuel José Arce, Mariano Fagoaga, José Matías Delgado, entre otros) eran de la idea de que el problema podía solucionarse no con disturbios, los cuales ya comenzaban a darse, sino a través de un cabildo. Y así se hizo. Al día siguiente, al toque de la campana fue convocada una multitud de personas en la plaza mayor. Mientras el intendente Gutiérrez y Ulloa se encontraba confinado en su propia casa por temor a ser agredido y mientras algunos individuos intentaban sustraer las pocas armas que se había en el depósito real, unos funcionarios le pidieron al cura de la ciudad, José Matías Delgado, que apaciguara los ánimos”.*¹⁸

Nuestro autor se hace eco de las interpretaciones que sostienen el descontento popular y la participación de ‘muchas personas’ de los barrios, poniendo en evidencia el liderazgo de los alcaldes barriales, y presenta a los líderes criollos en su papel de apaciguadores de la revuelta. Fueron ellos quienes supieron

16. Peccorini Letona, Francisco, La Voluntad del Pueblo en la Emancipación de El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresas, San Salvador, 1972, pág. 7.

17. Antonio Gutiérrez y Ulloa, Estado General de la Provincia de San Salvador (año de 1807), Dirección de Publicaciones e Impresas, San Salvador, 1962.

18. Herrera, Sajid Alfredo, 1811. Relectura de los levantamientos y protestas en la Provincia de San Salvador, en Las independencias iberoamericanas, Comisión Organizadora de las Conmemoraciones de 2010, Edición del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, México, 2010, pág. 128.129.

encauzar el descontento popular y la manifestación, más o menos espontánea, quedándose -aunque por poco tiempo-, con el poder político.

La revuelta de 1811 estalló ante un sentimiento popular confuso: la reacción ante la noticia del arresto en Guatemala de un sacerdote local. Ésta fue a su vez avivada por la noticia de que el Intendente Gutiérrez y Ulloa había armado a los odiados españoles peninsulares de la ciudad, lo que hizo suponer que éstos estaban dispuestos a defenderse con las armas ante las amenazas contra sus propiedades, amenaza que probablemente no estaba en la mente de ninguno de los revoltosos, pero sí, quizá, en el temor de los españoles peninsulares y de los criollos. Sin duda, el sentimiento de verse acusados de algo que nadie pensaba provocar, pero quizá en el fondo temían, y que desvirtuaba las razones del levantamiento, dio más razones al movimiento.

Los rumores, frecuentes en épocas de efervescencia popular, hicieron de un rumor una verdad, supusieron un atentado contra la vida del cura Vicario de la ciudad, el Presbítero José Matías Delgado e hicieron de ello una causa que hería el sentimiento de toda la población de la ciudad. Ante esto, los alcaldes de los barrios, probablemente los verdaderos y anónimos líderes del movimiento, convocaron a la gente a congregarse ante la residencia de Delgado y ante el Cabildo. En esos momentos, probablemente, el confuso sentimiento popular, cercano al temor y la indignación, y reviviendo antiguas marginaciones y reclamos no atendidos, se dirigió hacia las autoridades coloniales que representaban a la capital.

Es probable que la intervención de los criollos haya que buscarla en estos momentos, cuando la efervescencia popular llega al espacio donde los criollos habían ejercido sus derechos desde hacía tres siglos: el cabildo. Cuando la efervescencia popular se trasladó de la residencia del presbítero Delgado al edificio del Cabildo, la presencia en el movimiento de una clase ligada a los privilegios y al sistema se hace evidente y toma protagonismo, a la par que añade los viejos resquemores contra la capital, despertando antiguas exigencias insatisfechas de autonomía y libertades, dirigiendo el sentimiento de descontento popular hacia las autoridades coloniales.

‘Viva el Rey y muera el mal gobierno’: la frase que intentaba expresar el descontento popular expresaba ahora la reacción contra las autoridades: no se ponía en tela de juicio el sistema en el cual algunos -los criollos entre ellos- detentaban privilegios, sino la ineptitud de quienes debían hacerlo funcionar y repartían mal, precisamente, esos privilegios: las autoridades coloniales nombradas en la capital del Reyno, Guatemala. Ya el descontento popular había quedado atrás y los habitantes de los barrios podían irse a sus casas de los suburbios. Ya el liderazgo de la revuelta había pasado de manos de los alcaldes de los barrios a los criollos, con quienes las autoridades coloniales trataban ahora para solucionar el descontento y decantar la efervescencia que ponía en peligro ‘las propiedades y caudales’.

Cuando el Intendente Gutiérrez y Ulloa pidió que alguien hablara en nombre de los manifestantes, Manuel José Arce, un criollo de familia con intereses en la producción del añil, tomó ese lugar, porque el

“... dho. Sor Ynte. ... este mismo Sor. no pudiendo entender sus solicitudes (de los manifestantes) que entre la confusión y el trastorno de la vocería de muchos, se hacían habló al Pueblo, para que nombrase a uno que metodicamente. le expusiese, lo que pedia con desorden”.¹⁹

El Intendente nombrado por la capital, un español peninsular, prefirió entenderse con un criollo que con los manifestantes y dejar de lado la vieja costumbre colonial de repimir las revueltas. Probablemente no estaba seguro de sus resultados ni de las fuerzas con que contaba. Pñroablemente, se sentía más seguro con alguien con quien compartía privilegios y puntos de vista. Y la revuelta depuso sin violencia a las autoridades peninsulares haciendo uso de la idea de la soberanía popular, y puso a otros criollos en su lugar.

Las revueltas americanas, si bien a veces tuvieron nacimientos espontáneos, como explosiones provocadas por la irritación popular, tuvieron siempre dirigentes criollos, como en el caso de las revueltas del 5 de noviembre de 1811, la del 24 de enero de 1814 y de la mayoría de las revueltas hispanoamericanas del siglo XIX. Ya sea porque los manifestantes los veían como líderes naturales, ya porque eran los únicos que estaban en condiciones de ser escuchados por las autoridades españolas o porque los mismos criollos lo buscasen, el hecho es que generalmente encontraremos criollos al frente de las manifestaciones.

Veamos este testimonio para el caso de la revuelta de 1811 en San Salvador:

“San Salvor. diciembre 1º. de diciembre de 1814 ... que medio desde junio de 8050 (sic) en qe. me poseione de aquella Yntendencia. hasta 4 “de Nove. de 1811” en cuya noche se empezo a manifestar la insubordinacn. é inquietud Popular de aquella Ciudad: que desde el día 5” siguiente. el 19” en qe. me traslade con mi familia al Comvto. De Sto. Domingo dejando el mando con arreglo a Ordenza. se condujo al expresado Arce con el carácter de representande (sic) del Pueblo, en los términos qe. constan del ofo...”²⁰

Es el propio José Bustamante y Guerra, Capitán General del Reyno de Guatemala, quien declara en favor de Arce y lo presenta como representante del Pueblo. En este caso, la palabra ‘pueblo’ está referida a los manifestantes: los pobladores de los suburbios de San Salvador, convocados por sus alcaldes, que habrían concurrido a custodiar la casa del. Cura Vicario de la ciudad, José Matías Delgado.

19. Declaración de Manuel José Arce del 17 de enero de 1815, en M. A. García, Procesos por infidencia... pág. 20.

20. Declaración de José Bustamante y Guerra del 1 de diciembre de 1814, en García, M. A., Procesos por infidencia..., pág. 19.

Detengámonos un momento en las palabras del Capitán General. La alusión a ‘insubordinación e inquietud popular’ expresan, probablemente, la forma como se percibió la revuelta por parte de las autoridades del Reyno: la revuelta habría sido expresión de la ‘inquietud popular’ -concepto que podría llevar implícita la idea de desorden y manifestación de descontento y reclamos-, y de insubordinación, que sin duda implicaba el cuestionamiento del sistema. Probablemente, las autoridades coloniales vieron en la revuelta una radicalidad mayor que la que en realidad le dieron los criollos.

Notemos la participación del pueblo como primeros protagonistas de la revuelta, especialmente en sus primeros momentos. Sigamos leyendo a Herrera:

“Por ello, a petición de los criollos, se eligió como alcalde de primer voto a Bernardo Arce y, a petición del intendente Gutiérrez y Ulloa, se le permitió a ‘la plebe’ elegir a su representante. Resultó como tal Manuel José Arce, hijo de Bernardo, ambos parientes de los curas Aguilar (Bernardo era primo de éstos). En el día 5 se impuso, entonces, la presión popular...”²¹

Si nos atenemos a la letra del documento, el hecho de que ‘la plebe’ haya elegido como representante suyo ante las autoridades ante las cuales querían presentar sus reclamos, a uno que no fuera de su clase habla claramente de la influencia y del prestigio de los criollos ante los habitantes de los suburbios. Y cuando este representante tuvo que presentar los reclamos, presentó los propios: los de aquéllos que lo habían elegido, probablemente, no los conocía y sin duda no estaban definidos.

Creemos necesario indicar que por ‘pueblo’ o ‘plebe’ hay que entender en este caso las personas de clases medias ligadas de alguna manera a los criollos: los criollos pobres, los que ejercían oficios, los ladinos y, probablemente, los negros libres o mulatos que se habían logrado un cierto lugar en la sociedad colonial por su trabajo. Todos ellos ocupaban el amplio estrato intermedio entre los privilegiados, los españoles peninsulares y los españoles americanos, y los indios. Los indígenas no tienen cabida en este asunto.

Si el pueblo supo iniciar las revueltas, es evidente que lo hizo sin preparación y en forma espontánea. Sin duda, existía un generalizado descontento que subyacía en la conciencia colectiva desde hacía siglos, acentuado en los últimos años y que no supo organizar su manifestación. Por otra parte, esta confusa conciencia colectiva no tenía aún definidas sus necesidades, más allá de los reclamos por las excesivas cargas fiscales, la burocracia administrativa colonial o los excesivos precios de algunos alimentos básicos.

Sin duda, en algunos casos por lo menos, los habitantes de los suburbios participaron en las revueltas guiados e incitados por los alcaldes de los barrios,

21. Herrera, Sajid Alfredo, 1811. Relectura de los levantamientos y protestas en la Provincia de San Salvador, en Las independencias iberoamericanas, Comisión Organizadora de las Conmemoraciones de 2010, Edición del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, México, 2010, pág. 129.

como en el caso de la revuelta del 5 de noviembre de 1811 en San Salvador. Y sin duda, también, los movimientos iniciados por las mayorías mestizas e indígenas fueron, después del movimiento inicial, aprovechados por la clase dirigente de los criollos para presentar sus propios reclamos como los intereses de las mayorías. Cuando los criollos lograron la dirección de los movimientos, después de las primeras manifestaciones -alguno de esos movimientos, incluso, tendría la pretensión de la independencia política-, lograron también la moderación de los reclamos y la des-radicalización de los movimientos, terminando en una simple petición de disminución de los impuestos exigidos.

Veamos en este testimonio tomado del juicio que se siguió a Manuel José Arce, el uso de las palabras pueblo, estado, nación, vecinos y patria:

*“ ... O se le hizo últimamente cargo de haber (tomado parte en) la execrable y escandalosa Junta que se tubo en el Cavildo por los mismos facciosos en acción de gracias que se iban realizando sus delincuentes proyectos dirigidos todos contra el estado, contra el Público, contra los vecinos Europeos y demás que no eran de su partido contra su patria y contra su nación...”*²²

Pero vayamos nuevamente a los documentos. Las actas de los cabildos que hicieron de seno, en la gran mayoría de los casos, a los movimientos revolucionarios de la América española de principios del siglo XIX refieren la palabra ‘pueblo’ y otros vocablos cercanos con diversos significados. Detengámonos en algunos de estos casos.

El uso del concepto ‘pueblo’ en los movimientos revoltosos de principios del siglo XIX

Son numerosos los documentos que presentan la palabra ‘pueblo’ para designar a los participantes de los movimientos de principios del siglo XIX en las colonias españolas en América. Las menciones más comunes hacen referencia a dos situaciones. La primera de ellas, a la presencia de los pobladores que se manifiestan en la plaza de armas de cada ciudad y que hacía de centro cívico y político de las ciudades coloniales, como en el caso de la declaración de la independencia de Guatemala en 1821:

*“... oído el clamor de Viva la Independencia, que repetía de continuo el pueblo que se veía reunido en las calles, plaza, patio, corredores y antesala de este palacio...”*²³

La segunda de esas menciones hace referencia a la representatividad de los diputados a los congresos que declararon las independencias o instalaron juntas de gobierno, como en el caso de la instalación de la Junta Suprema de Quito de 1809, ésta con una clara alusión a los pobladores de los barrios de la ciudad:

22. Cargos contra Manuel José Arce del 17 de abril de 1816, en García, M. A., Procesos por infidencia., pág. 53.

23. Acta de declaración de la independencia de Guatemala.

“Nos, los infrascritos diputados del pueblo, atendidas las presentes circunstancias críticas de la nación, declaramos solemnemente...

Los del barrio de San Sebastián elegimos y nombramos por representantes de él a don Manuel Zambrano, ... Los del barrio de San Roque elegimos y nombramos por representantes de él al Marqués de Villa Orellana ... Los del barrio de San Blas elegimos y nombramos por representantes de él a don Manuel de Larrea ... Los del barrio de Santa Bárbara elegimos y nombramos por representantes de él al Marqués de Miraflores ... Por el barrio de San Marcos elegimos y nombramos por representantes de él a don Manuel Mateu ...”²⁴

En la Carta de Jamaica de 1815, Bolívar emplea al menos 4 veces la palabra ‘pueblo’, siempre haciendo alusión a situaciones gloriosas:

“El reino de Chile, poblado de ochocientas mil almas, está lidiando contra sus enemigos que pretenden dominarlo; pero en vano, porque los que antes pusieron un término a sus conquistas, los indómitos y libres araucanos, son sus vecinos y compatriotas; y su ejemplo sublime es suficiente para probarles, que el pueblo que ama su independencia, por fin la logra”.

“¡Qué demencia la de nuestra enemiga (España), pretender reconquistar América, sin marina, sin tesoros y casi sin soldados! Pues los que tiene, apenas son bastantes para retener a su propio pueblo en una violenta obediencia, y defenderse de sus vecinos”.

“Es más difícil, dice Montesquieu, sacar un pueblo de la servidumbre, que subyugar uno libre”..

“Los más de los hombres han perecido por no ser esclavos, y los que viven, combaten con furor, en los campos y en los pueblos internos hasta expirar o arrojar al mar a los que insaciables de sangre y de crímenes, rivalizan con los primeros monstruos que hicieron desaparecer de la América a su raza primitiva”.

Las tres primeras referencias hacen alusión a los pobladores; la cuarta hace alusión a un espacio geográfico: ‘en los campos y en los pueblos internos’.

Mientras que en su Manifiesto de Cartagena de 1812, sólo una vez se encuentran las palabras ‘pueblo’ y ‘patria’:

Tal era el verdadero estado de la Confederación. Cada provincia se gobernaba independientemente; y, a ejemplo de éstas, cada ciudad pretendía iguales facultades alegando la práctica de aquéllas, y la

24. Acta de instalación de la Junta Suprema de Quito, 1809.

teoría de que todos los hombres, y todos los pueblos, gozan de la prerrogativa de instituir a su antojo, el gobierno que les acomode”.

*“Yo soy granadino, un hijo de la infeliz Caracas, escapado prodigiosamente de en medio de sus ruinas físicas, y políticas, que siempre fiel al sistema liberal, y justo que proclamó mi patria, he venido a seguir aquí los estandartes de la independencia, que tan gloriosamente tremolan en estos Estados”.*²⁵

En la primera cita, el concepto de ‘pueblo’ alude a la persona en forma individual, como integrante de un estado nacional. Podría asimilarse el concepto al de ‘ciudadano’, aún en un estado incipiente: en esos momentos ni siquiera existía como estado independiente. En la segunda, la alusión a ‘patria’ se refiere una institución nacional.

Estas seis referencias de Simón Bolívar están privadas de connotaciones de élite: no se encuentran aquí alusiones a que la palabra ‘pueblo’ pueda tener otras limitaciones en su acepción que las que marca el espacio geográfico. Bolívar era un criollo nacido en una familia de la más pura aristocracia caraqueña; sin embargo, su concepto de ‘pueblo’ no está restringido al marco de su clase social. Sin embargo, no será ésta la idea que estaba en la cabeza de la mayoría de los criollos.

Todas estas referencias le sirven a Bolívar para justificar, en los dos documentos, si bien diversos en el tiempo y ambos cercanos al año de la primera revuelta centroamericana, los diversos movimientos revoltosos del siglo XIX, algunos de los cuales -como dijimos arriba-, no tenían la independencia como fin último; más bien, ésta fue una intención que se sumó después a estos procesos.

La palabra ‘patria’ dio también lugar a interpretaciones diversas y en algunas ocasiones, en coincidencia con el significado de la palabra ‘pueblo’. El mismo Bolívar en su Carta de Jamaica la usa tres veces:

“Sensible como debo, al interés que usted ha querido tomar por la suerte de mi patria...”

“...el reino de Quito que con la mayor dificultad contienen sus enemigos, por ser fuertemente adicto a la causa de su patria; y las provincias...”

*“A pesar de todo, los mejicanos serán libres, porque han abrazado el partido de la patria, con la resolución de vengar a sus pasados, o seguirlos al sepulcro”.*²⁶

25. S. Bolívar, Manifiesto de Cartagena, 1812, pág. 1.

26. S. Bolívar, Carta de Jamaica, 1815.

Unos años antes, en 1810, la ciudad de Buenos Aires, en el extremo sur del Imperio colonial español, por muchos años al margen de los acontecimientos decisivos del Imperio y de tardía importancia en el Imperio -el Virreinato del Río de la Plata fue creado creado recién en 1776-, asiste a una revuelta urbana de vecinos de la ciudad, desde hace sólo 34 años capital de un virreinato. Ya desde los intentos de invasión por parte de los soldados ingleses en los años 1806 y 1807, los vecinos de la ciudad habían dado prueba de su capacidad de organización y decisión, rechazando a los soldados ingleses en la propia ciudad. Sin duda, ello les dio una gran confianza en sí mismos, les ayudó a definirse como clase tomando conciencia de ello y de sus intereses comunes, les obligó a definir los liderazgos y a generar un sentimiento de desconfianza hacia la administración colonial española, inoperante en el caso de las invasiones.

En 1810, la clase de los criollos de Buenos Aires era ya una clase sólidamente definida, con grandes influencias y espacios de decisión en el gobierno del virreinato y con una gran confianza en sus propias fuerzas. Esta conciencia había tenido oportunidad de templarse durante las invasiones inglesas: el rechazo del ejército inglés que había intentado invadir la capital del Virreinato había sido obra de los criollos. Las autoridades coloniales, por su parte, habían caído en un profundo descrédito por su secular inoperancia, y, especialmente, por su actuación durante las invasiones inglesas.

Al estallar la crisis, ya en 1809, los criollos tomaron la iniciativa y dirigieron las manifestaciones hacia sus intereses. En una sociedad donde los elementos indígenas estaban prácticamente ausentes, probablemente esta solidez criolla anuló la capacidad de manifestarse de los mestizos y negros. En 1810 los criollos llenaban la plaza de armas de Buenos Aires, donde los mestizos y negros estaban ausentes. Si bien esto se debió en buena parte a que las entradas estaban controladas por las milicias criollas, mucho tuvo que ver el dinamismo de los criollos que, seguros de sí mismo, habían tomado ya desde hacía tiempo el control de la ciudad y no permitieron las manifestaciones de la gente de los suburbios. Todo esto presenta similitudes y contrastes con la revuelta sansalvadoreña de 1811.

El acta del cabildo de Buenos Aires del 25 de mayo de 1810 arroja datos sumamente interesantes con respecto al uso de los conceptos que queremos definir. Hay por lo menos siete alusiones a los conceptos de ‘pueblo’ y ‘vecinos’ en el acta; no se menciona la palabra ‘patria’, confundida aquí y en la mente de los protagonistas de la revuelta, con el concepto de ‘vecinos’. Para los protagonistas de la revolución de mayo de 1810 en Buenos Aires la patria son los mismos vecinos de la ciudad. De todas las revueltas hispanoamericanas, probablemente la de Buenos Aires es la que más se aleja del concepto de revolución, la que más distante está de la radicalidad. Sin embargo, los cambios de 1810 nunca estuvieron en peligro.

Veamos algunos de los conceptos que mencionábamos.

*“(los integrantes del Cabildo) ... se enteraron de una representación que han hecho a este Excmo. Cabildo un considerable número de vecinos, los Comandantes y varios Oficiales de los Cuerpos voluntarios de esta Capital, por sí y a nombre del Pueblo, en que indicando haber llegado a entender que la voluntad de éste resiste la Junta...”*²⁷

De acuerdo a la letra del documento, el Cabildo recibe una representación de ‘un considerable número de vecinos’: los vecinos son los habitantes de la ciudad, dentro de lo que estaba definido como tal en ese entonces, quienes tenían propiedad en ella: los criollos. Estos vecinos hablan ‘por sí y en nombre del Pueblo’, según el documento: o sea, asumen la representatividad de los numerosos pobladores de los suburbios, de las poblaciones cercanas y de quienes no tenían propiedad dentro de la ciudad. Es en nombre de ellos y en nombre propio, entonces, que presentan una petición que incluye un cambio de autoridades. Los vecinos de Buenos Aires, probablemente en la ofuscación del momento, asumen la representación de todos los habitantes del Virreinato sin que nadie se la haya otorgado.

*“quiere que este Excmo. Cabildo proceda a hacer nueva elección de los Vocales que hayan de constituir la Junta de Gobierno, y han de ser los señores D. Cornelio de Saavedra, Presidente de dicha Junta y Comandante General de armas, el Dr. D. Juan José Castelli, el Dr. D. Manuel Belgrano, D. Miguel Azcuénaga, Dr. D. Manuel Alberti, D. Domingo Mateu, y D. Juan Larrea, y Secretarios de ella los Doctores D. Juan José Paso y D. Mariano Moreno; cuya elección se deberá manifestar al Pueblo por medio de ...”*²⁸

El documento hace alusión a la Junta de Gobierno creada unos días antes y que había conservado las autoridades coloniales con el agregado de algunos representantes criollos. El 22 de mayo, una asonada vecinal había cuestionado las autoridades españolas, exigiendo al Cabildo un nuevo gobierno leal al rey español. La jurisdicción de los cabildos era municipal; no tenían, por lo tanto, jurisdicción para deponer una autoridad virreinal. Sin embargo, el de Buenos Aires lo hizo: depuso al virrey don Baltasar Hidalgo de Cisneros, nombrado por la Junta Central de Sevilla en 1809, pero nombró una Junta de Gobierno presidida por el mismo virrey. El 25 de mayo, ‘un considerable número de vecinos ... por sí y a nombre del pueblo...’, exigió la renuncia de la Junta anterior y el nombramiento de una nueva, presentando incluso los nombres de quienes debían integrarla: los integrantes de la nueva Junta de Gobierno estaban ya definidos: dos militares, cuatro abogados, dos comerciantes y un sacerdote. Esta decisión debía ser comunicada al ‘Pueblo’ por medio de un bando que debía emitir el Cabildo.

27. Cabildo de Buenos Aires, Acta del 25 de mayo de 1810..

28. Cabildo de Buenos Aires, Acta del 25 de mayo de 1810..

Hay algunos conceptos más que merecen ser tenidos en cuenta en esta acta.

*“...porque esta es la manifiesta voluntad del pueblo. Y los S.S. habiendo salido al Balcón de estas Casas Capitulares, y oído que el Pueblo ratificó por aclamación el contexto de dicho pedimento o representación, después de haberse leído por mi en altas e inteligibles...”*²⁹

Es necesario tener presente que las milicias controladas por los criollos, que habían tenido un intenso protagonismo años antes, con las invasiones inglesas, hecho que les había otorgado inmenso prestigio ante los vecinos, habían controlado los accesos a la plaza de armas donde estaba el edificio del Cabildo. Por lo tanto, el ‘Pueblo’ que ‘ratificó por aclamación’, las nuevas autoridades, entre las cuales ya no estaba el Virrey, estaba conformado por las personas que las milicias habían dejado entrar a la plaza.

Quienes tenían acceso al Cabildo -los criollos- decidían acerca de la ‘voluntad del pueblo’, y a éste debía ser comunicada la decisión de la nueva Junta de Gobierno. Un verdadero golpe de estado en nombre del pueblo. Y continúa el acta que

*“Lo III: que luego que los referidos S.S. presten el juramento, sean reconocidos por depositarios de la Autoridad Superior del Virreynato por todas las corporaciones de esta Capital y su vecindario...”*³⁰.

La nueva Junta debía ser reconocida por ‘todas las corporaciones de esta capital y su vecindario’ o sea, los criollos, que de esta forma se erigían como los representantes del pueblo, y por lo tanto, ante quienes debían rendir cuentas las nuevas autoridades. Los criollos porteños se transformaban así en los nuevos detentadores del poder político.

Esto que decimos se acentúa con la disposición siguiente:

“Lo V: que aunque se halla plenísimamente satisfecho de la honrosa conducta y buen procedimiento de los S.S. mencionados, sin embargo, para satisfacción del Pueblo se reserva también estar muy a la mira de sus operaciones y caso no esperado que faltasen a sus deberes, proceder a la deposición ...”:

los criollos quedaban ‘muy a la mira’ de las operaciones de la nueva Junta con la facultad de deponer a los miembros que, a su juicio, no cumplieren con lo que debían hacer:

*“Lo VI: que la nueva Junta ha de celar sobre el orden y la tranquilidad pública, y seguridad individual de todos los vecinos, haciéndosele como desde luego se le hace responsable de lo contrario.”*³¹

29. Cabildo de Buenos Aires, Acta del 25 de mayo de 1810.

30. Cabildo de Buenos Aires, Acta del 25 de mayo de 1810.

31. Cabildo de Buenos Aires, Acta del 25 de mayo de 1810.

Los vecinos determinaban, como una de las funciones principales de la nueva Junta, velar por la tranquilidad y seguridad de todos los vecinos. También aquí, como en casi todas las revueltas de principios del siglo, quedaba en evidencia el temor que sentían los criollos al caos y al consecuente daño a sus propiedades que podría derivarse de ello.

Diez años más tarde, el acta de la declaración de la independencia de Guayaquil expresaba conceptos similares:

*“En la ciudad de Santiago de Guayaquil, a nueve días del mes de octubre de mil ochocientos veinte años ... Que habiéndose declarado la Independencia, por el voto general del pueblo, ... y, debiendo tomar en consecuencia, todas las medidas que conciernen al orden político, en circunstancias que este necesita de los auxilios de los principales vecinos,...”*³²

El Cabildo de Buenos Aires, en 1810 había convocado a ‘la parte más sana y principal’ del vecindario para llegar a esta situación; pero la Junta era consciente del alcance local de sus decisiones. Previendo un congreso de más amplia representatividad regional, disponía que

*“...los respectivos Cabildos de cada uno convoquen por medio de esquelas la parte principal y más sana del vecindario, para que formado un congreso de solos los que en aquella forma hubiesen sido llamados, elijan sus representantes...”*³³,

pero se aseguraba que los representantes a este congreso perteneciesen a su misma clase social: es siempre ‘la clase más sana y principal’ quien toma las decisiones en las revueltas.

En la revuelta de San Salvador del 5 de noviembre de 1811, -en la que, sin embargo, no hay un acta del Cabildo de ese día pero sí una ‘relación histórica’ un tanto informal-, los criollos se quedaron con el poder político: quienes asumirían los cargos administrativos que ostentaban hasta ese momento las autoridades coloniales serían los criollos ligados en esos años a la producción del añil. Las similitudes con la revuelta de Buenos Aires de 1810 son grandes.

Diez años después de la asonada de 1811, en Guatemala los representantes de las diferentes regiones del Reyno de Guatemala declaran la independencia. El acta que refiere este hecho es sumamente significativa en el empleo de la palabra ‘pueblo’. Detengámonos un momento también en este documento.

En el acta se encuentra seis veces la palabra ‘pueblo’; sin embargo, en el mismo documento no siempre encierra el mismo sentido.

32. Acta de la declaración de la independencia de Santiago de Guayaquil, 9 de octubre de 1820.

33. Cabildo de Buenos Aires, Acta del 25 de mayo de 1810.

“Siendo públicos e indudables los deseos de independencia del Gobierno Español, que por escrito y de palabra ha manifestado el pueblo de esta capital...”:

aquí el ‘pueblo’ son los habitantes de la ciudad de Guatemala que se han manifestado en favor de la independencia.

“...y oído el clamor de Viva la Independencia, que repetía de continuo el pueblo que se veía reunido en las calles, plaza, patio, corredores y antesala de este palacio...”,

con el mismo significado: la población que gritaba vivas a la independencia y que se había reunido en las calles cercanas al Palacio de los Capitanes Generales y en su patio, corredores y antesala.

“Que siendo la independencia del Gobierno Español la voluntad general del pueblo de Guatemala...”,

donde el concepto parece estar referido a toda la población del Reyno de Guatemala, interpretado por los firmantes del acta,

“el Sr. Jefe Político lo mande publicar para prevenir las consecuencias, que serian temibles en el caso de que la proclamase de hecho el mismo pueblo”³⁴:

En este último caso, sin duda, hay un distanciamiento del concepto como estaba entendido en las citas anteriores.

En ellas, de la lectura del texto se puede entender que el pueblo había manifestado su deseo de independencia y sus representantes estaban dispuestos a acatar ese deseo. Según esta acta, es necesario evitar las consecuencias -¡‘que serian temibles’!-, que se derivarían de la declaración de independencia por parte del pueblo: el mismo pueblo cuya voluntad se pretende llevar a cabo declarando la independencia. Es necesario preguntarse por un momento, además, en quién sufriría esas temibles consecuencias: nos animamos a contestar: los firmantes del acta: los criollos de San Salvador y de las otras regiones representadas en el congreso.

Ahora, sin embargo, sorprende esta mención a las consecuencias temibles que podrían derivarse de la acción directa del pueblo. Sin duda, los firmantes del acta sienten temor a perder el control del movimiento, y con ello, a los posibles resultados de una independencia declarada desde otros lugares políticos, otros intereses y otros modelos.

34. Acta de declaración de la independencia de Guatemala, 1821.

Pensamos que no estaremos errados si afirmamos que los mismos criollos que firmaron el acta de independencia en 1821, fueron los que intentaron las revueltas de 1811 y 1814: cambiaron algunos nombres -otros continúan-, pero los intereses son los mismos.

El artículo 13º del acta contiene además, dos alusiones al concepto ‘pueblo’, en los que no nos detenemos ahora.

En el texto de la declaración de independencia de Estados Unidos en 1776, texto que sin duda han tenido entre manos quienes firmaron el acta de 1821, la palabra ‘pueblo’ aparece cinco veces, pero el análisis que se puede hacer de ello arriba a conclusiones distintas.

El pueblo, en este texto, tiene derecho a disolver vínculos políticos:

“Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario para un pueblo disolver los vínculos políticos que lo han ligado a otro...”;

reformular y abolir formas de gobierno destructoras de las verdades proclamadas en el escrito:

“cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno”;

tiene derechos explícitos y reconocidos que pueden llegar a ser violentados:

“Ha disuelto las Cámaras de Representantes una y otra vez, por oponerse en forma decidida a sus Intrusiones en los Derechos del Pueblo”;

está representado en el gobierno por medio de los estamentos legislativos:

“...ha rehusado durante mucho Tiempo, luego de estas Disoluciones, motivar a que otros sean electos, por lo cual los Poderes Legislativos, incapaces de ser Aniquilados, han regresado sin restricciones al Pueblo para su ejercicio...”, y

sufre hostigamientos por parte del rey y produce frutos que son apropiados por los funcionarios:

*“Ha creado un Sinnúmero de nuevos Despachos, y enviado a nuestras tierras un Enjambre de Funcionarios para hostigar a nuestro Pueblo y apropiarse de sus Frutos”.*³⁵

35. Declaración de independencia de Estados Unidos, 1776.

Sin duda, todos estos conceptos habían sido leídos y tenidos en cuenta al momento de las revueltas americanas, tanto en San Salvador en 1811, 1814 y 1821, como en Guatemala en el mismo 1821 y en las demás capitales americanas en donde surgieron revueltas o revoluciones o se declararon independencias a principios del siglo XIX. Las declaraciones de principios y las acusaciones hacia las autoridades cuestionadas adquieren grandes similitudes con éstas que hemos enunciado brevemente.

Detengámonos por un momento nuevamente en el año 1821. Después del 15 de setiembre, la noticia de la independencia llegó a El Salvador unos días después, y el 21 de ese mismo mes los integrantes del Cabildo de San Salvador

“dispusieron que en aquella hora concurrieran á este Ayuntamiento todos sus individuos, y se convocaron también a los jefes militares, al Sr. Cura Rector y Vicario, á los Prelados Regulares, á los vecinos principales de todas clases y que se excitará á todo el vecindario...”

Como se ve, el cabildo convocó a los jefes militares, al cura párroco de la ciudad, a los superiores de las órdenes religiosas y, también aquí, ‘a los vecinos principales de todas clases’, mientras se ‘excita’ a los vecinos a concurrir. Se va a hacer pública el acta del 15 de setiembre. Y

“Verificada la reunión, con numerosísimo pueblo...” ...

Llama la atención este brusco viraje en el relato del acta: se ha convocado a los ‘vecinos principales’, y sin embargo, la reunión se verifica ‘con numerosísimo pueblo’.

Al correrse la noticia, la reunión se traslada a la iglesia parroquial, donde,

“entre vítores y aclamaciones del numeroso pueblo que le seguía”, (aquí, nuevamente, el ‘numeroso pueblo’)

se lee el acta de independencia. Luego, el Jefe Político exige que el alcalde le tome juramento porque

“así lo pidió el pueblo”.

Se programa para más adelante el juramento del pueblo, y se le permite que exprese su júbilo:

*“Se permitió al pueblo en desahogo del entusiasmado júbilo que no ha podido reprimir al ver conseguidos sus deseos, que continúe en sus regocijos con la honradez y moderación correspondientes”.*³⁶

36. Acta de independencia de San Salvador, 1821.

La palabra ‘pueblo’ está usada aquí tanto para referirse a las mayorías a las cuales se les permite que expresen su júbilo, como a los ‘vecinos principales’. Nuevamente el concepto de vecindad hace referencia a la revuelta. Quedan fuera de estas manifestaciones las comunidades indígenas, los negros, los mestizos que viven fuera de la ciudad, quienes viven en los suburbios... En síntesis, quienes no pueden ser considerados como ‘vecinos principales’.

En esos mismos años pero en otras latitudes, en Santiago de Guayaquil, en 1820, se declaraba la independencia de Ecuador. Como siempre, el acta del cabildo refiere este hecho; en este caso, un acta sumamente breve que se limita a narrarlo sin mayores comentarios. Con todo, aparecen también aquí las palabras ‘pueblo’ y ‘vecino’ con significados similares a los que venimos planteando. En efecto, refiere el acta, en una cita que ya trajimos antes,

*“Que habiéndose declarado la Independencia, por el voto general del pueblo, al que estaban unidas todas las tropas acuarteladas; y, debiendo tomar en consecuencia, todas las medidas que conciernen al orden político, en circunstancias que este necesita de los auxilios de los principales vecinos...”*³⁷

Nótese que para declarar la independencia se necesita del pueblo, pero para tomar las medidas que conciernen al orden público, se necesitan solamente los ‘principales vecinos’. Nótese, además, un elemento que habíamos contemplado antes: las tropas unidas al pueblo: ‘el voto general del pueblo al que estaban unidas todas las tropas acuarteladas’, concepto que se refuerza más adelante:

“por voluntad del pueblo y de las tropas...”

Este hecho se aparta de la mayoría de las revueltas coloniales americanas, en las que las tropas estuvieron adictas a los gobernantes españoles y permanecieron pasivas, esperando órdenes de las autoridades superadas por los movimientos. Sin embargo, en las colonias desprotegidas militarmente o alejadas de los centros políticos, y en general allí donde las milicias habían suplantado con ventajas a las tropas de línea, la adhesión de estas fuerzas -vecinales, con escasa preparación militar y abundante entusiasmo cívico y local, más celosas de los intereses locales representados en lo criollos que de los intereses de toda la colonia. En estos casos como la periférica Buenos Aires, donde las tropas regulares fueron siempre escasas y donde las milicias tomaron su lugar adquiriendo experiencia durante las invasiones inglesas, éstas adhirieron rápidamente a las revueltas: sus jefes criollos eran precisamente, los principales cabecillas.

Posiblemente se puede entender aquí, también, el carácter netamente popular de unas fuerzas armadas que apoyan una revuelta contra el poder constituido,

37. Acta de independencia de Santiago de Guayaquil, 1820.

al lado de los vecinos. Se trata, sin dudas, de milicias de origen popular y seguramente con hondo arraigo ciudadano.

Y en esos mismos años, tan turbulentos, México declara su independencia tardíamente, en 1821. Se trata de un caso que no se ajusta a los parámetros que venimos presentando. El acta de declaración de independencia no está refrendada en el Cabildo y no menciona en ningún momento la palabra 'pueblo'. Solamente un primera alusión a la 'nación mexicana'. Sin embargo, los firmantes del acta son un reflejo de una rara alianza entre los criollos y los españoles peninsulares: entre ellos se encuentran dos obispos; nueve militares de alto rango, algunos de ellos ya retirados; dieciséis funcionarios de gobierno también de alto rango; un superior de una orden religiosa y cuatro curas de alto rango en la jerarquía de la Iglesia; cinco personas con títulos de nobleza; un hacendado, los cinco miembros del Consejo de Regencia, entre ellos el futuro emperador Agustín de Iturbide y Don Manuel Sánchez de Enciso, de quien no se tienen más noticias.³⁸

Nuevamente aquí, los criollos, de larga trayectoria en el más antiguo virreinato español, esta vez en alianza con los españoles peninsulares, que aquí no tomaron una postura de rechazo radicalizado ante los cuestionamientos, tienen protagonismo en la revuelta. Entre los firmantes del acta, solamente don Manuel de Enciso, probablemente, no formaba parte de la clase de los criollos o de los españoles.

Una rápida mirada por la declaración de independencia del segundo virreinato español en América, el del Perú, arroja los mismos resultados. Aquí, la declaración de independencia no se produce a partir de una asonada urbana que comienza con una efervescencia popular; se produce, en cambio, cuando ya ha tenido lugar el triunfo militar, y ante la pregunta del general victorioso, el General San Martín, acerca de la opinión de los pobladores de la capital con respecto a la independencia. La pregunta no estaba exenta de una fuerte presión por parte del general victoriosos para declarar la independencia.

Los criollos de Lima, que habían tenido acceso a las 'nuevas ideas' y a las universidades³⁹, pero que habían conservado siempre un tinte netamente aristocrático, adhieren rápidamente a la propuesta y declaran la independencia, pero el documento que la declara no se preocupa por hacer alusión a los deseos del pueblo acerca de la independencia. La breve acta de independencia no menciona en ningún momento las palabras 'pueblo' o 'patria', pero acerca algunas pistas.

Aquí, nuevamente es el cabildo quien convoca y en su interior se desarrollan los protagonismos:

38. Acta de independencia de México, 1821.

39. En la época de la colonia existieron en el Virreinato del Perú, dos universidades, la Universidad de San Marcos y la de San Antonio Abad del Cusco; y tres colegios mayores: el Colegio Máximo de San Pablo de Lima, el Colegio Mayor de San Felipe y San Marcos y el Colegio Real de San Martín. Además, en el Alto Perú, que desde 1776 pasó a integrar el Virreinato del Río de la Plata, la Universidad de San Francisco Xavier, de Chuquisaca.

“En la ciudad de Los Reyes el quince de Julio de mil ochocientos veintiuno. Reunidos en este Excmo. Ayuntamiento...”.

Decíamos arriba que el Cabildo de Lima se caracterizaba por su talante criollo y aristocrático. De hecho, continúa el acta que estamos trayendo a colación:

“he impuesto de su contenido reducido a que las personas de conocida probidad, luces y patriotismo que habita en esta Capital, expresen si la opinión general se halla decidida por la Independencia, cuyo voto le sirviese de norte al expresado Sr. General para proceder a la jura de ella”.

La alusión a ‘su contenido’ hace referencia al ‘oficio del Excmo. Señor General en jefe del ejército Libertador del Perú, Don José de San Martín’ donde preguntaba la opinión de los vecinos acerca de la independencia del Perú. Nótese que la convocatoria es a ‘las personas de conocida probidad, luces y patriotismo’: a ellas solamente se consultaría acerca de un hecho tan importante como la independencia política. La respuesta por parte de los consultados es positiva para el Cabildo de Lima. De hecho, el acta sigue afirmando

“Que la voluntad general está decidida por la Independencia del Perú”⁴⁰.

Igualmente breve, pero sin duda menos aristocrática que el acta del Cabildo de Lima que acabamos de presentar, es el acta de la independencia emanada del Congreso de Anáhuac de 1813. Este Congreso, de raigambres con fuertes connotaciones indígenas y campesinas, originado en un movimiento que no había comenzado en una ciudad, además de declarar la independencia, ofreció un espacio propicio para la presentación del documento de José María Morelos, Sentimientos de la Nación. El marcado tinte democrático del Congreso, que contrastaba netamente con una sociedad mexicana marcadamente aristocrática, decidió la abolición de la esclavitud, declaró la independencia de México y formuló un documento con claros reflejos igualitarios.

Precisamente, este Congreso se pronuncia expresamente con respecto a la soberanía del pueblo, cosa que no sucedió con los demás documentos emanados de los movimientos revolucionarios, por lo menos, en la forma clara y directa que encontramos en éste, y sin lugar a las interpretaciones ambiguas que encontramos en otros:

“5º Que la Soberanía dimana inmediatamente del Pueblo, el que sólo quiere depositarla en el Supremo Congreso Nacional Americano, compuesto de representantes de las Provincias en igualdad de números.”

40. Acta de independencia de Perú, 1821.

Se pronunció, asimismo, por la anulación de los privilegios:

“13º Que las leyes generales comprendan a todos, sin excepción de cuerpos privilegiados; y que éstos sólo lo sean en cuanto al uso de su ministerio.”

La declaración de independencia es probablemente, la más radical de todas las independencias iberoamericanas, ya que corta de raíz los lazos con España:

“1º Que la América es libre independiente de España y de toda otra Nación, Gobierno o Monarquía, y que así se sancione, dando al Mundo las razones”.

a lo que hay que agregar esta otra declaración, que incluye además algunos principios:

“11º Que los Estados mudan costumbres, y por consiguiente la Patria no será del todo libre y nuestra, mientras no se reforme el Gobierno, abatiendo el tiránico, substituyendo el liberal, e igualmente echando fuera de nuestro suelo al enemigo español, que tanto se ha declarado contra (nuestra Patria / esta nación).”

El Congreso de Anáhuac fue, sin duda, uno de los pocos que emitieron declaraciones con un neto tinte social e igualitario, tendiente a avanzar hacia la igualdad:

“12º Que como la buena Ley es superior a todo hombre, las que dicte nuestro Congreso deben ser tales, que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia; y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, alejando la ignorancia, la rapiña y el hurto.”⁴¹

Mientras que en la declaración de independencia del mismo Congreso, se lee:

“El Congreso de Anáhuac, legítimamente instalado en la ciudad de Chilpancingo, ... ha recobrado el ejercicio de su soberanía, usurpado; que, en tal concepto, queda rota para siempre jamás y disuelta la dependencia del trono español; ... declara por reo de alta traición a todo el que se oponga directa o indirectamente a su independencia, ya sea protegiendo a los europeos opresores, de obra, palabra o por escrito, ya negándose a contribuir con los gastos, subsidios y pensiones para continuar la guerra hasta que su independencia sea reconocida por las naciones extranjeras...”⁴²

41. José María Morelos, Los sentimientos de la nación, 1813, pág. 2.

42. Acta de independencia del Congreso de Anáhuac, 6 de noviembre de 1813.

Es necesario tener en cuenta que esto se hizo en los todavía tempranos años de 1812-1813, cuando ya se vislumbraba en el horizonte de la metrópolis la retirada de los franceses del territorio español y la vuelta al trono de Fernando VII, ocurrida en diciembre de 1813, y cuando podía preverse la reacción española.

En contraste con los demás movimientos iberoamericanos, incluido el del 5 de noviembre de 1811 en San Salvador, el de Anáhuac busca en las raíces indígenas precolombinas:

“¡Día grande, día fausto, venturoso día en que el sol alumbra con la luz más pura, aún a los más apáticos e indiferentes! ¡Genios de Moctezuma, Cacama, Quauhtemoctzin, Xicotécatl y Caltzontzin, celebrad en torno de esta augusta asamblea y como celebráis el mitote en que fuisteis acometidos por la pérfida espada de Alvarado, el fausto momento en que vuestros ilustres hijos se han congregado para vengar vuestros ultrajes y desafueros y librarse de las garras de la tiranía y el fanatismo que los iba a sorber para siempre Al 12 de Agosto de 1521 sucedió el 14 de Septiembre de 1813; en aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenochtitlan; en éste se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpancingo.”⁴³

De hecho, la Constitución de Apatzingan que se declaró poco después, en 1814, dice que

“La ley es la expresión de la voluntad general en orden a la felicidad común. La felicidad del pueblo y de cada uno de los ciudadanos consiste en el goce de la igualdad, seguridad, propiedad y libertad, pues la íntegra conservación de estos derechos es el único fin de las asociaciones políticas. Son obligaciones de los ciudadanos una entera sumisión a las leyes, un obediencia absoluta a las autoridades constituidas, una pronta disposición para contribuir a los gastos públicos y un sacrificio demanden”.

Y el art. 15 de la Constitución

“15. Que la esclavitud se proscriba para siempre y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales, y sólo distinguirá a un americano del otro el vicio y la virtud.”⁴⁴

Ningún otro movimiento de esos tiempos y lugares se animará a tanto. Es necesario tener en cuenta que el Congreso de Anáhuac no fue convocado por ningún cabildo. Por lo tanto, es poco probable que aquí encontrarán la

43. Tomado de <http://www.gluuv.org/Trabajos%20y%20Trazados%20Masonicos/Trazados%20de%20Otras%20Logias/EL%20PRIMER%20CONGRESO%20DE%20ANAHUAC.htm> el 5 de abril de 2011.

44. Constitución de Apatzingan, 1814, tomado de <http://www.gluuv.org/Trabajos%20y%20Trazados%20Masonicos/Trazados%20de%20Otras%20Logias/EL%20PRIMER%20CONGRESO%20DE%20ANAHUAC.htm> el 5 de abril de 2011.

manifestación de sus esperanzas y ambiciones los criollos de las ciudades mexicanas. El Congreso se instala en una ciudad periférica,

“El Congreso de Anáhuac, legítimamente instalado en la ciudad de Chilpancingo”⁴⁵, y la declaración de independencia no cita en ningún momento las palabras ‘pueblo’ o ‘patria’.

En 1816, las Provincias Unidas del Río de la Plata, Virreinato desde 1776, declaran su independencia en un Congreso reunido en la norteña ciudad de Tucumán, conformado por representantes de la mayoría de las regiones o provincias que lo componían. El temor de algunas provincias con respecto a la centralista Buenos Aires, que había demostrado su centralismo en ocasión de la revuelta de mayo de 1810, había llevado el congreso lejos de la capital. El texto de la declaración arroja también algunos datos interesantes.

Primeramente, se refiere a que

“Terminada la sesión ordinaria el Congreso de la Provincias Unidas continuó sus anteriores discusiones sobre el grande, augusto, y sagrado objeto de la independencia de los Pueblos que lo forman”.

La alusión es clara y está referida a ‘los Pueblos que lo forman’ representados en el Congreso. Y los representantes (‘diputados’) declaran la independencia atendiendo a la propia suerte y de ‘los Pueblos representados’:

“...los Representantes, sin embargo consagraron a tan arduo toda la profundidad de sus talentos, la rectitud de sus intenciones e interés que demanda la sanción de la suerte suya, la de los Pueblos representados y la de toda la posteridad.”

No deja lugar a dudas el carácter en el cual los firmantes del acta declaran la independencia:

“Nos los Representantes de las Provincias Unidas en Sud América, reunidos en Congreso General, invocando al Eterno que preside al universo, protestando al Cielo, a las naciones y hombres todos del globo, la justicia que regla nuestros votos: Declaramos solemnemente a la faz de la tierra que, es voluntad unánime e indudable de estas Provincias romper los violentos vinculos que las ligaban a los Reyes de España...”⁴⁶

Como se ve, los diputados declaran la independencia en calidad de ‘representantes de las Provincias’ que los han elegido. Es necesario, en este punto, indagar acerca de la forma como han sido elegidos los representantes de cada provincia para decidir acerca de su representatividad. Sin duda, hay

45. Acta de independencia del Congreso de Anáhuac, 1813.

46. Acta de la declaración de la independencia Argentina, 1816.

situaciones distintas, pero en general, estas elecciones se hicieron en torno a los cabildos de las capitales de cada provincia, donde los criollos, locales hicieron pesar sus ambiciones, en muchos casos, para tomar distancias con respecto a los de los criollos de la capital.

En los ‘Procesos por infidencia contra los próceres salvadoreños de la independencia de Centroamérica desde 1811 hasta 1818’⁴⁷, no encontraremos alusiones a la igualdad ni a la representatividad por parte de quienes lideraron las revueltas de 1811. Nos adentraremos en ello más abajo.

En el también aristocrático Alto Perú, en el que la presencia de dos universidades otorgaba un tinte intelectual y progresista a la clase de los criollos, la independencia se declara igualmente desde un congreso, reunido éste en 1825. La fecha es tardía, comparada con otras independencias. Sin embargo, los movimientos de revuelta, que comenzaron aquí ya desde fines del siglo XVIII, y los movimientos de principios del siglo XIX, los primeros del siglo, prepararon el terreno para la independencia. Al igual que en casos anteriores que mencionamos, tampoco en este caso el congreso que declara la independencia es convocado por un cabildo, sino por diputados que representan a las distintas regiones:

*“La representación soberana de las provincias del Alto-Perú...”,
“ a nombre y absoluto poder de sus dignos representados”*⁴⁸

En este caso, los diputados declaran la independencia como representantes de las regiones que representan. Como decíamos arriba, sería necesario aclarar la forma de elección de los representantes para determinar el grado de representatividad.

El uso del vocablo ‘pueblo’ en la revuelta de San Salvador de 1811

La ‘relación histórica’ que traen los Procesos por infidencia presentan la narración de los sucesos del 5 de noviembre de 1811 en San Salvador desde el punto de vista de los criollos. De hecho, es muy probable que haya sido escrita por uno de ellos, Juan Manuel Rodríguez, secretario del gobierno que asumió provisoriamente el poder político en San Salvador.

Esa ‘relación’ trae numerosas citas del vocablo y de otros a los que podría asimilarse, como ‘vecindario’, ‘sociedad’, ‘todos’, ‘público’, ‘bulgo’ (sic).

Detengámonos brevemente en algunos párrafos de esta ‘relación’.

El documento cita que una

47. García, Miguel Á., Procesos por infidencia contra los próceres salvadoreños de la independencia de Centroamérica desde 1811 hasta 1818, Tomo I, Imprenta Nacional, San Salvador, 1940.

48. Acta de la independencia del Alto Perú, hoy Bolivia.

“... parte considerable de la gran sociedad de este Rno. de Guatemala se ha visto conmovida pr. unos incidentes, al parecer, inconexos con la felicidad qe. todos desean, y nadie atina apromover pr. medios seguros.”⁴⁹,

haciendo referencia a las manifestaciones populares del movimiento del 4 y 5 de noviembre. Aquí, una ‘parte considerable del Reyno de Guatemala’, define a las personas que habitan en San Salvador y han visto turbada su paz citadina por los sucesos del movimiento, y que probablemente han tomado parte en él. Se puede encontrar también aquí una justificación de los desórdenes. Los ‘*incidentes inconexos con la felicidad*’, sin duda, se refieren al rumor de amenazas contra la integridad de Cura Vicario de la ciudad, al llamamiento a la capital al sacerdote Manuel Aguilar -ambos criollos, tanto Delgado como Aguilar- y a la decisión del Alcalde de la ciudad de armar a los españoles europeos ante las posibles consecuencias del movimiento.

El documento sigue de esta forma:

“Si, repito, incidentes inconexos conmovieron este Pubco. Cabezas de la Provincia exitaron su odio y casicasillegaron aterminos de enfurecerle.”

Aquí, ‘*Cabezas de la Provincia*’ está referido al Intendente de San Salvador, Antonio Guitierrez y Ulloa, español peninsular y, por lo tanto, merecedor de los recelos de los criollos. Si el Intendente español había armado a los españoles peninsulares, éste constituía un buen motivo para la efervescencia popular, que probablemente fomentaron los criollos para adueñarse posteriormente del movimiento.

El ‘pueblo’ a que hace referencia es, probablemente, la población de los suburbios de San Salvador alertada y seguramente, animada, por los alcaldes de los barrios, decíamos arriba. Aquí quedan fuera de este término los habitantes de los pueblos, las comunidades indígenas, incluso los habitantes de los suburbios que no estaban influidos por los dirigentes. El pueblo que sí se manifestó ese 5 de noviembre, según el documento que estamos presentando, manifestó sus reclamos:

“La reunion de este Publico. en el instante qe. supo tales procedimientos manifesto su noblesa, y como esta és inceparable, del sentimiento, se empeso a incinuar yá con voces de ternura, ya con de indignacion...”

La cita quiere dar a entender, probablemente, que el pueblo tenía reclamos que exteriorizar y lo hizo durante ese movimiento. Hemos presentado arriba algunos de estos reclamos.

49. García, M. A., Procesos por infidencia..., pág. 60.

Decíamos también del desprecio con que con frecuencia los criollos se referían a ‘las castas’: mestizos, mulatos, negros, indios. El documento refleja este desprecio:

“Parece qe. al bulgo no le son Consedidas las luces suficientes para acertar en materias politicas, y es indispensable Creer qe. una mano oculta de absoluto poder, regia sus operaciones.”

El término ‘bulgo’, por ‘pueblo’, está cargado de aristocrático desprecio. La cita justifica el hecho que los criollos tomaran la dirección del movimiento porque

“¿Quienes dirian al Pueblo qe. se formase en masa por si, sin Cabeza de persona distinguida que aconseje sus Operaciones? Un Cuerpo Acefalo es imposible qe. tenga aciertos. ¿Pues un Pueblo a que grado de desaciertos no llegaria?”

El mismo ‘pueblo’ que sirve de presión para desatar un movimiento que cuestiona la autoridad española en la colonia, que reclama por insatisfacciones atribuibles a esas autoridades y que a la postre dejará el movimiento en manos de ‘las personas condecoradas’, no tiene las luces suficientes para llevar adelante el movimiento que ha desatado, necesita que alguien le forme en masa y una cabeza que aconseje sus acciones, es imposible que tenga aciertos y puede llegar a cualquier grado de desaciertos...!

Sin embargo,

“Sola esta consideracion presenta el testimonio mas autentico de qe. el Pueblo procedia por una inspiracion sabia y superior”,

lo que justificaba plenamente el movimiento que, dirigido por los criollos, llevaría los reclamos con la medida necesaria:

“Pero reintegrados un tanto los espiritus de los Españoles Americanos, toman la vos para representar al Pueblo. qe. el movimiento multuario prometia grandes desastres...”⁵⁰

Para el documento en cuestión, se trata de un pueblo que sigue fielmente las indicaciones de los criollos y se deja guiar por ellos en sus reclamos:

“Cresian estas y la voceria hiso Ocurrir a las personas condecoradas. En efecto acreditó el Pueblo, que aquellos eran sentimientos verdaderamente del amor qe. profesa a sus Patricios; se contubo con sus suplicas, y Observó la tranquilidad qe. en aquel momento se le impuso.”

50. García, M. A., Procesos por infidencia..., pág. 60.

Los reclamos, según el texto del documento, habrían hecho acudir a los criollos -'personas condecoradas', 'patricios'-, que verificaron la validez del movimiento y le impusieron tranquilidad y mesura a los reclamos.

Luego, la palabra 'pueblo' pasa a significar solamente a los habitantes de la ciudad:

"...solo el desorden reinava, la confucion se esculpia en los habitantes de Sn. Salvador...".

Este desorden aumenta con la aparición de los españoles peninsulares y las autoridades a las cuales se dirigen los reclamos, precisamente, quienes deberían atenderlos y que sin embargo amenazan con reprimirlos:

"Concurrieron tambien el Sr. Yntendente y todos los Europeos ¿Pero aque? A exaltarse en Odio pubco. y el Pueblo ya no hace peticiones, sino qe. Clama contra ellos; de forma que repartido en varios trosos. a sestan las casas de éstos. y los que la noche antes le contubieron, toman empeño particular para reprimirle".

Cuando la destitución de las autoridades españolas es un hecho, es necesario nombrar nuevas autoridades. El derecho de hacerlo recae en el 'pueblo' protagonista de la asonada. Para ello,

"Se convocaron los Alcaldes, Prales y Padres de familia de sus respectivos Barrios. y se constituyeron a la casa de su representante en donde después de sancionar sus pensamientos: Acordaron, que el mando guvernativo, y politico...":

ahora, el 'pueblo' pasa a estar constituido por los Alcaldes, Principales y Padres de familia, quienes debían nombrar a las nuevas autoridades. De esta decisión quedaban excluidos, precisamente, quienes habían iniciado el movimiento con el tumulto del 4 y 5 de noviembre y provocado los primeros tumultos que despertaron la reacción de las autoridades coloniases..

Una situación similar plantea el mismo documento cuando sostiene que quien se vio obligado a deponer a las autoridades españolas había sido el 'vecindario'.

*"La serie de acontecimientos que con una rapides increíble, ha puesto en movimiento, y alarmado así a todos los Pueblos de América, interesaron demaciado a esta Provincia, para mirar con indiferencia males y desgracias que algun dia ibamos a experimentar. Estas consideraciones han obligado al vecindario de esta capital a deponer el dia de hoy al Sr. Yntendente corregidor..."*⁵¹

51. García, M. A., Procesos por infidencia..., pág. 61, Anexo 21, pág. 4.

En los tiempos de la colonia, se entendía por ‘vecinos’ a quienes tenían propiedad en el ámbito de la ciudad y cuyos intereses estaban representados en el cabildo: los españoles peninsulares y los criollos. En el caso de la revuelta de San Salvador de 1811 que venimos tratando aquí, es evidente que los primeros quedaban fuera de la posibilidad de participar en el nombramiento de las nuevas autoridades, pues contra ellos se había dirigido el movimiento. Por lo tanto, aquéllas debían ser nombradas por los españoles americanos. Y éstos nombraron a otros españoles americanos con los cuales tenían intereses comunes.

La ‘relación histórica’ de los sucesos de 1811, en su constante referencia al ‘pueblo’, guarda estrecha relación con al Acta del Cabildo de Buenos Aires del 25 de mayo de 1810, expresándose con términos similares. Veamos algunos fragmentos de ella, que reproducimos en el Anexo 4:

*“...una representación que han hecho a este Excmo. Cabildo un considerable número de vecinos, los Comandantes y varios Oficiales de los Cuerpos voluntarios de esta Capital, por si y a nombre del Pueblo, en que indicando haber llegado a entender que la voluntad de éste ... abiendo reasumido la autoridad y facultades que confió ... y quiere que este Excmo. Cabildo proceda a hacer nueva elección de los Vocales que hayan de constituir la Junta de Gobierno, y han de ser los señores ... cuya elección se deberá manifestar al Pueblo por medio de otro Bando público ... los referidos S.S. presten el juramento, sean reconocidos por depositarios de la Autoridad Superior del Vireynato por todas las corporaciones de esta Capital y su vecindario...”*⁵²

Como se ve, las similitudes son muy cercanas y los conceptos similares: el pueblo reasume la facultad de nombrar a las autoridades y declara caducas las hasta entonces vigentes, que representaban al rey. Sin embargo, aquí no se cuestiona la soberanía real, sino la mala actuación de las autoridades: ‘muera el mal gobierno’.

Los ‘representantes del pueblo’ (criollos, también aquí!), indican al cabildo que debe nombrar nuevas autoridades y cuáles deben ser éstas. El cabildo debe manifestar ante el pueblo que ha designado por nuevas autoridades a las personas que se la ha indicado, las que deben prestar juramento ante ‘las corporaciones de la ciudad capital y su vecindario’. El concepto de ‘pueblo’ se reduce ahora al de ‘las corporaciones de la capital y su vecindario’; sus ‘representantes’ son los criollos, lo mismo que serán criollos casi todos los integrantes de la Junta de Gobierno.

En este aspecto, los países que nacieron de los procesos de independencia de las colonias españolas no dejaron de poner en evidencia en los documentos que emanaban de las revueltas, las múltiples influencias que sufrieron:

52. Acta del cabildo de Buenos Aires, 25 de mayo de 1810.

la de las ideas de la ilustración y la revolución francesa, la de las colonias inglesas en América del Norte y la de la ilustración española, como decíamos arriba. Esta influencia se verifica también en el alcance del término 'pueblo'. Particularmente, los criollos que lideraron las revueltas admiraron las ideas y los resultados alcanzados por las antiguas colonias inglesas. Veamos algunos documentos en los que queda en evidencia esta influencia en el alcance del término 'pueblo'.

Bibliografía

Andrés-Gallego, José, Quince revoluciones y algunas cosas más, ed. Mapfre, en versión electrónica, Madrid, 1992.

García, M. A, De peruanos e indios: La figura del indígena en la intelectualidad y políticas criollas (Perú: siglos XVIII-XIX), ed. Universidad Internacional de Andalucía, Huelva, 2007.

Gazmuri R., Cristián, Ideas políticas francesas en la gestación de la independencia de Chile, en Comisión Organizadora de las Conmemoraciones de 2010, Las independencias iberoamericanas, Edición del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, México, 2010

Herrera, Sajid Alfredo, 1811. Relectura de los levantamientos y protestas en la Provincia de San Salvador, en Las independencias iberoamericanas, Comisión Organizadora de las Conmemoraciones de 2010, Edición del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, México, 2010.

Martínez Peláez, S., La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca, México: Ediciones en Marcha, 1994, e Herrera, S., en revista Contrapunto, en versión electrónica.

Marroquín, A. Dagoberto, Apreciación sociológica de la Independencia salvadoreña, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, 2000.

Peccorini Letona, Francisco, La Voluntad del Pueblo en la Emancipación de El Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos, San Salvador, 1972

La construcción de la identidad latinoamericana. Una aproximación hermenéutica a la visión de Leopoldo Zea.

Víctor Manuel Guerra¹

Este artículo busca presentar los aportes intelectuales de Leopoldo Zea en la construcción de una filosofía latinoamericana, que defina lo que el latinoamericano es para la historia y oriente lo que debe ser para la construcción de una sociedad más justa en Latinoamérica.

This article aims to present the intellectual contributions of Leopoldo Zea in the construction of a Latin America philosophy, one that defines what to be Latin American means for history and one that orients what it must be for the construction of a more just society in Latin America.

Introducción

Este trabajo quiere ser un aporte a la construcción de la identidad de los pueblos latinoamericanos, específicamente en el área de la construcción de la filosofía latinoamericana. Son muchos y muy valiosos los aportes intelectuales que hombres y mujeres de este continente han dado en esta temática. No obstante, la construcción de la identidad y de la filosofía propia de este continente, siguen siendo una tarea inacabada.

Uno de los filósofos más enriquecedores de la construcción del pensamiento filosófico y cultural en Latinoamérica ha sido Leopoldo Zea (1912-2004)². Y será a él a quien se recurra, a efectos de entresacar de su pensamiento, algunos elementos para fundamentar esta incesante búsqueda de la identidad latinoamericana.

Por ser salvadoreño quien lleva a cabo esta investigación, interesa también saber qué es lo que piensan y han dicho los intelectuales salvadoreños respecto de esta temática. De ahí que se tome a Alberto Masferrer (1868-1932), como referente nacional respecto de lo que se ha escrito en torno a la temática.

Como afirma Andrea Díaz, “la identidad no es alguna clase de esencia a *descubrir*, sino algo que está dado independientemente de nuestra actitud.”³ Por tanto,

1. Profesor de Biblia, en la Universidad Don Bosco.

2. De Leopoldo Zea se tomará su obra monumental *La esencia de lo americano*, Editorial Pleamar, Buenos Aires, Argentina, 1971.

3. Díaz Genis, Andrea, *La construcción de la identidad en América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, Uruguay, 2004, p. 21.

se sigue lo que dichos autores presentan respecto de la construcción de la identidad latinoamericana y de la construcción de un pensamiento filosófico propio.

Tomando en cuenta que el ser humano es en realidad un despliegue de riqueza y variedad de contenido, no puede existir una idea uniforme de lo que el latinoamericano es, como dice Díaz, “por necesidad ontológica, no puede existir una sola idea de ser humano, porque ser *humano* es ser distinto. La historia de las ideas de los seres humanos, es una reinterpretación continua de lo que somos. En este sentido, el rescate del pasado no es una evocación de lo perdido, sino una re-presentación, una recuperación, una *revivencia*. Sin historicidad no habría pluralidad de ideas de un ser humano.”⁴

En esta perspectiva, tiene importancia, lo que históricamente hemos pensado los seres humanos nacidos en esta parte del mundo, respecto de lo que somos y el proceso seguido en la construcción cultural latinoamericana. De ahí que afincamos el concepto de identidad, en la idea que ésta, “es una construcción que se relata, pero que implica tanto la lectura del pasado, como la apertura hacia un proyecto.”⁵ De ahí que la verdad que se nos impone al hablar de identidad no es una *verdad fáctica* sino una *verdad simbólica* que nos abre una multiplicidad de significaciones dentro de un contexto social y cultural.⁶

1. La visión de Leopoldo Zea respecto de la conciencia de lo americano

1.1. *Lo bárbaro como condena latinoamericana*

Para Leopoldo Zea, entender América latina tiene que ver con la historia real, que a través de los siglos, ha venido incorporando una visión de conjunto del mundo entero, ya que no se puede vivir aislado del resto del mundo. De ahí que, “América latina sea incomprendible sin su contrapartida, la América sajona; pero a su vez, toda la América sería incomprendible sin el viejo mundo que la había incorporado a su historia.”⁷

El filosofar latinoamericano ha conservado una característica fundamental que le diferencia cualitativamente del resto del mundo en la forma de hacer filosofía. En esta línea, “a diferencia de la llamada filosofía universal, tiene como punto de partida la pregunta por lo concreto, por lo peculiar por lo original en América. Sus grandes temas los forman preguntas sobre la posibilidad de una cultura americana; preguntas sobre la posibilidad de una filosofía americana; o preguntas sobre la esencia del hombre americano.”⁸ De ahí que la pregunta fundamental de la filosofía latinoamericana tenga su principio y fundamento en la conciencia misma de lo accidental del ser humano americano. No obstante,

4. Díaz Genis, Op.Cit., p. 25.

5. Ibidem, p. 27.

6. Cfr. Ibidem, p. 27.

7. Zea Leopoldo, *La Esencia de lo Americano*, Editorial Pleamar, Buenos Aires, Argentina, 1971; p. 8.

8. Zea, Op. Cit., p. 15.

un ser humano que no ha sido reconocido por el europeo, con una alteridad propia, con una esencia propia y una historia propia. Eso puede explicar mejor la preocupación del latinoamericano ilustrado, por ser reconocido e incorporado más allá de los umbrales del quehacer filosófico y cultural europeo.

Esto constituye, desde mi punto de vista, una de las trampas más sofisticadas que la cultura indoeuropea haya impuesto a la latinoamericana. Es una trampa cultural y más en concreto, ideológica, porque han tenido que pasar casi cuatro siglos, desde el descubrimiento de América, hasta poco más allá de la independencia de las colonias americanas de las coronas ibéricas, para descubrir, que la esencia misma del americano es sin lugar a dudas, la misma del español, portugués, inglés, francés, holandés, etc. Es decir, el falso problema representado con el monumental problema de la pseudohumanidad del indígena americano. Cosa que condicionó y condenó al americano mismo, a cientos de años de *traumatismo psicológico* en su concebirse a sí mismo, como un ser humano de segunda categoría. Y, tuvo que pasar más de cuatro siglos para que, hasta muy recientemente, se descubriera que todo era una trampa ideológica de dominación imperialista. Zea nos lo dice de la siguiente manera:

La pregunta por la peculiaridad de la cultura y el hombre de América tiene como punto de partida esta conciencia de lo accidental [...] El americano, a diferencia del europeo nunca se ha sentido universal. Su preocupación ha sido, precisamente, una preocupación por incorporarse a lo universal, por insertarse en él. Y aunque parezca una paradoja, esa misma pregunta por lo que le es peculiar, es una pregunta que tiende al conocimiento de lo que tiene de universal, esto es, de común con todos los hombres. La peculiaridad buscada es la de su humanidad, la de aquello que le hace ser un hombre entre hombres; no el hombre por excelencia, sino el hombre concreto, el hombre de carne y hueso que es, y sólo puede ser. El hombre en cualquier lugar del mundo, con independencia de su situación o, mejor dicho, a causa de esa misma situación, que es lo peculiar a todos los hombres. Este sentido de la peculiaridad del hombre en América que acaba siendo lo propio de todos los hombres.⁹

Ahora bien, tuvieron que pasar cientos de años para que el americano descubriera que no es ni más ni menos que un hombre y que “lo concreto, la diversidad de lo concreto, lejos de hacer imposible la esencia de lo humano lo hace real.”¹⁰ En este itinerario es que el ser humano americano se ha desarrollado a través de los siglos y ha descubierto, que los problemas que plantea la filosofía americana sobre el ser del hombre americano son problemas impuestos por la mal llamada filosofía universal; es decir, por el pensamiento europeo y occidental.¹¹ De ahí que lo que el filósofo hispanoamericano realizara, todo fuera en función del

9. Zea, Op.Cit. p.16.

10. Op.Cit. p. 17.

11. Cfr. Op.Cit. p. 20.

filósofo europeo. Por tanto, no vio otra cosa que lo que los europeos veían en América: inmadurez, minoría de edad, primitivismo y barbarie.¹²

Ejecutada la independencia política de las colonias americanas de las coronas española y portuguesa, surge la necesidad de la búsqueda y concreción de la independencia cultural de las mismas ex colonias españolas. Es en este marco, que los iberoamericanos descubrieron en el positivismo, la filosofía que ofrecía las herramientas para el logro de dicho objetivo. No obstante, esto fracasa, porque las ex colonias española y portuguesa, no logran la tan ansiada independencia cultural, sino que por el contrario, se concreta una nueva dependencia de una potencia americana, cuya voracidad es igual o superior a los antiguos imperios. Y, en ese sentido, peor al anterior imperio español:

El positivismo fue la filosofía con la cual los iberoamericanos trataron de arrancarse la herencia ibera que consideraban un obstáculo para incorporarse al mundo moderno; un instrumento de su sajonización. Instrumento que, a la larga, fracasa. Viene, entonces, otro tipo de reacción: la de defensa frente a la América que ha iniciado su expansión en el mundo, incluyendo su expansión en América latina. La Norteamérica del destino manifiesto, las discriminaciones y la política del “garrote”. La Norteamérica de los grandes negociantes que imponen tiranos en América latina que cuiden de sus intereses. Esta es la Norteamérica que simbolizó Rodó en la figura de Calibán: el materialismo, frente a la que se alza la figura de Ariel, encarnada en la América latina, la América de la cultura y el espíritu.¹³

Sigue, por tanto, la búsqueda de aquello que pueda poner a Iberoamérica en la vía de la superación del ser mismo iberoamericano; no para llegar a un estadio en el que se pueda dominar a los demás, sino aquel lugar, aquel puesto propio en la historia, que permita tomar las riendas de la propia historia. En esta perspectiva, Zea nos presenta parte de un discurso que el filósofo norteamericano Waldo Frank, pronunciara en Madrid, en 1930, en el que afirma que hay gran necesidad de articular esfuerzos conjuntos de las Américas, la sajona y la ibera, para encaminar al ser humano de estas regiones al encuentro de la historia. En esta línea, este autor afirma en su mensaje que:

Necesitamos uno del otro. Pero a fin de ayudarnos mutuamente, debemos aprender a ayudarnos a nosotros mismos, o sea a conocernos a nosotros mismos. Conociéndonos a nosotros mismos conoceremos también la esencia de otros hombres, lo que de común tenemos con ellos. Descubriendo nuestro ser, habremos descubierto elementos que son de América, que armonizan con lo que otros hombres, en otras partes de América, igualmente empeñados en descubrirse a sí propios están aprendiendo y necesitan.”¹⁴

12. Cfr. Op.Cit. p. 25.

13. Op.Cit. pp. 26-27.

14. Ibidem, p. 29.

Y el camino a seguir tiene que estar orientado desde lo concreto, desde el hic et nunc. Ir a lo universal, lo abstracto, pero sin olvidar nunca lo concreto. Éste debe ser también el camino de nuestra filosofía, como afirma Zea, retomando una idea de Antonio Caso: una filosofía que atienda a lo universal, pero partiendo del hombre concreto, que es cada hombre en nuestro caso, el hombre concreto es el mexicano, el argentino, el chileno, el salvadoreño, etc., para de ahí deducir lo que tiene de común, como parte de la cultura iberoamericana, americana y universal [...] Por eso hay que volver los ojos a lo que nos es más inmediato: a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos de verdad.¹⁵

De ahí que haya que hacer filosofía y reflexión filosófica desde nuestros propios condicionamientos, y sin la preocupación de hacer filosofía universal. Porque haciendo filosofía desde nuestras propias circunstancias, el adjetivo “universal” caerá por su propio peso. En esta línea, Zea nos dice que “no basta alcanzar una verdad americana; es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres aunque de hecho no pueda lograrse. No hay que considerar lo americano como un fin, sino, por el contrario, como un límite y punto de partida para un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura.”¹⁶

Por ello, como afirma Arturo Ardao: “la historia de la filosofía en América cobra para nosotros los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales (...), lo adquiere en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en sus ideas y circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento.”¹⁷ Esto permitirá el logro de una meta que por ahora es sumamente importante en el desarrollo de las ideas americanas, es a saber, la meta última: “conocer el puesto del hombre y la cultura americanas en lo universal”¹⁸.

Como es bien sabido, existen en América, dos culturas eminentemente diferenciadas, una la sajona y otra la ibérica. Pero ¿por qué razón existen dos culturas, tremendamente distintas y opuestas en América? Ante esta realidad, Leopoldo Zea, retomando una idea de Vianna Moog, afirma que hay un punto de partida de ambas culturas; que aunque ambas sean europeas, también son de corte distinto, son dos actitudes religiosas las que están de fondo; una orientada hacia el individualismo y la otra que se orienta hacia el personalismo:

Espíritu que se hace patente en la misma actitud religiosa que sirve de punto de partida de una y otra cultura en esa expansión: el calvinismo en su expresión puritana en Norteamérica y el catolicismo misionero

15. Cfr. Zea, Op.Cit., pp. 34-35.

16. Ibidem, pp. 35-36.

17. Ibidem, p. 39.

18. Ibidem, p. 42.

en la América ibera. Actitudes religiosas que son, a su vez, expresión, la primera, del individualismo moderno que ve al mundo en función con el individuo que es el eje de la nueva concepción del mundo; y el personalismo, con un sentido más cristiano y comunal del ibero [la segunda]. Actitudes que señalan, a su vez, la relación de este hombre con los hombres y culturas indígenas de América.¹⁹

De ahí que, tanto lo que conocemos como cultura anglosajona como la cultura ibera, ambas en América, se hayan visto obligadas a actuar y pensar en función de esa acción que se ha presentado anteriormente. Por ello, la filosofía que ha surgido de esta actitud pragmática en una y otra América se caracteriza por su tendencia hacia una acción inmediata. Como nos lo afirma Zea, la filosofía norteamericana, fiel a la tradición imperialista de la cultura de la cual era originaria, se orientó hacia el dominio, cada vez más amplio de la naturaleza. La iberoamericana, por su parte, también fiel a su origen cultural, se orientó hacia el mundo de la ética y la cultura; es decir, se orientó hacia el mundo de la ética y la política como instrumento de acción concreta.²⁰

No obstante, como nos lo dice Leopoldo Zea, existe una diferencia clave entre los tipos de individualismo que se dan en América; asimismo, sus expresiones son diametralmente opuestas. La primera, es decir, el individualismo sajón, hipoteca parte de su libertad en aras de conseguir mayores niveles de seguridad. En cambio, al individualismo latinoamericano, lo que le importa es destacarse como individuo, a tales niveles que se llega a la anulación de los demás. En el mejor de los casos, ese anulamiento de los demás se expresa en una invisibilización de los otros. En el peor caso, se encuentra la anulación sistemática del otro en su humanidad física, un otro que no es aceptado como alteridad. La mayor expresión de esta actitud está en el caudillaje, de la que América latina tiene muchos ejemplos:

La diferencia del individualismo sajón y el individualismo ibero. El sajón ha tejido el conjunto de relaciones sociales necesarias para alcanzar una relativa seguridad [...] que tanto necesita para dedicarse exclusivamente al logro de los bienes en los cuales finca su felicidad. Para el logro de esta seguridad el individuo cede un mínimo de su libertad para alcanzar a cambio un máximo de seguridad. Lo importante es aquí la defensa y seguridad de los estancos que representa cada individuo como miembro de la sociedad. Una sociedad cuya meta es el individuo mismo. Entre los pueblos de origen ibero la individualidad tiene otro sentido: el de personalidad. Aquí lo que importa es destacarse sobre los otros, hacer de los propios fines los fines de los otros. El individuo, lejos de respetar los estancos de los otros individuos, se extiende, crece en ellos. A su vez los otros, cuando no poseen la personalidad anhelada, hacen de las grandes personalidades su propia personalidad, se incorporan a

19. *Ibidem*, p. 44.

20. Cfr. *Op.Cit.* p. 44.

ellas, se extienden haciendo de los fines de que ellas persiguen sus propios fines. De esta manera, unos y otros se complementan y dan origen a esas formas de convivencia que hemos llamado comunidades. Expresión de este tipo de convivencia propia de los pueblos iberos es el caudillaje. Caudillaje que es como el polo opuesto de las instituciones liberal-democráticas de los anglosajones.²¹

De ahí que los productos de ambas individualidades fueran tremendamente distintos. La sajona, con un desarrollo económico y político sumamente cualificados y diversificados con la presunción de dominio imperialista mundial, objetivo conseguido después de la supremacía militar demostrada tras resultar vencedora en dos guerras mundiales. Y la otra, la iberoamericana, con productos inacabados tanto en lo político como en lo económico, dando la impresión de que el producto terminado aún sigue siendo una tarea pendiente. No obstante, la cultura en Latinoamérica, “como toda cultura, se encuentra en una etapa de transición que no puede ser vista como signo de inmadurez.”²²

¿Y cuál es la raíz de todo esto? Leopoldo Zea afirma que esto tiene su raíz en aquéllos que fueron los sujetos de la colonización, cuya orientación y objetivo superior son diametralmente opuestos; por lo que los resultados experimentados son coherentes con los sujetos de dicho hecho: “Los colonizadores iberos en América buscan en el continente, la ampliación del mundo del cual se han hecho paladines en Europa. Su principal preocupación es hacer de esta América otra España o Portugal, esto es, otra Europa Cristiana. Los colonizadores de la América sajona no; estos buscan en este continente una tierra virgen, nueva, sin historia en la cual, cada individuo pueda empezar como si nada estuviera hecho.”²³

De ahí que sean la civilización y la barbarie, los extremos entre los cuales se agite la vida política iberoamericana, más concretamente hispanoamericana. La meta, lo que se anhela ser, y lo que se es. La forma de convivencia que se anhela alcanzar, frente a la que se ha heredado. La convivencia apoyada en la razón y la que en último término, recurra a la fuerza, a la violencia. Violencia que tiene una rica gama de expresiones, desde las más evidentes hasta las más ocultas. En este marco, Zea afirma que el individuo hispanoamericano, para cambiar la realidad de su forma de vida que es fruto de la herencia española y amerindia usa sin complicación el recurso de la violencia:

A la violencia recurre el hispanoamericano para transformar la realidad que le ha tocado en suerte. Dispuesto a hacer de su mundo un mundo nuevo, moderno, una nación moderna, amputa violentamente su pasado, reniega de la herencia recibida, y se entrega a la tarea de remozar su propio ser, negando lo que ha sido para ser algo completamente distinto: un hombre moderno. Y en este remozamiento,

21. *Ibidem*, p. 62.

22. *Ibidem*, p. 48.

23. *Ibidem*, p. 56.

aunque parezca contradictorio, dispuesto a acabar con un pecado que considera bárbaro, primitivo, actúa con la misma violencia que actuaría ese bárbaro y primitivo que quisiera dejar de ser. Hombres que alzan su voz contra el primitivismo y la barbarie no se detienen una vez presentada la oportunidad de lograr lo que consideran su exterminio, en utilizar métodos que mucho tienen de ese primitivismo y barbarie que se quieren trascender.²⁴

Y, la única forma que se puede trascender esa fatídica realidad es por medio de la educación. Sólo educando, formando a los iberoamericanos en los principios que hacen de las comunidades entidades civiles, se podrá hacer de los mismos hombres libres, demócratas capaces de realizar esa forma de gobierno en el que el pueblo, es el principio y fin. No antes. Antes no podrá hacerse otra cosa que obligar al pueblo a seguir el camino de lo que supuestamente se cree que es su propia liberación. Cosa que al final de cuentas se revertirá contra el mismo pueblo y tendrá sus niveles de expresión en la violencia social, que ya ha adquirido carta de ciudadanía en América latina. Es por esta realidad que Latinoamérica constituye históricamente un mundo de zozobra e inseguridad. Zea nos lo dice de la siguiente manera:

Las comunidades iberoamericanas constituyen un mundo casi primitivo, inseguro, en el que cada individuo se ve obligado a luchar por su seguridad limitando la de otros o descansando en la que los mejores pueden ofrecerle. Mundo inseguro, lleno de zozobras. Un mundo en el que las relaciones de convivencia tienen aún su origen en formas primitivas de parentesco o amistad. Sociedad sin ciudadanos, comunidad más o menos amplia de parientes o amigos. Sociedad en la que se busca eludir cualquier formalidad que impide esa relación directa, concreta, entre individuos. Sociedad cuyas leyes y legislaciones no hacen sino encubrir situaciones de hecho que han sido originadas por voluntades concretas. Sociedad en la cual la maquinaria burocrática es casi siempre eludida por esa institución tan característica en los pueblos iberoamericanos, la “coima” o la “mordida.”²⁵

No obstante, los esfuerzos hechos en función de ir cualificando el espíritu latinoamericano, desde la perspectiva de grandes intentos de cualificar la educación de los pueblos, han hecho que ahora se vislumbre un cambio de perspectiva respecto de la auto concepción del latinoamericano. En esta línea Zea nos dice que el “latinoamericano se comprende ahora a sí mismo, no como un ente extraño, distinto, peculiar y ajeno a los otros hombres, sino como un hombre entre sus semejantes. Sus esfuerzos, sus luchas, le han llevado a encontrarse con otros hombres que, como él, se esfuerzan por incorporarse a la tarea de construir un futuro, tarea que no puede ser vista ya como exclusiva de un determinado grupo de hombres, pueblos o culturas.”²⁶

24. *Ibidem*, p. 58.

25. *Ibidem*, p. 65.

26. *Cfr. Ibidem*, p. 90.

Aquí es donde encuentran eco los discursos y las ideas en torno a un nuevo ser latinoamericano, un espíritu integrador de razas, integrador de sangre y espíritu; donde lo que en definitiva va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis, la raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal. Raza cósmica no como expresión racial, propiamente dicha, sino como expresión de comunidad de intereses en su más alta esencia cultural. Síntesis de cultura para la cual las diferencias raciales carecerán de importancia y harán posible la síntesis de sangre.²⁷

Este espíritu es por fin admitido por las nuevas generaciones en Latinoamérica. Vestigio de ello fue lo evidenciado por Humboldt, quien como dice Zea, corregirá la página de otros autores que han visto nada más que dependencia y un espíritu copista y quizá hasta plaguario de la Europa desarrollada: “El buen prusiano Humboldt corregía las columnas del mal prusiano De Pauw. La América y sus hombres no eran ni mejores ni peores que cualquier otro continente y cualquier otro tipo de hombres. Simplemente eran distintos, pero no inferiores.”²⁸

1.2. La identidad perfilada: La nueva cultura hispanoamericana

Si algo ha de caracterizar las expresiones del pensamiento latinoamericano, este algo será su extremada preocupación por la realidad que le es propia; en la que sus diversas expresiones han obligado al latinoamericano a dar urgentes soluciones a los múltiples problemas que le plantea. Tres largos siglos de coloniaje, en los que las metrópolis, España y Portugal, habían acostumbrado a los latinoamericanos a soluciones prestadas, les obliga, repentinamente, a buscar urgentes substitutos de esas soluciones:

El hombre iberoamericano se enfrentará, de inmediato, a los problemas que plantea su incorporación a ese mundo nuevo en marcha hacia el progreso. Y en este enfrentamiento se preguntará, en primer término, sobre su propia capacidad para tomar y seguir tal camino. Pregunta sobre su humanidad y sobre las posibilidades que le puede ofrecer el mundo que le ha tocado en suerte vivir. Y, como resultado de este enfrentamiento, la seguridad sobre su propia humanidad, sobre su ser hombre, un hombre, entre hombres, ni más ni menos que cualquier otro hombre; y la seguridad, de las posibilidades que le ofrece el mundo de que es parte. Seguridad que le hace enfrentarse a su metrópoli para discutir y destruir los argumentos esgrimidos por ésta para someterlo, para arrancarle sus riquezas y los frutos de su trabajo. Destrucción de argumentos y afirmación de sí mismo que le lleva a la lucha por su emancipación política frente a metrópolis que no han sabido crear un verdadero imperio dentro del cual todos sus hombres no fuesen sino motores de grandeza común.²⁹

27. Cfr. *Ibidem*, p. 100.

28. *Ibidem*, p. 113.

29. *Ibidem*, p. 122.

Después de la independencia política de las colonias iberoamericanas de las coronas española y portuguesa, surge una interminable lucha fratricida de las mismas élites dominantes. Lo que puede catalogarse como un triunfo del desorden en toda Latinoamérica. Es el espíritu anárquico el que se enseñorea en la casi totalidad de Hispanoamérica y de la que sólo escapa el espíritu práctico de los herederos de Portugal, el Brasil. Lucha que hace pensar en un mal que debe anidar en la propia mente y alma del hispanoamericano. Un mal heredado, propio de la España que dio cultura a esta América. Un mal que ha de ser desarraigado como resultado de una nueva emancipación, la mental, que cumpla y haga posible no sólo la política, sino la económica y cultural para todos los pueblos de Latinoamérica.³⁰

Preguntas sobre una humanidad y una realidad natural que no se sabía por qué razón eran siempre rebajadas. Preguntas sobre una humanidad regateada una y otra vez como justificación de lo que se consideraba el natural predominio de los metropolitanos sobre los nacidos en estas tierras.

Las nuevas naciones que surgirán del imperio español no parecen dispuestas a sostener las injusticias creadas por los peninsulares. El nuevo orden deberá descansar en un equitativo reparto de sacrificios y beneficios. Lo que naciones, como la mexicana, exigen a la metrópoli, también están dispuestas a concederlo a sus propios miembros. De ahí que en el marco de la independencia de México, el prócer independentista Hidalgo y Costilla, sabe que para subsistir como nación independiente será menester fortalecer a todos los miembros, de la sociedad mexicana. Y, por tanto, elevar el nivel de vida de todos sus grupos, de todas sus clases, es ineludible. Por ello, hay que poner fin a la expoliación que se ha llevado a cabo durante más de tres siglos; por ello ordena que se ejecute la devolución de las tierras a los pueblos indígenas; que “se entreguen a los referidos naturales las tierras para su cultivo, pues es mi voluntad que su goce sea únicamente de los naturales en sus respectivos pueblos.”³¹ Es importante recordar que la independencia es, en realidad algo más que un simple cambio de gobernantes; se trata de un cambio social, de una restitución de bienes, a aquéllos que se les ha usurpado durante tantos siglos, la raza indígena o los autóctonos de esta parte del mundo.

En esta perspectiva, Zea trae a cuenta otro ejemplo mexicano con el presbítero Morelos, quien además de coadyuvar a llevar a cabo la independencia del Virreynato de la Nueva España, desarrolla un movimiento de justicia social, iniciado con la abolición de la esclavitud en México y la devolución de las tierras a sus antiguos propietarios, los indígenas. Inicia así el proceso de reforma agraria que busca, evitar que se promuevan los latifundios, para que no se genere riquezas extraordinarias a unos pocos. Sino que por el contrario, los beneficios que la tierra trae con su riqueza, sea beneficioso para todos y todas. En esta perspectiva, Zea es de la idea que José María Morelos, seguirá la línea del cura

30. Cfr. *Ibidem*, pp. 132-133.

31. *Ibidem*, p. 132.

Miguel Hidalgo de hacer del movimiento de independencia un movimiento de justicia social que permita a todos los grupos sociales del país colaborar en la marcha de la nación con sus mejores esfuerzos.³²

Morelos, siguiendo a Hidalgo, ha decretado también la abolición de la esclavitud y de las castas y la devolución de las tierras a los indígenas. Por ello, ordena también lo que podría ser la primera expresión de la siempre discutida reforma agraria de estas Américas, el reparto de las grandes haciendas para que nadie se enriquezca en lo particular y todos queden beneficiados en lo general. Todos deberán ser iguales, dispuestos a realizar sacrificios semejantes si han de percibir beneficios también semejantes. No más castas, no más discriminaciones, sólo una gran raza, una sola nación, la americana. No se nombran en calidades de indios, mulatos y castas, sino todos generalmente americanos. Que la esclavitud se prescriba para siempre, y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales y sólo distinguirá a un americano de otro, el vicio y la virtud. Americanos frente a peninsulares, americanos frente a europeos. El imperio emancipado de la España y sus limitados intereses. Un imperio en que se ponga fin a las injusticias cometidas por sus creadores y no sean substituidas por otras.³³

Así como Hidalgo y Morelos en México, Bolívar con visión profética, en la Gran Colombia, hacía ver a sus contemporáneos, que los latinoamericanos no podrían ser respetados y tomados en cuenta desde una perspectiva igualitaria con ninguna otra nación, si no era, la misma Latinoamérica, una región unificada por un mismo espíritu. Bolívar lo afirmaba con las siguientes palabras:

“Nosotros no podemos vivir sino de la unión. España ha sido eliminada, pero no debe ser destruido el imperio, la unión creada por ella. Una nueva unión que tenga como base la cultura heredada y que, al mismo tiempo, ponga fin a las injusticias que hicieron execrable la unión bajo España. Una nueva unión, no ya creada por la fuerza, sino por el mutuo consentimiento de todas las naciones americanas y de cada uno de los hijos de éstas.³⁴

Y sin embargo, en la realidad, las utopías se desbaratan. Las nuevas naciones que, como lo anticipaba también Bolívar, no pueden ser iguales a los grandes modelos que les sirven de arquetipo. No basta copiar las constituciones e instituciones políticas de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos para hacer de esta parte de América naciones semejantes a ellas. ¿A dónde volver los ojos? ¿En dónde encontrar los modelos apropiados para las nuevas naciones hispanoamericanas? En ellas mismas, en la propia realidad. En esa realidad ya descubierta y exhibida por aquellos grandes precursores de la independencia

32. *Ibidem*, p. 132.

33. *Ibidem*, pp. 133-134.

34. *Ibidem*, pp. 134-135.

iberoamericana; aquella realidad conocida por Bolívar y que en vano había luchado por mantener.³⁵

Esto es indicativo de lo que el latinoamericano debe ejecutar para conseguir un espíritu más equilibrado. Dónde buscar las soluciones a las constantes problemáticas que se viven. Pues como afirma Zea, “las soluciones hay que buscarlas en nosotros mismos, en nuestra realidad (...) ¡Hay que contar con la realidad; de otra manera sólo planearemos utopías!”³⁶ Por tanto pues, “había que contar con la propia realidad, cierto, pero contar con ella para transformarla, para hacerla distinta de lo que era. Y para ello era menester arrancarse, con toda la brutalidad que fuese precisa, la herencia recibida, el pasado español que los impedía ser otra cosa que pueblos a la zaga del progreso que animaba al mundo moderno. Para ellos, era menester adoptar las nuevas ciencias, la nueva concepción práctica del mundo y de la vida que con tanta prestancia llevaban los pueblos sajones.”³⁷

De ahí que el cambio cultural que se debe ir construyendo, deba incorporar el trabajo humano como una herramienta de cambio, una herramienta que aporta tremendamente a la superación de todo desequilibrio económico y por ende, social. Aunque esto es implique una lucha contra corriente, porque históricamente, había sido incorporado en Hispanoamérica con características eminentemente contrarias; ya que:

El trabajo en esta América, lejos de ser un instrumento de prosperidad, ha sido y es visto como algo degradante. Punto de vista heredado de la colonia, ya que el español hizo recaer el mismo en los grupos sociales que consideraba inferiores, los indígenas y los mestizos. El indio y el mestizo eran vistos como castas inferiores, degradadas. El indio era inferior, pero aun lo era más el mestizo. El mestizo -dice José Victorino Lastarria- le condenaba a la desgracia de ser el paria de la sociedad. Su condición era peor que la del indígena. Y por ser inferior fue condenado, junto con el indio, el negro, el mulato y toda raza de color y mezcla a los trabajos más duros y degradantes. Por su degradación estaban condenados a los trabajos más violentos. A aquellos trabajos, precisamente, que estaban haciendo la grandeza de los hombres de los nuevos pueblos, de las nuevas naciones.³⁸

Por ello, Zea, citando a Bilbao nos dice que “nos hemos emancipado de España políticamente; ahora debemos hacerlo mentalmente. Una segunda revolución debe seguir a la política, la revolución mental. Y el arma para esta nueva revolución lo será la educación.”³⁹ Al pueblo, no se le puede pedir que sepa lo que nunca ha conocido. Las instituciones republicanas, los hábitos de trabajo

35. Cfr. *Ibidem*, pp. 136.

36. *Ibidem*, pp. 138-139.

37. *Ibidem*, p. 143.

38. *Ibidem*, p. 144.

39. *Ibidem*, p. 145.

que admiramos en el sajón, la libertad de conciencia serán ajenas a nuestros pueblos si no se les educa para ello. Hay que educar, por tanto, para la libertad; hacer mentes libres que den sentido y posibilidades a las instituciones libres que queremos para los hispanoamericanos.

Ahora bien, ni el indio ni el mestizo son inferiores a otras razas; son simplemente hombres en una determinada situación que puede y debe ser transformada para hacer de ellos grupos activos al servicio de la grandeza total de sus naciones. Es más, “de su generosa actitud saldrán las filosofías políticas que en el Perú y en los Andes en general ven en los indígenas, no ya un fuerza negativa y frenadora, sino un gran ejemplo de realización social, por lo que han sido y la posibilidad de lo que pueden llegar a ser.”⁴⁰

En definitiva, pues, de lo que se trata es de ejecutar un giro, una vuelta a la realidad propia de los pueblos latinoamericanos, que haga surgir el nuevo espíritu, cuya naturaleza propia hace que el mismo ser latinoamericano no se sienta ni más ni menos que otras culturas, sino alguien que es simplemente hombre, y, que por tanto, nada de lo que a cualquier humano le competa, tampoco al latinoamericano le sea extraño. De ahí que Zea afirme que:

En fin, de esta nueva vuelta a la realidad iberoamericana, una vuelta que ha eliminado los errores de las realizadas en el pasado, ha surgido la conciencia, que ahora se expresa en nuestros días, de incorporación a la universalidad de lo humano, asimilándolo y aportando lo que como humano le es propio. Y, con ello, el encuentro con lo que de común tienen los hombres entre sí, con independencia de sus circunstancias naturales y sociales. Haciendo a un lado ya cualquier sentimiento de inferioridad frente a culturas y razas, conscientes de que se es, simplemente, hombre y, como tal, con posibilidades e impedimentos circunstanciales que pueden y debe ser vencidos.⁴¹

1.3. La mayoría de edad del latinoamericano

La realidad se impone, y el sueño de ejecutar un cambio de paradigma para el espíritu latinoamericano, se ha quedado en eso, en un sueño. No obstante, convertir ese sueño en utopía, sigue siendo algo alentador. En esta perspectiva, la tarea sigue llamando a todos aquéllos y aquéllas que han nacido en esta parte del mundo, a hacer todo lo que esté al alcance para transformar la realidad. Cambiar ese espíritu es algo que debe ejecutarse ya que sólo eso hará que el futuro sea de Latinoamérica; Zea lo afirma diciendo que:

El siglo XX encuentra a una Latinoamérica que, habiéndose emancipado políticamente de España y Portugal, mantiene los hábitos y costumbres impuestos por la colonia. Oligarquías y dictaduras, como la de Díaz en

40. *Ibidem*, p. 159.

41. *Ibidem*, p. 159.

México, se enseñorean sobre el conjunto de pueblos que han surgido al desprenderse de las metrópolis ibéricas. El ideal liberal que aspiraba a hacer de estos pueblos naciones semejantes a las que encabezaban la marcha del progreso se ha frustrado y surgen sólo caricaturas detrás de las cuales se mantiene intocado el mundo que se decía modificar.⁴²

Ahora bien, el hecho de que se tomen ideas de otros es algo obvio. Que se tomen las ideas prestadas de otros, de aquellos que de alguna manera han pensado más y mejor que nosotros, ha sido algo necesario en la cultura. Sartre ha afirmado que unos pocos generan el *logos* y que los demás, que son la gran mayoría, lo tomamos prestado.⁴³ La cita es mucho más dura, sobre todo, porque entre líneas denigra al indígena y lo coloca en una situación de dudosa procedencia y ubicación en la perspectiva de la esencialidad humana. No obstante, tomar prestadas las ideas de otros, no es malo. Al contrario, es bueno. Lo malo es tomar prestadas ideas que son insensatas, negativas o mediocres. Pero tomar prestadas las buenas ideas, las más sublimes, las más sugerentes y englobantes; y, desde ellas, explicar nuestra situación e intentar interpretar nuestra realidad, nos conduce inexorablemente a lo que llamamos filosofía. Eso es hacer filosofía autóctona.⁴⁴ Pensar profunda y conscientemente nuestra realidad y nuestros problemas, e intentar aportar a la resolución de los mismos.

Por nuestra parte, pues, creemos que lo que queda como reto es descubrir en cada autor cuáles han sido las ideas prestadas y luego ver qué aportes han tendido a la solución de los problemas en Latinoamérica. Obviamente, habrá autores que sólo tomaron prestadas las ideas, no para interpretar la realidad e intentar resolverla, sino que se quedaron en un mundo suprasensible, para desde ahí, gozarse olvidándose que la filosofía es en realidad una búsqueda de concretar mayores niveles de vida, tanto en calidad como en cantidad, para todos y todas. Cuando se reduce la filosofía a la actividad de sólo copiar ideas, esta actividad ya no es filosofía, sino una actitud particular que se quedó en la simple búsqueda pero que no dio el salto cualitativo de pasar de la razón, del *logos* a la *praxis* y de ésta a la realidad. Leopoldo Zea lo afirma diciendo que la filosofía “surgida frente a la urgencia de las circunstancias, se hace en la vida pública, en los campos de batalla, en los destierros o en las cárceles. De Europa, de la filosofía europea, se toman sistemas e ideas, pero se les retuerce, se les adapta y de ese retorcimiento y adaptación va surgiendo la filosofía que con el historicismo de nuestros días se podrá calibrar en su justo valor.”⁴⁵ En esta perspectiva, Leopoldo Zea, citando a Alejandro Korn afirma que:

42. *Ibidem*, p. 164.

43. Cfr. ZEA, Leopoldo, *Filosofía americana como filosofía sin más*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963. P. 9. El texto citado por Zea dice así: “No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado”.

44. Cfr. ZEA, Leopoldo, *Filosofía americana como filosofía sin más*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

45. Zea, L., *La Esencia de lo Americano*. Op.Cit. p. 175.

No podemos continuar con el positivismo, agitado e insuficiente, y tampoco podemos abandonarlo. Es preciso pues incorporarlo como un elemento subordinado a una concepción superior (...) Porque importa ante todo emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad intrínseca: es propio del hombre poner en la vida un valor más alto que el económico". El positivismo sólo había justificado el egoísmo de grupos sociales que en nombre del progreso trataban de mantener su predominio sobre grupos más débiles, originando oligarquías y dictaduras deshumanizadas.⁴⁶

Ahora bien, para concluir esta primera parte, hay que afirmar que como ejemplo concreto de lo humano en su expresión filosófica lo había sido el europeo en sus diversas modalidades, griega, francesa, alemana, inglesa, etc.. Un ejemplo más de esta humanidad lo era también el hombre en sus expresiones americanas y sus modalidades nacionales. Uno y el mismo hombre, en diversas pero no menos ineludibles situaciones era el que se había expresado en la filosofía de ayer y que seguiría expresándose en la filosofía de hoy. En este sentido, como Zea afirma:

Experiencias humanas, concretas, elevadas a la universalidad de lo humano por excelencia; universalidad que se expresaba en la similitud y originalidad de esas experiencias en relación con las de otros hombres en circunstancias que por distintas que fuesen no lo eran tanto que no pudiesen ser comprendidas por otros. Detrás de lo circunstancial y concreto, estaba siempre el hombre. El hombre se encontraba con el hombre, lo concreto con lo universal. La filosofía europea había aportado al mundo sus experiencias la latinoamericana podía también aportar las suyas. Y esta vez sin tapujos, timideces, ni sentimientos de inferioridad. Por circunstancias que fuesen sus experiencias, no por ello dejaban de ser experiencias humanas y por ello al alcance y comprensión del único donador de universalidad, el hombre. El hombre de aquí, de allá, de cualquier parte. El hombre concreto y universal al igual que las expresiones de su pensamiento. ¿Filosofía latinoamericana? No, filosofía sin más, que lo latinoamericano se dará ineludiblemente. Será la respuesta de la filosofía latinoamericanas sobre su propia existencia.⁴⁷

Leopoldo Zea ha significado, con su filosofía, una especie de arribo a la mayoría de edad de la filosofía latinoamericana, respecto de su hermana mayor, la filosofía europea.

Lo que se ha visto con Zea es aquella vieja preocupación de que el conocimiento que llamamos americano y su relación con la cultura universal. Como se ha

46. *Ibidem*, pp. 181-182.

47. *Ibidem*, p. 186.

visto, a lo americano se le ha dado una connotación más amplia, rescatando para América latina el nombre que la América sajona había privatizado para sí: *América para los americanos*.

Con Leopoldo Zea llegamos al reconocimiento que los próceres de la independencia y de la emancipación mental, se llamaron a sí mismos americanos. Por tanto, americanos son San Martín, Bolívar, Hidalgo, Sarmiento, Lastarria, Montalvo, Bello, Mora, Delgado, Cañas, Del Valle, etc.,

Ahora bien, con ellos, se reconoce que la construcción de la identidad latinoamericana es una acción presente, una acción que sólo puede darse con el concurso y participación de todos los pueblos latinoamericanos, además de ser una realidad abierta al presente y también al futuro. En esta perspectiva, el papel del filósofo es optar por el pueblo y unir a él su vida. Sin esta conexión con el pueblo, su filosofar serán palabras huecas, sin raíces. De este modo, la función del filósofo se pone en cuestión. No puede filosofar por su cuenta y al margen del pueblo; de ahí que ese optar del filósofo por el pueblo, no sólo es una opción discursiva que pueda hacerse desde el escritorio u oficina con aire acondicionado o desde la simple cátedra universitaria; eso en parte, pero también, y sobre todo, optar por el estar allá donde se juega el ser y quehacer de la vida de las mayorías; allá donde se establecen las encrucijadas prácticas de la historia y de la vida. Allá donde las contradicciones son más álgidas y a veces casi irracionales. Esto es lo que han hecho, desde mi punto de vista, filósofos como Leopoldo Zea y Alberto Masferrer.

BIBLIOGRAFÍA

- Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una incesante búsqueda de la identidad*. Universidad de Deusto, España, 2004.
- Casaús Arzú, Marta E. y Teresa García G., *Las redes intelectuales centroamericanas: Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, Guatemala, 2005.
- Díaz Genis, Andrea; *La construcción de la identidad en América Latina*; Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, Uruguay. 2005.
- Zea, Leopoldo, *La esencia de lo americano*, Editorial Pleamar, Buenos Aires, Argentina, 1971.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Hermenéutica para un mundo que necesita auto-comprenderse: W. Dilthey y Heidegger

Beatriz Nájera¹

En este artículo se expone la noción de comprensión para introducir al lector en los problemas y aportes de la hermenéutica filosófica en la configuración de una nueva racionalidad.

This article introduces the reader to the problems and contributions of the philosophical hermeneutics in the configuration of a new rationality.

Introducción.

“Siempre existió ese aspecto único y universal de la civilización, pero solamente ahora tenemos una conciencia vívida de ello. Somos, sin duda, la primera época histórica que incluye como hecho dominante la conciencia de pertenecer a una única civilización global”².

Barbarie o civilización, civilización o barbarie. He ahí el dilema. Durante mucho tiempo se han usado dichas categorías para distinguir y separar a los diferentes grupos humanos. A un lado los barbaros, al otro los civilizados. En la cita anterior Ricoeur sigue otra ruta, la de concebirnos en la línea de ser que nos hace uno. Pero no siempre se ha usado y usa en esa dirección.

El término bárbaro asentó su uso en Europa, por parte de los grupos grecolatinos, para distinguir a las comunidades que hablaban otras lenguas y pertenecían a otra cultura. Durante la Ilustración fue asociada a cultura y se concibió la existencia de culturas superiores e inferiores. De modo que se generó una polaridad: cultura/civilización. De igual forma la palabra civilización (del latín -civis -ciudadano) surge para referirse a sociedades que desde sus cánones de comprensión eran entendidas como refinadas, en contraposición a las que ante sus ojos resultaban primitivas o bárbaras: “Esta palabra aparece por primera vez en la lengua francesa del siglo XVIII, y con ella se significaba la refinación de las costumbres. Civilización es un término relacionado con la idea de progreso. Según esto, la civilización es un estado de la humanidad, en el cual la ignorancia ha sido abatida y las costumbres y relaciones sociales se hallan en su más elevada expresión”³.

1. Directora del Departamento de Arte y Cultura, de la Universidad Don Bosco

2. RICOEUR, Paul.: Política, sociedad e historicidad, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1986, P.19.

3. En. es.wikipedia.org/wiki/Cultura , consultada el 11/6/11.

La percepción era de índole cultural y poco a poco fue adquiriendo un matiz fuertemente cargado de una ideología de integración y superioridad étnica que decantó en una visión justificadora de la acción social, y pasó de su uso como distinción del ámbito social, al nacional, con el surgimiento de los nacionalismos del siglo XIX.

Así, las naciones industrializadas se identificaron con los términos y éstos siguieron el camino de la ideología, en tanto imaginario de las naciones que se entendían pertenecientes al grupo de los pueblos civilizados. Así, estas categorías en tanto ideología, activaron la función justificadora y legitimadora de la acción social y se utilizaron, paradójicamente, para la legitimación de “actos de vandalismo, saqueo, sangrías, sometimientos, asesinatos masivos, abuso y dominación de unos grupos por otros. Justamente los que así actuaban lo hicieron en diferentes momentos en nombre de los valores de la civilización y contra los bárbaros que amenazaban, con solo el hecho de existir, la estabilidad, intereses y estilo de vida del grupo civilizador. Pero tal conducta no es exclusiva de Occidente, ni de los países industrializados, ni de nuestra época. La observamos en todos los grupos humanos, y en diferentes momentos de la historia. Llámese incas, aztecas, japoneses, españoles, hunos, otomanos, islámicos, alemanes, mongoles, griegos, romanos, zulúes, hutus. Cada uno en su tiempo, “en su puntual ahora”, y en su rodeo ha desatado debacles contra otros mundos, con la fe ciega de estar actuando en nombre de un valor superior.

Así se ha desatado la barbarie, tal como el término se ha llegado a comprender, en diferentes épocas y lugares. En su momento las acciones de masiva violencia siempre han tenido su legitimación: en nombre de Dios, la libertad, el emperador, la república, el capital, el partido, la justicia etc. Cada quien en lo suyo se ha justificado a su momento, frente al escenario de muerte y sufrimiento en que “nos” embarcamos y que “nos” infringimos unos a otros. Una condición compartida por toda la especie humana. Nos hermana la capacidad de ser caóticos, pero también de ser y de ser ordenados, racionales y además ser ordenados para el caos y caóticos para el orden.

Lo que resulta dramático es que nada hay que nos asegure que el horror no volverá, que la locura se disipará, y los genocidios, los ataques de unos contra otros no volverán a ocurrir. Este es más bien el succulento plato del cual nos alimentamos diariamente. De forma más o menos sutil, insinuada, o en su faz más descarada, el siglo XX ha sido un testamento claro, como el agua, de nuestro poder destructivo y sanador, civilizados y bárbaros, que habitan en nosotros, en cada uno, a nivel individual y como colectividades.

En su momento, toda barbarie ha tenido su razón y toda razón su barbarie. En los inicios de la modernidad, civilización se utilizó como una ideología (tomada este último término en su sentido peyorativo): “Originariamente, civilización avanzada, o simplemente civilización, es un concepto desarrollado a partir de un enfoque etnocentrista y valorativo, propio de los investigadores sociales europeos y americanos que, con el progreso de la investigación intercultural y

el intento de analizar y comprender las culturas ajenas desde sus condiciones objetivas y específicas, ha perdido significado”⁴.

Por su parte, el término barbarie (en el sentido más bien actos intencionados de brutalidad desatada contra otros con el fin de someterlos) desde un reduccionismo biológico, podría interpretarse, tal accionar violento, como una funcionalidad latente que aflora de cuando en vez y de vez en cuando, como el animal que defiende su territorio, su manada. Desde otro enfoque más teológico, podría interpretarse como el signo del pecado original. Un punto de vista psicológico lo vería como el deseo de poder, seguridad, control, inhibidos, que busca canales donde aflorar o encuentra condiciones de amenaza que activan su respuesta de defensa, un dominio, que se justifica desde la razón; la que es usada para justificar la salida de la bestia insaciable que llevamos dentro; a fin de que ésta pueda salir a dar un paseo cuando la avidez de sangre nos desborda.

El caso que nos interesa es que pareciera que estamos condenados a repetir una y otra vez nuestros errores. Catástrofes de la convivencia humana ante las cuales no hemos podido “inventar” una vacuna o un software, que nos libre de tales hecatombes. Ante estas repetidas catástrofes de la convivencia humana, resulta válido buscar respuestas enfocadas a la búsqueda de la comprensión en un mundo que cada vez nos pone cara a cara, inexorablemente, unos a otros, por los flujos migratorios, el libre comercio, las comunicaciones, en fin el movimiento de la globalización.

Como parte de la dinámica del universo, nos encontramos entre fuerzas opuestas que nos unen y separan. Por un lado, seguimos la dirección de un mundo único generado por el modelo económico y los desastres compartidos producto de nuestro actuar conjunto, de igual forma vivimos la urgencia de encontrar antropológicos universales que nos vinculen antes y después de las diferencias. Pero por otro, seguimos enfrentándonos, en un mundo calidoscópico, donde las diferencias son objeto de separación en momentos críticos, más que vistos como complejidad de la especie que nos enriquece:

“(…) de tal modo que nuestras concepciones actuales, propensas al universalismo, postulan un núcleo biológico, psíquico, afectivo, intelectual y ético, que hemos llamado ya *universales antropológicos*, en cuya ausencia sería más que probable que las diferencias empíricas condujesen al exterminio de los más débiles por obra de los más fuertes. Y esto porque las diferencias empíricas son un a priori antropológico de todos los tiempos: diferencias de tamaño, fuerza, salud, color, o de capacidades de subsistencia”⁵.

Vivimos del odio y del amor, del perdón y la culpa, de la mismidad y la otredad como amenaza. Un mundo dividido en sur y norte, primero, segundo, tercero, y quinto mundo; humanistas y científicos, occidente y el resto del mundo,

4. KARL-HEINZ y HILLMANN.: Diccionario de sociología, Ed. Herder, Barcelona, 2001, P. 124

5. MACEIRAS FAFIÁN, Manuel.: La experiencia como argumento, Ed. Síntesis, Madrid, 2007, P. 1

caucásicos, africanos, amerindios, asiáticos, y todo adjetivo que pone el énfasis en las diferencias que se interpretan como amenazas, indicadores de superioridad o inferioridad, pobres y ricos, gordos y flacos, industrializados y agricultores, mejores y peores. En fin nosotros y los otros. En el que siempre nos las ingeniamos para “poder” sobre el otro que no soy yo, en beneficio exclusivo mío. O de mi grupo, al servicio de lo cual se han puesto los más altos logros de la razón: estrategias, políticas, militares, económicas, publicitarias, propagandísticas, mediáticas. Todo al servicio del poder de unos sobre otros.

Ante tal desolador panorama que hunde sus raíces en la incapacidad de comprendernos, se ha iniciado un fuerte movimiento por encontrar puntos que nos unan y nos hermanen; rutas hacia el “comprender-nos”. Algunos de estos movimientos han surgido de los ámbitos de las ciencias y la filosofía. Los que a su interior han tenido su propio debate y desacuerdo. Frente a ellos, nos hallamos, como en todos los ámbitos humanos, ante un campo de batalla, en este caos, por el monopolio de la verdad, del conocimiento. Al igual que ocurre entre las diversas naciones, culturas, religiones, etc. Pero en medio del campo de batalla, surgen voces que pueden resultar más ecuménicas, menos duras, e inflexibles. Voces sanadoras en medio del caos, quizá solo sea para una tregua mundial, pero el mundo necesita hoy más que nunca de esa tregua.

Quizá esta sea una visión escatológica, pero necesitamos ser salvados de nosotros mismos, y para ello un paso fundamental es la auto-comprensión de nuestro mundo, que somos todos y cada uno. En cuánta *humanidad*, cada vez más vinculada, necesitamos la capacidad de entrar en diálogo y acuerdos. Digo que este nuestro mundo urge de auto-comprensión, y responsabilidad compartida de lo que a cada uno le corresponde del caos y el orden generado, para encontrar sentidos comunes en los que podamos llegar a acuerdos y crear mecanismos que nos lleven del mal entendido, al entendimiento, pues solo nos salvamos juntos.

Necesitamos una humanidad que haga de la ética de la corresponsabilidad, fundada en la razón, su práctica social común; antes que la práctica social de la violencia cotidiana como vía de solución de nuestras diferencias y necesidades, decante hacia una norma razón ética de la irresponsabilidad y el cinismo insolidario justificado desde nuestra racionalización:

“Una última y nada desdeñable conclusión derivada de la mutua interrelación entre personas y respeto sugiere preguntarse qué sentido tiene hablar de personas y de mundo de personas, cuando el campo de la acción no esté regulado por el ejercicio del respeto y las interacciones se realizan a partir del individualismo que tiende a compendiar la Humanidad en la propia singularidad, sin tomarse, ni tomar a los demás como fines en sí mismos”⁶.

Digo que la separación entre mejores y peores, solo nos destruye, nos convierte no en fines en sí mismos, sino en “medios”. Y tales diferencias son menos

6. MACEIRAS, Manuel, La experiencia como argumento, Ed. Síntesis, Madrid, 2007, P. 197.

reales de lo que parece, pues todos y cada uno podemos ser bajo circunstancias precisas bárbaros o civilizados. Buenos o malos, culpables o inocentes. Lo que debemos entender, si queremos convivir de la mejor manera, es cómo alcanzar esos ya desusados conceptos de “bien común” “persona”, de la “práctica del respeto” al interior de nuestras comunidades, y entre ellas. Ello nos distingue como civilizados, como racionales, como seres éticos. Pues como dice la cita de Ricoeur que encabeza la introducción, hoy más que nunca tenemos la conciencia de que pertenecemos a una única civilización global.

Vamos a ofrecer dos ensayos de este camino hacia un saber de la comprensión. Como su historia podría remontarse hasta los exegetas griegos, chinos o hindúes, haremos un salto histórico y nos situaremos a partir de la figura de W. Dilthey y de Heidegger. La razón de situarnos desde ellos radica en que en Dilthey encontramos la radicalización de la aporía del programa hermenéutico que se inicia con Schleiermacher. Situación que colocó el saber sobre el mundo humano en un callejón intransitable y puso en tela de juicio la posibilidad de acceder a un conocimiento válido de lo humano. Dilthey, al intentar fundar la cientificidad de tales ciencias (a las que denominó como “ciencias del espíritu”) en lo que él entendió como el método de la comprensión, se ve atrapado en su propio proyecto.

Veremos su camino y la paradoja a la que llega, para luego proseguir por el camino de Heidegger, pues su proyecto supuso un salto, un pasar por alto la aporía del proyecto de Dilthey, para instalarse en el ámbito de la ontología, desde una hermenéutica de la facticidad. Pero, que pese a no sortear el espinoso camino Diltheano, sienta las bases de la hermenéutica, pues la sitúa como condición existencial prístina del ser humano, al mostrar la comprensión como estructura primordial del Dasein, del -estar ahí- que somos todos y cada uno, lanzados al mundo y expuestos a él. Por tanto necesitado de comprender y comprenderse. Este camino abierto por Heidegger servirá de fundamento a la hermenéutica posterior desarrollada por Gadamer y Ricoeur.

Dilthey y la fundamentación de la verdad en las ciencias sociales.

En este punto conviene situarnos en el escenario intelectual que le tocó en suerte a nuestro personaje: el de la escuela histórica y la hermenéutica romántica y desde allí preguntarnos: ¿cómo se conecta la escuela histórica con la hermenéutica romántica?, ¿cuál es la herencia que recibe Dilthey?, y ¿hacia dónde se orienta con él la hermenéutica, y por qué?

Para responder es necesario hacer el recorrido en breve, de la situación de Dilthey y la preocupación que ocupará su pensamiento. Comencemos por citar su pensamiento directamente para conocer lo que tenía en mientes: “Nos enfrentamos ahora con la cuestión del conocimiento *científico* de la personas individuales, e incluso de las grandes formas de la existencia humana singular en general. ¿Es posible un conocimiento tal, y qué medios poseemos para alcanzarlo? Se trata de una cuestión del mayor alcance. Nuestro obrar

presupone siempre la comprensión de otras personas, una gran parte de la dicha humana brota de volver a sentir estados anímicos ajenos; toda la ciencia filológica e histórica descansa sobre el presupuesto de que esta comprensión posterior de lo singular puede ser elevada hasta la objetividad. La conciencia histórica edificada sobre ese presupuesto le hace posible al hombre moderno tener presente dentro de sí todo el pasado de la humanidad: por encima de todas las barreras de su propio tiempo, mira hacia las culturas pasadas (...) Y aunque las ciencias sistemáticas del espíritu deduzcan de esta concepción objetiva de lo singular relaciones universales legales y conexiones abarcantes, los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo el fundamento para ellas. De ahí que estas ciencias, así como la historia, sean dependientes, para su seguridad, de si es posible elevar la comprensión de lo singular a la validez universal. De este modo, en el pórtico de las ciencias del espíritu nos encontramos ya con un problema que es propio de ellas, a diferencia de todo conocimiento de la naturaleza”⁷.

La cita nos ubica en el problema que a Dilthey preocupa, y anuncia el camino que seguirá, así como el destino que él está pensando para la hermenéutica: un método legitimador de las ciencias del espíritu. Y es que Dilthey se siente impelido a dar respuestas a los problemas que enfrenta su mundo. Para él las ciencias del espíritu constituyen la herramienta a tales problemas. *Ergo* es necesario replantearse el problema del conocimiento y el método científico, si se espera que desde aquéllas pueda darse respuesta a los problemas que agitan a la sociedad.

Para cuando Dilthey hace tales consideraciones en su ensayo “Dos escritos sobre hermenéutica”, se han operado cambios en la concepción del saber; uno de ellos es el advenimiento de “la conciencia histórica, que domina el desarrollo de las ciencias durante la segunda mitad del siglo XIX, y desemboca en el fenómeno del historicismo. Éste surge con el deseo de explicar los fenómenos históricos a partir de sus causas y condicionamientos, con lo que diluye el problema del conocimiento en una actitud relativista”.⁸ Otro hecho concomitante deviene de la situación de insolvencia de las opciones epistemológicas dominantes, que han arrastrado, a juicio de Dilthey, a un reduccionismo la concepción del hombre. Por un lado el positivismo ha ejercido sobre el saber una sujeción al modelo de las ciencias naturales. Camino por el cual no se ha podido avanzar en la comprensión de la naturaleza humana y sus formas de expresión en la cultura. Por otro, el idealismo trascendental y la escuela histórica también han mostrado ser un camino estéril dada la incapacidad expuesta en dar cuenta de los problemas humanos a los que se enfrenta.

Cercado por el idealismo y ello, positivismo, Dilthey emprenderá una tarea que supone superarlos; para lo cual encuentra en la hermenéutica su aliada

7. DILTHEY W: Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica, Ediciones Istmo, S.A., Madrid, 2000, prólogo y traducción, Antonio Gómez Ramos, P. 21.

8. Cfr. GÓMEZ HERAS, José M. : La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una <<crítica de la razón histórica>>, Universidad de Córdoba. P. 65.

fundamental, por lo que su giro hacia ella, estará condicionado por los intereses que a él lo mueven, esto definirá el rumbo al cual la direcciona, mientras tanto: “ve disolverse cada vez más rápido la postura filosófica del idealismo poskantiano, en el que había encontrado su expresión la visión romántica de la realidad, y la reacción que contra tal idealismo(...) llevaron a cabo en primer lugar Feuerbach y Marx de un lado y Kierkegaard del otro, y después el positivismo”⁹.

Ante tal escenario del saber, reacciona tratando de encontrar el camino que supere la desproporción de las encontradas posturas de su época. Las que considera, han conducido a un reduccionismo estéril de la realidad humana. Por ello, analiza los aportes y errores de cada postura, a fin de realizar una crítica capaz de elevarse sobre ellos.

En este proceso, será influido por la idea Kantiana de fundamentar una crítica de la razón. Lo que asumirá como su tarea. Actividad que no obstante llevará a su campo de interés: la fundamentación de una crítica de la razón histórica. Que es una manera de preguntarse y buscar solución a la pregunta sobre la posibilidad de conocimiento respecto de objetos que están más allá de la experiencia, a diferencia de los objetos de conocimientos con que trabajan las ciencias naturales, tal es el caso de los objetos de la historia del mundo humano.

Para él los beneficios del idealismo y del positivismo han fracasado por ser parciales, “puesto que no ofrecen una respuesta global al problema del conocimiento humano”¹⁰. En todo esta falencia, Dilthey observa la ausencia de una teoría del conocimiento de la historia, la cual ve clara y será el vector de su trabajo. Pero tal empresa supone un cambio en la concepción del contenido y orientación del conocer.

Para Dilthey, el primer aspecto a cambiar debía ser el contenido de ese modo de conocer que se ha enquistado de toda forma de conocer científico. Es decir, sustituir la experiencia del modo de conocer objetos de las ciencias naturales, por el modo de los objetos y experiencia de las ciencias del espíritu: “Para él la experiencia que han de abordar las ciencias del espíritu es una realidad de conciencia”¹¹. Condición que enfrenta a una forma diferente del saber, ya que sujeto y objeto son uno. Esto que era considerado como un obstáculo epistemológico, y supone un modelo que mantiene la polaridad entre el sujeto y el objeto de conocimiento; es ahora pensado desde otro ángulo. Lo que le permite decir a Dilthey que es precisamente el hecho de ser histórico; lo que

9. IMAZ, E. Prólogo al T: I de los EE de W Dilthey, 1978; p. VII, citado en, FERNÁNDEZ F, Fernando: La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey; o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986, separata, P. 11.

10. FERNÁNDEZ F, Fernando: La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey; o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986, separata, P.14.

11. *Ibidem*. P.15.

le confiere al investigador poder conocer la historia, por ser el mismo parte de lo que estudia:

“Las ciencias del espíritu aventajan a todo conocimiento natural en que su objeto no es un fenómeno ofrecido a los sentidos, no es un mero reflejo de algo real en una conciencia, sino que es la misma realidad interna inmediata, y lo es como una conexión vivida desde dentro. Sin embargo, ya por el modo en que esta realidad está dada en la *experiencia interna* resultan grandes dificultades para su concepción objetiva”¹².

Esta situación no es, sin embargo, imposible para Dilthey, pues de esa experiencia ajena podemos tener noticia desde su modo de darse, en sus manifestaciones. “Lo cual se nos da, al principio desde el exterior, en hechos sensibles, en ademanes, sonidos y acciones. Para él la pregunta por el ¿cómo puede una conciencia configurada individualmente llevar (por medio de una reproducción de lo que afecta a los sentidos, una individualidad ajena, de índole totalmente diferente), hasta el conocimiento objetivo?; encuentra respuesta en un proceso que denomina comprender”.¹³ Lo cual debe, para poder servir a tal fin, estar claramente perfilado.

En este punto, Dilthey seguirá un camino que marca su trabajo, él diferenciará entre el hacer de las ciencias del espíritu y el de la naturaleza, con lo cual introduce, por un lado su clásica separación entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, las cuales se verán enfrentadas en un debate epistemológico en torno al método y la función que desde éste le corresponde a cada una: explicar o comprender; y por otro, introducirá una clara diferencia metodológica entre dichos quehaceres, sobre el que Gómez Heras afirma que: “establece un dualismo radical en el saber, que se corresponde con una duplicidad de contenidos y de métodos en las ciencias”.¹⁴ Este dualismo sin embargo se mantendrá como un antagonismo gnoseológicamente y epistemológicamente improductivo que Ricoeur posteriormente desmántela y sustituye por el de un proceso dialéctico complementario.: “En el plano epistemológico, en primer lugar, diré que no hay dos métodos, el explicativo y el comprensivo. Estrictamente hablando, solo la explicación es algo metodológico. La comprensión es más bien el momento no metodológico que, en las ciencias de la interpretación, se combina con el momento metodológico de la explicación”¹⁵.

Desde la tarea diltheana, la hermenéutica será concebida como un método de legitimación de las ciencias del espíritu y la dejará atada a esa condición metodológica, por tanto enajenada de una filosofía de la vida.

12. W. DILTHEY: Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica, Ediciones Istmo, S.A., Madrid, 2000, prólogo y traducción, Antonio Gómez Ramos, P. 25.

13. Cfr. *Ibidem*.

14. GÓMEZ HERAS, José M. : La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una <<crítica de la razón histórica>>, Universidad de Córdoba. P. 64.

15. RICOEUR, Paul.: Del Texto a la acción, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002 P. 167.

En este afán, su análisis de la condición de las ciencias, de las cuales se alimenta la ciencia histórica, descubre que ésta carece de autonomía, categorías de análisis propias y de fundamentación filosófica. Al respecto, Gadamer nos dice que, “En clara analogía con el planteamiento kantiano, también él preguntará por las categorías del mundo histórico que pueden sustentar la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu”¹⁶. Para ello urge encontrar un nexo que permita integrar al sujeto y al objeto cognoscente.

Esa es la razón, por la que, nos dice Gómez-Heras, la situación descubierta y la aspiración de establecer un nexo para la historia que posibilite la comprensión del dato desde la totalidad, llevan a Dilthey a recaer en la opción romántica a favor de la experiencia subjetiva y a aproximarse posteriormente al hegelianismo. Puesto que da por sentado que el conocimiento del mundo histórico no se da a través de categorías especulativas sino en la vivencia. En ella acontece el acceso al sujeto¹⁷. Tal contexto nos sitúa en un avance y en un problema en el cual Dilthey quedará atrapado y en ello, el desarrollo de la hermenéutica.

Por otra parte, logra avanzar al deducir la hermenéutica, no desde la herencia romántica de ciencia general, sino desde la fundamentación de la filosofía de la vida. Lo dado es para él la vida misma, “para él la última realidad del mundo humano (...). La vida se analiza y se describe (...) y al hacerlo nos encontramos con una realidad concreta de la que va surgiendo todo lo humano (...). Es necesario ensanchar el esquema de comprensión del individuo y de sus creaciones”¹⁸. Ello implica también concebirlo como inacabado, e histórico, por lo que no caben, para Dilthey, concepciones absolutas o reducciones abstractas y esenciales.

El Modelo de Dilthey, nos dice Gadamer, es la peculiar fusión de recuerdo y expectativa en un todo que llamamos experiencia y que se adquiere en la medida en que se hace experiencia. Las ciencias históricas solo continúan el razonamiento empezando en la experiencia de la vida. Razón por la cual el planteamiento epistemológico tiene acá un comienzo distinto: “No necesita empezar por el fundamento de la posibilidad de que nuestros conceptos coincidan con el <<mundo exterior>>. Pues el mundo histórico de cuyo conocimiento se trata aquí, es ya siempre un mundo formado y conformado por el espíritu humano. Esto lo lleva a volver sobre el principio sostenido por Vico:<<la primera condición de la posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo soy un ser histórico>>. Idea que, hemos visto, Dilthey hace suya como presupuesto”¹⁹.

Esa concepción diltheana será posteriormente cuestionada por Gadamer. Pero bien, en ese camino de dotar con un instrumental teórico a las ciencias

16. GADAMER, H, G: Verdad y Método, Ed. Sígueme-Salamanca, 1993, P. 280.

17. Cfr. GÓMEZ HERAS, José M. : La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una <<crítica de la razón histórica>>, Universidad de Córdoba. P.68-69.

18. FERNÁNDEZ F, Fernando: La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey; o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986, separata, P.28.

19. Cfr. GADAMER, H, G: Verdad y Método, Ed. Sígueme-Salamanca, 1993, P.281.

del espíritu, Dilthey afirma, al comprender las como una de las operaciones básicas que caracterizan la especificidad de las ciencias del espíritu, su doble movimiento de ir del interior al exterior y viceversa. La comprensión, nos dice, permite el acceso a la vivencia desde su expresión externa, permitiendo el movimiento inverso, del exterior al interior. Esta necesidad de comprender es para él lo que da origen a la hermenéutica: “(...) Así, pues, llamamos comprender al proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente, conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación”²⁰.

En su trabajo, Fernando Fernández, resume las tareas de Dilthey y sus resultados en las siguientes fórmulas: La fundamentación, el camino seguido, la finalidad y su método de trabajo; “Su esfuerzo metódico queda, por tanto, dibujado como el impulso constante por descubrir las relaciones o nexos que explican los procesos y pensamiento científico-abstractos, ocultos en la realidad social pero que la sostienen y la explican; y sólo se pueden obtener, en la medida en que se pongan en relación con las ciencias de las que han surgido, se les ubique en el contexto histórico donde se han desarrollado y se les refiere a la naturaleza humana que los ha producido”²¹.

Esta visión historicista y estructural es un aporte sustantivo, del que Gómez-Heras considera que “La posibilidad del conocimiento histórico radica para Dilthey en una estructura ontológica del hombre: su condición histórica. <<La primera condición de posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo soy un ser histórico. Quien investiga la historia es el mismo que la realiza>>”²². Es en esta historicidad que radica el soporte de las ciencias del espíritu. Así define la vivencia, la expresión y la comprensión como los modos de operación por antonomasia del operar científico espiritual y que permitirá la dinámica del movimiento del interior al exterior de dicho modo de conocer.

Lo que vemos es pues una sustitución que anunciamos al inicio: el paso de la conciencia especulativa del kantismo, por el de conciencia histórica y el de espíritu objetivo de Hegel por el concepto de -vida-. Pese a todo su esfuerzo por encontrar en la vida una categoría fundacional, precientífica, o precomprensiva que abarca al objeto y al sujeto, eliminado el problema de la polaridad sujeto-objeto; y pese a encontrar en la hermenéutica una metodología para acceder a ese torrente de la vida, Dilthey no logra sobrevolar las atalayas del idealismo y el positivismo. Por ello no consigue superar del todo y encontrar respuesta a su pregunta sobre la fundamentación de un saber de la experiencia subjetiva.

Gómez -Heras cita tres escollos que lo llevan a fluctuar en su respuesta a la pregunta por la posibilidad de un saber objetivo de la vida: No se supera

20. W. DILTHEY: Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica, Ediciones Istmo, S.A., Madrid, 2000, prólogo y traducción, Antonio Gómez Ramos, P. 27.

21. Cfr. FERNÁNDEZ F, Fernando: La fundamentación de las ciencias del espíritu en Wilhelm Dilthey: o la búsqueda de un estatuto científico para las ciencias humanas, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1986, separata, P. 34-51.

22. GÓMEZ Heras, José M.: La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una <<crítica de la razón histórica>>, Universidad de Córdoba. P. 68.

coherentemente el ámbito de la vivencia subjetiva (subjetivismo) ni se sitúa el problema en una objetividad que permita tender un puente intersubjetivo.

Tampoco se elimina de raíz el relativismo inherente a la experiencia individual de la vida y de sus condicionamientos históricos en un factor de carácter absoluto. Resta por cribar científicamente la precomprensión vitalista a través de una razón crítica que articule en lógica del conocimiento la lógica de la vida²³.

Para Gadamer un paso primordial en la búsqueda de la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, dado por Dilthey lo constituye : “emprender, a partir de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo, la transición a un nexo histórico que ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno, pues coloca en lugar de sujetos reales, sujetos lógicos, operación en la cual no ve Dilthey problema, pues el historiador lo hace continuamente cuando habla de los hechos y destinos de los pueblos. El problema es sólo cómo se justifican epistemológicamente estas afirmaciones, advierte Gadamer”²⁴.

En este punto Gadamer concuerda con Gómez-Heras, sobre la falta de claridad de las ideas de Dilthey. Ve problemático el paso de la fundamentación psicológica a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu. Y la dificultad en la forma como éste entendía el fenómeno de la comprensión, la posición central que asigna metodológicamente a la expresión y la integración que realiza (en el contexto de las *investigaciones lógicas*), del concepto de significado que se eleva por encima de los nexos efectuales. En este sentido el concepto diltheyano del carácter estructurado de la vida psíquica se corresponde con la teoría de la intencionalidad de la conciencia en cuanto que ésta describe fenomenológicamente, no solo un hecho psicológico, sino una determinación esencial de la conciencia²⁵.

Para Gadamer, esta integración, le permitirá a Dilthey decir hasta qué punto el nexo estructural de la vida está dado, y por otro, permite una nueva fundamentación del concepto de lo dado, que tendrá en las ciencias del espíritu una estructura completamente distinta, pues todo lo dado es allí producido.

Pese a esa ganancia. Se pregunta nuevamente Gadamer, si se logra el paso de lo psicológico a lo hermenéutico. Para Gadamer, el intento lleva a Dilthey a regresar a los puertos de salida de donde pretende escapar. Lo que conduce a inquirir por la diferencia entre la postura que asume y el idealismo del que huye. Al respecto y con ironía Gadamer dice, “¿si no habría que preguntar, sino habrá también para Dilthey una forma del espíritu que sea verdadero

23. GÓMEZ Heras, José M. : La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una <<crítica de la razón histórica>>, Universidad de Córdoba. P.70.

24. GADAMER, H, G: Verdad y Método, Ed. Sígueme-Salamanca, 1993, P.284.

25. GADAMER, H, G: Verdad y Método, Ed. Sígueme-Salamanca, 1993, P.284,

<<espíritu absoluto>>, esto es plena autotransparencia, total cancelación de toda extrañeza y de todo ser otro”²⁶.

En este punto vemos que finalmente Dilthey no soluciona satisfactoriamente el problema de la objetividad del saber histórico con que da inicio su esfuerzo, y Gadamer nuevamente pregunta ¿si no será la conciencia histórica un ideal tópico que contiene en sí mismo una contradicción?

Por lo que vemos Dilthey, atrapado, recurre a una transposición de conceptos con ecos del idealismo. De ello, Gadamer sostiene que “el resultado fue que al final la historia quedó reducida a historia del espíritu, reducción que Dilthey admite de hecho en su media negación y media afirmación de la filosofía hegeliana del espíritu, y la hermenéutica reducida a un instrumento. “Era un *médium* universal de la conciencia histórica. Todo en la historia es comprensible, pues toda en ella es texto (...) De este modo Dilthey acaba pensando la investigación del pasado histórico *como desciframiento y no como experiencia histórica*”²⁷.

Hasta acá hemos respondido a las preguntas por ¿cuál es la herencia que recibe Dilthey?, y ¿hacia dónde se orienta con él la hermenéutica, y por qué? Desbrocemos ahora nuestra última duda: ¿cómo se conecta la escuela histórica con la hermenéutica romántica?, y conectemos la situación para comprender el estado en que queda la hermenéutica y el giro que experimentará.

Al respecto volvemos nuestra mirada a Ricoeur, quien nos dice, en Del texto a la Acción, que, una de las dificultades de la hermenéutica romántica fue la disociación entre explicar y comprender. Ello exige una reorientación de la hermenéutica en el plano epistemológico que le demanda a la hermenéutica la noción de texto. Para él la historia reciente de la hermenéutica ha estado dominada por dos preocupaciones²⁸: el movimiento de regionalización o la ampliación progresiva de su alcance y el movimiento de radicalización, mediante el cual, nos dice Ricoeur, la hermenéutica no solo se vuelve general sino también fundamental.

Ya la hermenéutica de Schleiermacher, tal cual, implicaba una aporía en su programa, derivado de los dos tipos de interpretación que involucra para la comprensión de las diferentes situaciones. Así, la dificultad de separar las dos hermenéuticas se complica, dice Ricoeur, pues, porque al primer par de opuestos, *lo gramatical y lo técnico*, se superpone un segundo par de opuestos, *la adivinación y la comparación*. Para Ricoeur, su obra, Los discursos académicos, se pone de manifiesto esta extrema dificultad del fundador de la hermenéutica moderna.

Para Ricoeur, las dificultades señaladas, solo pueden superarse si se aclara la relación de la obra con la subjetividad del autor y si, en la interpretación, se

26. Op. Cit. P.289.

27. Op. Cit. P.303.

28. Cfr. RICOEUR, Paul: Del Texto a la Acción, Fondo de Cultura Económico, México, 2002, P. 76. Título original, “Du texte à l’action . Essais d’herméutique I”.

desplaza el acento de la búsqueda patética de subjetividades ocultas hacia el sentido y las referencias de la obra misma.

Pero, antes es necesario llevar la aporía central de la hermenéutica más lejos, considerando la ampliación decisiva que ha llevado a cabo Dilthey al subordinar la problemática filosófica y exegética a la problemática histórica, “(...) esta mayor universalidad, prepara el desplazamiento de la epistemología hacia la ontología en el sentido de una mayor radicalidad”²⁹. En esta línea entronca con la idea de Gadamer de la necesidad que el esfuerzo de Dilthey pone al descubierto, a saber, la de que “la tarea no puede ser otra que la de describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas pueda alcanzarse”³⁰.

Para Ricoeur, Dilthey logra situar la amplitud del problema de la hermenéutica. El problema radica en que continúa todavía planteada en los términos del debate epistemológico característico de todo el período neokantiano. Y pese a que le pisa los talones, al camino correcto, en lugar de buscar la clave en la ontología, dice Ricoeur, se vuelca a una reforma de la propia epistemología, lo que se manifestó a su juicio como el hecho cultural del ascenso del positivismo como filosofía³¹.

Su contexto, como lo hemos visto, no le permitió a Dilthey apartarse del único modelo aceptado como científico y centró todo su reflexión y finalidad, en lo que cree, y que le permitiría a las disciplinas del espíritu elevarse a la categoría de ciencias, como dice Ricoeur, dotarlas de una metodología y epistemología respetables.

Con este apartado hemos descrito el escenario que rodea el siguiente movimiento del devenir de la hermenéutica, su giro ontológico. Para Ricoeur, la obra de Dilthey más que la de Schleiermacher pone de relieve la aporía central de la hermenéutica, ya que nos dice:

“que coloca la comprensión del texto bajo la ley de la comprensión de alguien diferente que allí se expresa (...) el objeto de la hermenéutica constantemente es desviado del texto, de su sentido y de su referencia, hacia la vida, con su profundo irracionalismo, y una filosofía del sentido, que tiene las mismas pretensiones que la filosofía hegeliana del espíritu objetivo. Dilthey ha transformado esta dificultad en axioma”³².

El giro ontológico de la hermenéutica: Heidegger.

Hasta acá, hemos observado que la hermenéutica se encuentra atascada en un paradigma que la condiciona y arrastra hacia él, como agujero negro que atrae a todo objeto que se acerque a sus límites.

29. Ver esta relación en. RICOEUR, Paul, 2002, P.76.

30. GADAMER, H. G: Verdad y Método, 1993, 304.

31. Cfr. RICOEUR, Paul: Del Texto a la Acción, P. 77. 1^o.

32. RICOEUR, Paul: Del Texto a la Acción, P. 81.

El esfuerzo de Dilthey, como hemos visto, no ha podido justificar las ciencias humanas, para llevarlas al mismo nivel de las ciencias naturales. Se encuentra como hemos visto empantanado en el cartesianismo del que no se ha liberado del todo y permanece atrapado en el problema de un método que por principio no se puede igualar, pues la naturaleza del objeto es diferente. Al respecto la fenomenología de Husserl, ha retornado al camino que inició Dilthey: la vida misma. Este tema es, a diferencia del epistemológico afincado en el método, un tópico de carácter universal. Husserl, maestro de Heidegger, situará en ese mundo de la vida (común y anónimo, por ser el espacio de todos) el horizonte de “la constitución de todo sentido y de toda la significación que forma el suelo y la textura de la experiencia”³³.

Sus análisis del mundo de la vida nos muestran la experiencia de las ciencias naturales, como un sistema de significaciones más, dentro de un engranaje de sentidos. Por tanto, determinado por su intencionalidad, de modo que la objetividad que reclaman, es un caso singular dentro los diferentes modos de intencionalidad del mundo de la vida.

Para Husserl, es necesario separar el ser histórico del ser de la naturaleza, en donde “el mundo del conocimiento que es el de las ciencias es una especie de derivado de la comprensión”³⁴.

¿Cómo, entonces, se llega a una ontología de la comprensión, desde una epistemología de la interpretación?, se pregunta Ricoeur³⁵. Para este autor, existen dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología, una que llama la vía larga y otra la vía corta. Esta última es la que a su juicio sigue Heidegger en su *Analítica del Dasein*. En ésta, se salta todo el problema del método y se instala inmediatamente: “en el plano de una ontología del ser infinito”³⁶.

Desde este proceder, Heidegger desplaza el problema del comprender como modo de conocimiento (tal cual ha sido la marea en la que se ha sido afrontado), hacia el comprender como “un modo de ser”. Por tanto, sostiene Ricoeur: “No se ingresa de a poco en esta ontología de la comprensión, no se accede a ella gradualmente, profundizando las exigencias metodológica de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: nos transportamos en ella por una súbita inversión de la problemática”³⁷.

Esta inversión es precisamente el giro operado por Heidegger, un abrupto cambio que supone saltar por encima de la pregunta sobre las condiciones necesarias para que un sujeto pueda comprender, a la radical pregunta de: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? Entrancamos acá con la hermenéutica vital,

33. GADAMER, H. G.: El problema de la conciencia histórica, Madrid, 1993, P. 32.

34. Op. Cit., P.71- 72.

35. RICOEUR, Paul : El conflicto de las interpretaciones, 2003, P. 12.

36. Op. Cit., P. 11.

37. Ibídem.

que Heidegger descubre en su análisis del -ser ahí- del *Dasein*. De la situación del hombre concreto, fáctico, en su condición de -estar ahí- No de un sujeto trascendental, abstracto, sino en su concreción fáctica. De este modo, nos advierte Ricoeur, “El problema hermenéutico se convierte así en una región de la Analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender”³⁸. Éste será, como veremos, el gran descubrimiento de Heidegger.

Al respecto, Gadamer señala que, “en Heidegger asistimos a una valoración ontológica del problema de la estructura de la comprensión histórica, fundada sobre la existencia humana que está orientada esencialmente hacia el futuro”.³⁹ Es decir *pro-yecto* nos dirá Heidegger en *Ser y tiempo*; y proyecto desde su condición originaria del *de-yecto*⁴⁰ (lanzado a la vida, expuesto al mundo). Proyecto para el cual es inherente el saber de sí, preguntar por su -sí mismo- como poder para proyectarse, para ser. Acá comprender, como vemos, no es más un camino de fundamentación para obtener información y certeza de un saber, es un modo de ser que consiste en saberse en tanto poder ser.

Para comprender la hondura y radicalidad de este giro, es necesario situarlo desde sus fuentes y desplegarlo desde allí. Recordemos las implicaciones y complicaciones a las que Dilthey había llevado a la hermenéutica, al asignarle la función de metodología de las ciencias del espíritu y las consiguientes aporías de allí derivadas. Recordemos además que su intención original parte del feliz intento de ir a las cosas mismas, a la vida concreta, pero no lo consigue. Pese a que ha logrado, como observa Gadamer, enlazar con las ideas de la fenomenología de Husserl y dar con el nudo del problema: “El momento en que Dilthey enlaza con las investigaciones lógicas de Husserl afecta sin duda al tema nuclear. Al respecto Ricoeur nos dice, “Sin embargo, Dilthey ha percibido perfectamente el nudo central del problema: la vida solo puede captar la vida por la mediación de las unidades de sentido que se elevan por encima del flujo histórico (...). Pero para dar continuidad a este hallazgo, habrá que renunciar a vincular la suerte de la hermenéutica con la noción puramente psicológica de transferencia (...) ya no hacia su autor, sino hacia su sentido immanente y hacia el tipo de mundo que él abre y descubre”⁴¹.

Gadamer por su lado, observa de igual manera que la idea de la fenomenología se encuentra en las investigaciones lógicas con las que Dilthey enlaza: “(...) esto es, la desconexión de toda forma de <<poner el ser>> y la investigación de los modos subjetivos de estar dadas las cosas, y se hacía de esto el programa universal de trabajo, encaminado a hacer comprensible toda objetividad, todo sentido óntico. Sin embargo la subjetividad humana posee validez óntica (...) también ella debe ser investigada en toda su variedad de los modos de estar dada”⁴². “Esta reflexión de un yo como fenómeno, representa la aparición de una

38. *Ibidem*.

39. GADAMER, H. G.: El problema de la conciencia histórica, P. 75

40. El sentido original del término se refiere a la forma en que las gatas paren a sus crías.

41. RICOEUR, Paul: Del Texto a la Acción, P. 82

42. GADAMER, 1993, P.308.

nueva dimensión (...) Pues hay un modo de estar dado que no es a su vez objeto de actos intencionales. Toda vivencia prosigue Gadamer, implica horizontes anteriores y posteriores y se funde en última instancia con el *continuum* de las vivencias presentes de antes y después, en la continuidad de la corriente vivencial⁴³.

Las Investigaciones Lógicas, de Husserl, a juicio de Gadamer, son el intento de comprender el modo de ser de la conciencia del tiempo. Desde allí, toda investigación fenomenológica se entenderá como investigaciones de la constitución de unidades de y en la conciencia del tiempo, que a su vez presuponen la conciencia temporal. Y por ende toda vivencia intencional implica más bien un horizonte vacío de dos caras, aquello a lo que la vivencia no se refiere, pero puede orientarse, y el todo de tales vivencias tematizable. La corriente vivencial posee el carácter de una conciencia universal del horizonte del cual realmente sólo están dados momentos individuales -como vivencias-.

Husserl ha dado con aquello que es el suelo de toda intencionalidad y sentido: la vida que es temporal, la temporalidad y la conciencia de la misma. De la cual la vivencia es un horizonte.

Para Gadamer, ese concepto de horizonte, posee un significado fundamental para las investigaciones fenomenológicas de Husserl; como horizonte conforma un espacio flexible que se desplaza con uno, y agrega que cuando Husserl, deja a tras el concepto de conciencia subjetiva y lo sustituye por vida, deja entrever que pretende retroceder más atrás de la actualidad de la conciencia referente y de la potencialidad de la connotación. Retroceder que lo lleva hacia una intencionalidad básicamente *anónima*, que no es producida ya nominalmente por nadie y por ende constituye el horizonte del mundo que lo abarca todo, En este camino, Husserl se coloca en contrapuesta a un concepto del mundo que abarca el universo de lo que es objetivable por las ciencias. Por tanto apunta a lo que luego verá Heidegger como el momento fundacional pre-teorético.

A ese mundo llama Husserl, <<mundo vital>> y representa el suelo previo de toda experiencia y como fenómeno horizóntico este << mundo>> está esencialmente referido a la subjetividad y por tanto de los <<encada caso>>, por lo que se encuentra en un movimiento de constante relativización de la validez, que se opone a todo objetivismo. Es un concepto esencialmente histórico, dice Gadamer, quien ve en ello un punto en acuerdo con Dilthey, éste, lejos de retroceder al sujeto epistemológico como vimos, había intentado retroceder hasta la unidad de la vida como núcleo u horizonte. Al <<punto de vista de la vida>> y de una forma muy parecida, sostiene Gadamer, la <<vida de la conciencia>> de Husserl⁴⁴.

Este concepto de mundo vital encierra una paradoja, que Husserl considera aparente, nos dice Gadamer, a saber: supone ya un mundo comunitario que

43. Ibidem

44. Cfr. GADAMER, H.G.: 1993, P.309-310.

contiene la coexistencia de otros, al refiere al todo en el que estamos viviendo los que vivimos históricamente, y es por tanto un mundo personal en el que está presupuesta la validez natural, pues de ella participamos todos y cada uno.

Pero, Gadamer se pregunta: ¿cómo se fundamenta esa validez partiendo de un rendimiento de la subjetividad? Entonces qué condición puede garantizarnos la validez de un saber individual. Un problema sobre el que Husserl ha reflexionado incansablemente, afirma Gadamer y que lo lleva al cambio que se opera en él, y que radica en el reconocimiento de la necesidad de “el ir a las cosas mismas”, las que nunca son independientes de la conciencia, sino en virtud de su intencionalidad, ésta según su origen es una categoría hermenéutica, aunque, nos dice Grondin, Husserl habla rarísimas veces de la hermenéutica.

El concepto de intencionalidad en Husserl, deja ver, observa Grondin, que no hay objetividad o apertura del objeto sin intencionalidad constitutiva de la conciencia. Sobre este concepto Gadamer tiene especial interés, pues como dice Grondin, señala que toda intencionalidad se inscribe en el marco de una visibilidad, que o puede ser completamente temático sin significar con ello un límite rígido. Porque el horizonte se mueve junto con nosotros⁴⁵. Es decir vemos desde la intencionalidad que enraíza en nuestro horizonte y es nuestro horizonte, nuestro visor.

Pero el caso es que el yo que reflexiona sabe que vive en determinaciones de objetivos respecto de los cuales el mundo vital es la base y fundamento. Por tanto es acá donde la tarea de una constitución del mundo vital resulta paradójica, lo que a Husserl resulta aparente.

Para Gadamer, Husserl “no es lo suficientemente radical, porque sigue hablando paradójicamente de una constitución del mundo de la vida, que habría que reducirse a un yo <<originario>>. En este punto no se había desligado de esquemas de pensamiento idealistas y epistemológicos”⁴⁶.

Lo que observamos sin embargo, es que en esta posición, Husserl sigue girando en la noria de una búsqueda de validez del conocimiento. Entonces, ¿qué avanza Husserl respecto a Dilthey y qué aporta a Heidegger en su radical al giro ontológico?

Veamos al respecto lo que nos señala Gadamer: “También Heidegger está determinado en sus comienzos por aquella tendencia común a Dilthey y a York, que uno y otro formularon como <<concebir desde la vida>>, así como por la que se expresa en la vuelta de Husserl, por detrás de la objetividad de la ciencia, al mundo vital. Sin embargo, Heidegger no se ve alcanzado por las implicaciones epistemológicas según las cuales la vuelta a la vida (Dilthey),

45. Cfr. GRONDIN, j.: 2003, P.121-122.

46. Op. Cit., P.122

al igual que la reducción trascendental (la autorreflexión radical de Husserl), tienen su fundamento metódico en la forma como están dadas las vivencias por sí mismas. Esto es más bien el objeto de su crítica”⁴⁷.

Husserl, maestro de Heidegger, en su fenomenología trascendental comprende el proceso de: “ir a las cosas mismas, al mundo de la vida”, luego Heidegger diría en sus cátedras: “Mundanea”. Entonces la pretensión, es partir de la experiencia pura, desde las cosas en tanto que se nos presentan como fenómeno y despojadas de cargas conceptuales. Esto es posible por un procedimiento descriptivo no explicativo, por medio del cual se capta la idea, el eidos

Pero al situar dicho proceso en el análisis de la conciencia y de su la intencionalidad, deja las cosas mismas olvidadas y se recluye en una abstracción: un yo absoluto, posición de la que ha intentado escapar. Por lo que su fenomenología queda adscrita al ámbito de lo trascendental. Con ello se aleja de su proyecto original. Al respecto y sobre un tema en torno a la dinámica del texto, Ricoeur nos hace el llamado sobre la fenomenología y su origen en la idea de intencionalidad en Husserl y las limitación y apertura que desde allí ofrece: “(...) a pesar de haber nacido con el descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, es decir que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma (...) El modo radical de poner término a esta confusión que reaparece una y otra vez es desplazar el eje de la interpretación del problema de la subjetividad al del mundo”⁴⁸.

En Heidegger lo que ocurre es una radicalización del proyecto de su maestro, fiel a él y con todo un contexto, tras sus espaldas y sobre ellas, que hemos venido rodeando, acontece un giro de lo fenomenológico a lo hermenéutico-ontológico. De allí que lo que vemos es un camino que va de la fenomenología trascendental de Husserl a una la analítica existencial del “ser ahí”, del Dasein. Con lo que se inaugura una ontología hermenéutica.

Lo que advertimos acontecer en Heidegger, no es ya el desarrollo de una fundamentación hermenéutica, sino un proceder fenomenológico-hermenéutico, es decir un camino de comprensión al ser, que es un análisis del modo de ser mismo.

En el punto en que su maestro sitúa el proceder de las ciencias naturales como una singularidad derivada de la comprensión, nos dice Gadamer, Heidegger “comprende” que la comprensión es algo más que lo que conciben Dilthey y Husserl, es la forma original, (y he aquí el giro), de realizarse el -estar-ahí-humano, en tanto que ser- en -el- mundo (...), el comprender es este modo de ser del estar-ahí que constituye a aquel en <<saber-ser>> y posibilidad>>⁴⁹.

47. Cfr. GADAMER, H.G.: Verdad y método, 1993 P.319

48. RICOEUR, Paul: Del texto a la acción, P. 52.

49. Cfr. GADAMER, H. G.: El problema de la conciencia histórica, P.72

En esta posición de Heidegger, observamos un camino nuevo trazado por la preocupación que lo mueve, y es que se ha situado en los principios anteriores a Parménides, y lejos de dar por hecho el ser y construir sobre una premisa dada, toda una teoría, recupera la pregunta olvidada para toda la filosofía occidental, y no da por hecho, sino que se pregunta qué es lo que hay. Esta pregunta lo lleva a descubrir la nada como posibilidad. En este preguntar por el ser, se articula lo que la metafísica griega esquivo; la nada.

Entonces desde esa posibilidad, emerge su gran preocupación: el camino de acceso al “ser”; que es precisamente el camino del que se ha estado resbalando la hermenéutica al restringirla como vía al conocimiento. “El camino filosófico de Heidegger tuvo a la vista desde sus primeros escritos la pregunta por el ser en forma hermenéutico-fenomenológica”⁵⁰. El la preocupación del joven y del Heidegger posterior al “Ser y tiempo”, el pensador que se abre a la verdad de la experiencia del arte y del lenguaje. “Ser y tiempo será un paso previo, un interludio en el cual descubre la estructura del estar-ahí, del *Dasein*.

Para el joven Heidegger, su caminar parte del preguntar por ¿cuál es la tarea de la filosofía? Una pregunta angustiante que se formula desde su cátedra en medio de la artillería de la I Guerra Mundial, la cual aún asoma como un terrorífico fantasma. Cuando en 1927 se publica *Ser y Tiempo*, ha pasado menos de una década, pero lo suficientemente rica, para que esté plenamente convencido de la necesidad de radicalizar en el camino de la vida y su sentido de la experiencia pura, pre-teorética y al margen de la pretensión científica metodológica. Sobre toda esta crítica a la ciencia y al saber teórico nos dirá tempranamente ((1919): “ahora resulta comprensible hasta qué punto la motivación de lo formalmente objetivo es cualitativamente distinta de la motivación de lo específicamente objetivo y cómo lo primero se retrotrae al mismo tiempo a un estrato fundamental de la vida en y para sí. Por tanto, no es necesario que lo significativo (117) la expresión verbal, se piense sin más en términos teoréticos u objetivos, sino que es originariamente vivida y experimentada en un sentido premundano o *en un sentido mundano*”⁵¹. Este sentido anunciado se torna fundacional ya que en él encuentran unas funciones que: “expresan la vida en las tendencia que la motivan y en las motivaciones hacia las que tiende(...)La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, *la intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teorético-objetivante y trascendente, la universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida”⁵²

50. XOLOCOTZI, Ángel: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 2004, P. 202, citado en: *Signos Filosóficos*, vol. VIII, núm. 15, enero-junio, 2006, pp. 189-193,

51. HEIDEGGER Martín: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Ed. Herder, Barcelona, 2005, P. 141.

52. Op. Cit., 2005, P. 141-142.

Ahora conviene preguntarse por la importancia del giro heideggeriano y sus descubrimientos, uno de los cuales será la estructura del Dasein, su finitud y la condición del *deyecto* en que se encuentra. Aquella condición existencial de la que hablamos al inicio, la una hermenéutica como un modo vital.

Este nuevo horizonte que comienza a trazar descubrirá el carácter *deyecto* y proyecto del estar-ahí; en el que la comprensión es la manera de estar sabiendo de sí, no como dato, sino como poder moverse, manejarse entre las cosa del mundo. Estas ideas las encontramos en los escritos tempranos de Heidegger.

Para J. Grondin, la hermenéutica más antigua de Heidegger subyace en dichos escritos temprano. Para ser exactos en sus cursos de 1923, los de su “Hermenéutica de la facticidad”. Allí se pregunta por las vías de acceso al ser, no en su modo teórico, sino en su ser real: la que es concreta en cada caso, no por objetivación, ni abstracción. La existencia, su propio ser, o estructura de ser es “ahí.” Un ahí único y propio, posible en cada caso concreto del ahora. Que consiste en ser el mismo -ser- y por tanto que no puede ser objeto de un tener. Pues de lo que se trata es de un estar siendo. No puede ser tenido, pues ya no es lo tenido, sino lo que está siendo en el siguiente instante posterior a lo tenido.

Es por tanto un -cómo- que es siendo vigilia, no cesa. Es un siendo en la forma en que puede serlo desde su propia forma de ser. La vida es por tanto una forma de ser de - la forma propia en que el ser ahí puede ser. Por lo que fáctico es ese ser concreto, real en su modo de ser propio: “ser ahí”, que es articulación desde sí mismo.

Vida fáctica es pues nuestra propia existencia en cuanto que-ahí-. Ahí manifiesta que la hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la propia existencia y comunicárselo. Desocultar la extrañeza de la que la propia existencia viene afectada. La hermenéutica ofrece la posibilidad a la existencia de convertirse en entendiente para sí. Acá vemos un carácter que luego Gadamer retoma en su idea de la vigilancia de la conciencia histórica efectual.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger, nos dice que además, la hermenéutica es un encontrarse: “El fundamento de la interpretación está en que cada caso en un comprender que es siempre también un encontrarse, es decir un estado de ánimo, un modo de estar.”⁵³ He aquí el punto clave de su descubrimiento en abono a la hermenéutica, pues descubre la interpretación como un modo connaturalmente humano, ya no algo secundario, o nota adventicia, sino, descubre que la interpretación, el saber de sí es *Sine qua non* posibilidad humana, sí y solo sí. En *Ser y Tiempo*, Heidegger nos sitúa en la estructura fundamental del ser ahí, que es: “El ser en el mundo”, Del que realiza su análisis de las estructura del - ser en- y el -ser ahí-, en el horizonte de la temporalidad

53. Cfr. HEIDEGGER, Martín: *Ser y Tiempo*, 1997, p. 276.

que le es propia y de la cual escapa y se oculta de múltiples formas. En ellos analiza los diferentes estatutos, modalidades, situaciones del ser ahí, sus autoengaños existenciales y nos lleva al estar-ahí como comprender, en su modo de apertura ser proyectivo, como modo de ser posibilidad de ser, en el horizonte de ser histórico⁵⁴.

Es decir, como propone Gadamer, apertura temporal, pero desde el desmontaje de ese concepto “vulgar de tiempo” en que la filosofía, incluso la de Hegel viene montada. Para Gadamer un logro fundamental es reconocer con Heidegger que el tiempo acá no es un dato, un concepto, es tiempo original, concreto. Por ello, ser es temporalidad: “el conocimiento histórico no es un tipo de proyecto de planificación, ni extrapolación de fines queridos, ni todavía la disposición de las cosas según el buen querer, prejuicios vulgares o sugerencias de un tirano(...), no se trata de un ente mensurable o constatable, sino aquella relativa al modo de ser del estar-ahí humano. Pero esto no debe entenderse como homogeneidad entre sujeto cognoscente y lo conocido, ambos son históricos, es decir que tiene el modo de ser de la historicidad⁵⁵.

El comprender es para Heidegger una capacitación que posibilita el proyecto del -estar-ahí-, no una operación teórica ulterior a la vida.

Esta forma de temporalidad, que es tiempo original, que se revela en la exégesis ontológico-existencial del todo original del “ser ahí” fáctico, es para Heidegger el sentido del ser de la cura, para el mal de escaparse y resistir de su condición real y no hacerle frente y caer en el estado de perderse. Actitud que reconoce en la tendencia al encubrimiento del más peculiar “ser relativamente a la muerte”⁵⁶.

Para él, la cura es el estado de desembozar la totalidad de ese todo estructural que decanta en el “estado abierto” como el fundamento temático del “ser en el mundo” y su esencia: la existencia, es decir que el “ser ahí” es la forma de un “poder ser” comprensor al que en su ser le va este mismo⁵⁷. La exégesis ontológica que él busca, no es la del ser en general, pues no es posible la una sin la otra, la una reclama la exégesis original del “ser ahí”. Y esa exégesis original es la cura del “ser ahí.” Esta investigación ontológica la entiende como: “una especie posible de la interpretación, que se caracteriza como articulación y apropiación de un comprender. Toda interpretación tiene su “tener previo”, su “ver previo” y su concebir previo”. Si como exégesis se torna problema expreso de un estudio, entonces ha menester el todo constituido por esos “supuestos”, todo que llamamos *la situación hermenéutica*”⁵⁸. Este es para él un tener previo, al que deben ajustarse todos los pasos ulteriores del análisis.

54. Cfr. HEIDEGGER, Martín: Ser y Tiempo, 1997, P.276-77.

55. GADAMER, H. G.: El problema de la conciencia histórica, P. 72-76.

56. HEIDEGGER, Martín: Ser y Tiempo, 1997, P. 277.

57. Op. Cit., P.253.

58. Po. Cit., P.254.

Un problema que enfrenta la exégesis ontológica es que “El ente cuya esencia está constituida por la existencia, se resiste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo. La situación hermenéutica no sólo no se ha asegurado hasta aquí el “tener” el ente todo, es dudoso incluso si es ello aseguible y si una exégesis ontológica original del ser ahí no tendrá que estrellarse contra la forma misma de ser del ente temático”⁵⁹.

Esto dice, Heidegger, solo será posible si se opone a la luz el ser del “ser ahí” en su posible *totalidad y propiedad*. Es así como surge el problema de ir más allá del “tener previo,” lo que implica tener el “ser ahí” como un todo, y desarrollar la cuestión del “poder ser total”. Esto lleva a lo que está antes y después del momento del puntual ser ahí: pasado o historia, futuro o proyección. La estructura temporal del despliegue del poder del ser ahí, que es su modo de ser propio de cara a “ser relativamente a la muerte”. Ese poder ser total se hace vivible como modo de la cura, a través del análisis que pone al descubierto el fundamento óntico original: la temporalidad.

Como vemos Heidegger, tras un proceso de análisis va desplegando no una teoría, sino un proceso hermenéutico que nos instala inmediatamente en la estructura del ser y su comprensión como ser que se interroga así mismo y se oculta y por tanto demanda una comprensión permanente en su estar siendo. Esto está condicionado como hemos visto por lo que se proponía: “La fenomenología hermenéutica de Heidegger y el análisis de la historicidad del -estar ahí-(...) se proponía más que una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías del historicismo gracias a la radicalidad de su planteamiento pudo salir del laberinto en el que se habían dejado atrapar las investigaciones de Dilthey y Husserl sobre los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu”⁶⁰.

Así, desde una hermenéutica de la facticidad de estar-ahí, Heidegger les plantea lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro <<cógito>, dirá Gadamer en el capítulo que le dedica en *Verdad y método*⁶¹.

Heidegger recoge en este momento a un Kierkegaard procedente de la crisis espiritual del hegelianismo. Crítica que entonces y hoy tropezaba con la muy abarcante pretensión del planteamiento trascendental. Y esto vale para el planteamiento trascendental a cuya sombra había formulado Husserl la tarea universal de la fenomenología: la constitución de toda validez óntica. Evidentemente esta tarea tenía que incluir la facticidad que Heidegger pone en primer plano, nos advierte Gadamer.

Ahora veamos que se gana en este proceder heideggeriano. Para ello seguiremos a Gadamer en el análisis que realiza de Heidegger en *Verdad y método* y la relación que le antecede en *El problema de la conciencia histórica*⁶².

59. Op. Cit., P.255.

60. GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, 1993 P. 324.

61. Op. Cit., P. 319.

62. Para ver detalles, remitimos a las páginas 319 a 327 de *Verdad y Método* y a las Págs. 71 a 80 del problema de la conciencia histórica.

Gadamer nos recuerda que Husserl ya se había planteado la problemática de las paradojas que surgen en el desarrollo de su solipsismo trascendental. Por eso no es objetivamente fácil señalar el punto desde el que Heidegger podía plantear su ofensiva al idealismo fenomenológico de Husserl. Incluso, sostiene Gadamer, hay que admitir que el proyecto heideggeriano de Ser y tiempo no escapa por completo al ámbito de la problemática de la reflexión trascendental. Su pregunta y fundamentación por el -estar ahí-, parecía en principio desarrollar tan solo una nueva dimensión de cuestiones dentro de la fenomenología trascendental.

También Husserl había pretendido que todo sentido del ser y de la objetividad solo se hace comprensible y demostrable desde la temporalidad e historicidad del estar ahí. Esto es desde la historicidad absoluta. Para Gadamer, la diferencia respecto de Heidegger, se hace clara en los precedentes de Husserl. Su crítica a ellos supone una prosecución metódica y se entendía como tal, por el contrario lo que Heidegger intenta tiene más bien que ver desde el principio con una teleología de signo inverso.

Por supuesto, para cuando aparece “Ser y tiempo” estaba admitido que este recurso a lo más antiguo era al mismo tiempo un progreso respecto a la posición de la filosofía contemporánea. Y no es sin duda arbitrario que Heidegger asuma entonces las investigaciones de Dilthey y las ideas de York en su propia continuación de la filosofía fenomenológica. El problema de la facticidad era de hecho también el problema central del historicismo, al menos bajo la forma de la crítica a los presupuestos dialécticos de la razón, en la historia elaborada por Hegel.

El proyecto heideggeriano, sostiene Gadamer, de su ontología fundamental tenía que traer a primer plano el problema de la historia. Pero no tardó en mostrarse que ni la solución al problema del historicismo o la fundamentación originaria de las ciencias, incluida la ultraradical de Husserl, constituirían el sentido de esta ontología fundamental; es la idea misma de la fundamentación la que experimenta ahora un giro total.

La temporalidad no es ya la de la <<conciencia>> o la del yo originario trascendental. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. El ser subjetivo, está condicionado, por ser histórico, temporal. Pero es algo más. La tesis de Heidegger sostiene que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso todo el horizonte del problema de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente. El planteamiento que en “Ser y tiempo” está en cuestión es el hecho mismo de que exista un ahí, una pre- esencia fundacional del sentido; pero lo que anuncia Heidegger es la nada, un claro en el ser; esa es la diferencia entre ente y ser.

Heidegger, señala Gadamer, apuntó al olvido de ese preguntar por el ser, hacia lo que se ocultaba y estaba silenciada en la pregunta metafísica del ser: el

malestar ontológico que provoca en este pensamiento el problema de la nada. Y en cuanto se pone de manifiesto que esta pregunta por el ser es al mismo tiempo la pregunta por la nada, reúne el comienzo y el final de la metafísica. El que la pregunta por el ser pueda plantearse desde la pregunta por la nada presupone ya ese pensamiento de la nada ante el que había fracasado la metafísica.

Esta es la razón por la que el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podía ser ni de Dilthey ni de Husserl, sino en todo caso Nietzsche.

Para Gadamer, lo que Heidegger llama la <<conversión>> no es un nuevo giro en el movimiento de la reflexión trascendental sino la liberación y realización de esta tarea. Pero, la propia exposición del problema del ser está formulada todavía con los medios de la filosofía trascendental. Sin embargo la renovación a este problema, que Heidegger convierte en su objetivo, significa que en medio del <<positivismo>>, la fenomenología Heidegger orienta su crítica contra el idealismo especulativo a través de la crítica de Husserl. En su hermenéutica de la facticidad sobrepasa el concepto de espíritu y el campo temático de la conciencia trascendental.

En todo caso, como es el de Dilthey, por mucho que éste se esforzara por apegarse a la idea cartesiana de ciencia, a una objetividad de la ciencia tal como la entendía; como objetividad de resultados, tiene un origen distinto. Por eso pudo superar el planteamiento que él mismo había elegido y que consistía en justificar epistemológicamente la peculiaridad metodológica de las ciencias del espíritu.

Frente a tal horizonte, Heidegger, en su análisis del mundo vital y de la fundación anónima de sentido (que constituyó el suelo de toda experiencia), proporcionó al problema de la objetividad en las ciencias del espíritu un nuevo contexto. Tanto las ciencias del espíritu como las de la naturaleza deberán derivarse del rendimiento de la intencionalidad de la vida universal, por lo tanto de una historicidad absoluta. Esta es la única forma de comprender en la que la autorreflexión de la filosofía se hace justicia a sí misma.

A la luz de la resucitada pregunta por el ser, Heidegger está en condiciones de dar a todo esto un giro nuevo y radical. Que ya expusimos al situar el comprender en otro nivel y considerarlo como posibilidad en tanto el modo original del -estar ahí-, El comprender es acá, capacitación, un saber en tanto poder de posibilitar su ser.

Por ello, Gadamer, en el apartado que dedica a Heidegger en Verdad y método, considera que: sobre el trasfondo de este análisis existencial del estar ahí, el ámbito de problemas de la hermenéutica espiritual -científica se presenta de pronto con tonos muy distintos, en cuanto que Heidegger resucita el tema del ser y rebasa con ello a toda la metafísica anterior, gana frente a las aporías

del historicismo una posición fundamentalmente nueva. El concepto de la comprensión no es ya un asunto de método o de fundamentación: Comprender es para él, el carácter óptico original de la vida humana misma, la reflexión ontológica radical de Heidegger intenta cumplir la tarea de ilustrar la estructura fundamental de la vida misma, esta estructura del estar ahí mediante una <<analítica trascendental del estar ahí>>. Descubre así el carácter de proyecto que reviste toda comprensión y piensa ésta misma como el movimiento de la trascendencia, del ascenso por encima de lo que es⁶³.

Esto representa una exigencia para la hermenéutica tradicional. La que había estrechado de una manera inadecuada el horizonte de problemas al que pertenece la comprensión. Parece muy distinto el comprender del saber práctico, del orientado cognitivamente en el ejercicio de la ciencia. Por supuesto que si se mira atentamente aparecen rasgos comunes, el que <<comprender>> un texto no solo se proyecte a sí mismo, comprendiendo, por referencia a un sentido- en el esfuerzo de comprender -, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye el <<desenvolverse con conocimiento>> dentro del terreno de la comprensión⁶⁴.

Para Gadamer, la verdad es: que *en último extremo toda comprensión es un comprenderse (...)* de manera que finalmente se llega a comprender lo oculto. Pero esto significa que uno se entiende con ello (...) el que comprende se proyecta así mismo hacia posibilidades de sí mismo. La ampliación que Heidegger emprende, será particularmente fecunda para el problema de la hermenéutica (...) Pues ahora se hace visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del estar ahí humano. Por tanto, el aporte Heidegger, es lo liberado en su análisis: la pre-estructura de la comprensión desde el punto de vista ontológico⁶⁵.

Para Heidegger, la estructura del estar ahí se configura del carácter de estar arrojado a un mundo, mundo articulado por tradiciones y costumbres, en el que el *Dasein* se instala, articula y está en el mundo. Éste se constituye en gozne y apoyo desde el que se ocupa de su posibilidad. Misma que es futurización. Es decir posibilidad de ser desde su estar “en”. Allí se ocupa de su vida, preocupándose, lanzado al futuro como modo de poder ser, que es prever- proveer desde lo recibido en el mundo donde es arrojado e instalado.

Hemos seguido el hilo del análisis que Gadamer realiza del aporte de Heidegger y nos hemos encontrado con ese ser fáctico que, instalado en ese -hoy-, prevé su futuro, su mañana de cada segundo hoy, se lanza hacia lo posible como apropiación de posibilidades para poder ser. Ese preocuparse desata el -poder

63. Para seguir con más detalle, el hilo de todo este análisis que exponemos en estos párrafos, ver : Cfr. GADAMER, G, H. 1993. P.326

64. *Ibidem*.

65. En estos párrafos, hemos seguido el análisis que Gadamer realiza sobre Heidegger en Verdad y método , en este caso concreto ver P. 331.

ser- como modo de ser. Un proyectarse desde su estar arrojado, que es la cotidianidad de su modo de estar. En el que lo que hay entre su nacimiento hasta su muerte, es un pre-ocuparse.

Por lo que la estructura del estar allí es un -ser- poder -ser-, desde un estar arrojado en un mundo que es sido. Asido al pasado desde el hoy, proyecta su futuro de poder ser. Por ello le compete de suyo el preguntarse por lo que hay. Es pues un radical volverse a lo que hay. A su -sí mismo-, para lanzar su proyecto, desde lo que hay. El Dasein pertenece a un mundo a una tradición en temporalidad, en finitud. Estar allí significa la realización de su propio ser, estar ahí realizándose.

“ En consecuencia , y porque el conocimiento histórico recibe su legitimación de la pre-estructura del estar ahí, nadie querrá atacar los criterios inmanentes de lo que quiere decir conocimiento(...) Para Heidegger el conocimiento histórico es y sigue siendo una adecuación a la cosa, una *mensuratio ad rem*. La cosa es aquí algo cuyo modo de ser es el estar ahí. No un dato, un *factum brutum*”⁶⁶.

Con ello, dice Gadamer, queda liberada la hermenéutica de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad y por tanto ya puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión, que se planteaba como una dificultad epistemológica.

De modo que queda instalado el problema de la hermenéutica en el carril de una ontología que pone al descubierto la tarea como un mostrar que cualquiera que sea la tarea y comportamiento humano de “cara a sí mismo tropieza y se enfrenta a la vista con la facticidad de su ser. He aquí pues, en oposición a las investigaciones de la constitución trascendental de la fenomenología husserliana, el punto crucial de una << hermenéutica de la facticidad>>. Heidegger (...) es plenamente consciente de estar infranqueablemente precedido por aquello que le da la posibilidad incluso de tener un pro-yecto. Pro-yecto que de hecho incluso no podría ser más que pro-yecto finito”⁶⁷.

Es esta hermenéutica de la facticidad, a juicio de Grondin, el punto de partida de Gadamer: “(...), en ella conoció muy pronto los impulsos que condujeron al <<giro>> del Heidegger, que Gadamer conoció a través de la “superación de la subjetividad del pensamiento moderno (...) Una subjetividad que en griego viene a equivaler a lo fundamental. Procedería de la represión de la temporalidad humana. Gadamer dio a conocer en Verdad y método que <<el giro>> de Heidegger significaba únicamente hacer patente tal intención (...) En este sentido Heidegger orienta su crítica contra el idealismo especulativo a través de la crítica a Husserl en su fundamentación de la hermenéutica de la <<facticidad>>. En la cual realiza una superación del concepto de espíritu del idealismo clásico, como del campo temático de la concepción trascendental, purificado por la reducción fenomenológica. En este sentido, la fenomenología

66. GADAMER, H.G.: Verdad y método, P. 327.

67. GADAMER, H.G.: El problema de la conciencia histórica. P. 78.

hermenéutica de Heidegger y el análisis de la historicidad del estar-ahí se proponía una renovación general del problema del ser, más que una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías de la historicidad”⁶⁸.

Para Grondin, el camino hacia el lenguaje que continúa Heidegger, luego de Ser y tiempo, es una consecuencia directa de lo que ya se anunciaba en su hermenéutica de la facticidad y no un cambio abrupto. En este sentido acude a la intuición de Gadamer, en quien ve que el preferir apoyarse en la palabra clave de una hermenéutica de la facticidad desarrollada por Heidegger, éste anuncia el descubrimiento de que la subjetividad humana es secundaria, un momento segundo del existir; y de igual forma Gadamer saca ganancia de la vuelta de Heidegger al lenguaje como experiencia originaria y a la verdad del arte, como una manera de superar desde allí el pensamiento instrumental y técnico de la subjetividad.

Para Gadamer, en tales orientaciones existe una continuidad con el Heidegger de los primeros tiempos, el que abandonó el tema de la hermenéutica. Por ello Grondin considera que Gadamer mismo, al mantenerse fiel al tema de la hermenéutica, relacionó el final del camino del pensamiento heideggeriano con su propio comienzo hermenéutico.

Hemos desbrozado un camino, que consideramos, puede conducir a procesos de mejor comprensión del mundo humano. Para abrir así un diálogo, que es el camino de la comprensión al que nos invita Gadamer. Un mundo que necesita comprenderse y para ello el camino es situare en su temporalidad; para, como dice Heidegger, ver lo que está antes y después de “*su puntual ahora*”. En los apartados dedicados a Gadamer abordaremos el asunto de la condición del diálogo: la voluntad d escucha y con Ricoeur, el reconocimiento del otro, como otro yo, frente a mí.

68. GRONDIN, P. 117.

Bibliografía

RICOEUR, Paul.: Política, sociedad e historicidad, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1986.

KARL-HEINZ y HILLMANN.: Diccionario de sociología, Ed. Herder, Barcelona, 2001.

MACEIRAS FAFIÁN, Manuel.: La experiencia como argumento, Ed. Síntesis, Madrid, 2007.

GÓMEZ HERAS, José M.: La hermenéutica de la vida en Dilthey y la fundamentación de una <<crítica de la razón histórica>>, Universidad de Córdoba.

GADAMER, H, G: Verdad y Método, Ed. Sígueme-Salamanca, 1993.

HEIDEGGER Martín: La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Ed. Herder, Barcelona, 2005.

HEIDEGGER, Martín: Ser y Tiempo, 1997.

Nuestros lectores opinan

¿Quo Vadis El Salvador? Una forma alternativa de celebrar el Bicentenario

Víctor Manuel Bermúdez-Yáñez

Vicerrector Académico

I. Introducción

El pasado 15 de enero, víspera del 19º aniversario de la firma de los Acuerdos de Paz, nuestra Capital, San Salvador, fue declarada ‘Capital Iberoamericana de la Cultura’ por la Unión de Ciudades Capitales Iberoamericanas (UCCI), sobre todo porque el 5 de noviembre de este año estaremos arribando a los 200 años de lo que comúnmente llamamos ‘Primer Grito de la Independencia Centroamericana’. Sin detenerme en algunas discusiones que colegas historiadores, expertos en el tema, están tratando sobre este acontecimiento, tanto dentro como fuera del país, considero oportuno y necesario proponer a mis conciudadanos lo que llamo ‘una forma alternativa para celebrar nuestro Bicentenario’.

II. Acciones celebrativas ‘tradicionales’ y necesarias

Estoy completamente seguro de que la mayoría de las propuestas académicas, lúdicas, celebrativas sobre este acontecimiento, tenderán a realizar una mirada retrospectiva hacia los años de este evento en el pasado remoto y en el pasado reciente. Todo esto lo espero con entusiasmo y lo creo necesario para todos nosotros, sobre todo para nuestra juventud. Estoy convencido de que conocer la ‘historia’ de nuestro pueblo es cuestión importantísima, no un asunto exclusivamente académico. Pero la historia sirve de poco si nosotros no estamos dispuestos a aprender de ella para no cometer una y otra vez los mismos o peores errores: debemos mirar a través de nuestra historia y desde nuestra propia historia para ser realmente capaces de construir una nueva historia.

La coyuntura política, social, económica, cultural que el país está atravesando, nos debería permitir celebrar un Bicentenario con propuestas concretas que respondan a interrogantes como ¿quiénes queremos ser los salvadoreños dentro de 20, 30, 50 años? ¿Qué queremos que sea nuestro país dentro de 25 o 30 años? ¿Cómo queremos que vivan nuestros niños y jóvenes dentro de 15 o 25 años? ¿Qué oportunidades tendrán nuestros ancianos dentro de 10 o 30 años? Las respuestas a estas preguntas marcan un horizonte de mediano y largo plazo, como corresponde a visiones de desarrollo estratégico de un país.

III. Una propuesta alternativa: el Plan de Nación de los salvadoreños

En el fondo, lo que estoy proponiendo es que todos nosotros: Gobierno, Sector Productivo-Empresa Privada, Instituciones Educativas, Iglesias, Familias, Partidos Políticos, etc., trabajemos en conjunto para que, sobre todo los que detentan el poder de decisión y desarrollo del país, dejen de lado visiones, acciones y propuestas que, además de cortoplacistas, tocan el desvarío emocional del populismo desmedido y del egoísmo insolidario. Este ‘clamor’ por ‘políticas de Estado’ y no de gobiernos, ha estado presente desde los Acuerdos de Paz hasta nuestros días; han sido muchos los que han publicado en periódicos, páginas web, etc., esta grave necesidad social salvadoreña. Desde los Acuerdos de Paz, en el quinquenio posterior a estos acuerdos, durante la reforma educativa iniciada en 1994-1995, y ahora, en nuestro tiempo, hemos tenido la oportunidad de trazar un Plan de País, un Plan de Nación, un Pacto Social-Económico; llamémosle como sea más conveniente, pero que esto no sea una excusa para no avanzar.

Lo que los salvadoreños deseamos que sea nuestro país dentro de 30, 40 o 50 años lo debemos comenzar a construir desde ya; no es posible esperar más. Todos, pero sobre todo la clase política, nuestros gobernantes, el sector productivo, la sociedad civil, deben dialogar y sentar una acción que verdaderamente sea significativa; para ello deberán sacrificar intereses egoístas, comodidades productoras de ceguera social, políticas y económicas, en pro de políticas de Estado. Lo que no se debe hacer es seguir sacrificando las esperanzas, deseos y anhelos de nuestros jóvenes; no es posible continuar sacrificando a nuestros profesionales quienes, sin llegar todavía a la edad de la merecida jubilación, ya no pueden producir porque han perdido sus empleos; no es posible continuar por derroteros que signifiquen mayor pobreza y una mayor cantidad de pobres. En pocas palabras, no es posible seguir sacrificando lo mejor, la verdadera belleza y riqueza de este país: sus personas.

IV. ¿Qué estamos esperando?

La celebración de nuestra historia pasada puede convertirse en nuestra gran oportunidad de construir una nueva historia: de celebrar un Bicentenario para nuestros niños y jóvenes, con nuestros jóvenes y por nuestros niños y jóvenes, como un inicio real, concreto y esperanzador de un futuro país democrático, justo, solidario y en paz. ¿Qué estamos esperando?

San Salvador, 24 de junio de 2011.

Nuestros lectores opinan

Dos años de gobierno del FMLN

Luis Armando González

El gobierno del Presidente Mauricio Funes y del FMLN, ha cumplido su segundo año al frente del Ejecutivo. Los problemas heredados son muchos y complejos. Los recursos financieros para enfrentarlos son escasos. Dos años son insuficientes no para resolver esos problemas -de hecho, ni siquiera son suficientes para ello dos o tres periodos de gobierno—, sino para limar sus aristas más sensibles.

Sin embargo, El Salvador -pese a los enormes y graves problemas heredados del pasado— en el marco de la gestión gubernamental del FMLN entró en una etapa histórica favorable para vivir cambios importantes a nivel político, económico, social y cultural. Es decir, al país se le presentó una oportunidad, de esas que suelen ser muy escasas, para comenzar a tomar un nuevo rumbo histórico. Que se entienda bien: “para comenzar a tomar un nuevo rumbo histórico”.

Lo cual no quiere decir que tomar ese rumbo sea algo inexorable -o que haya tomado de modo integral y sin vacilaciones—. Tampoco quiere decir que, una vez tomado, se seguirá inmediatamente una mejora sustantiva en la dinámica socio-económica, cultural y política. De hecho, más que una mejora inmediata, lo que sí se abre como posibilidad es que en el mediano y largo plazo se tenga un país mejor que el que se tiene en estos momentos.

Precisamente, en estos dos años de gobierno de izquierda se han comenzado a dar los primeros pasos para que el futuro de El Salvador no sea la debacle social, cultural, económica y medioambiental.

Y es que si El Salvador hubiera seguido con el esquema de dominación de los últimos 20 años, en el mediano y largo plazo no podía más que augurarse su debacle como proyecto de convivencia social, cultural, económica y política.

En otras palabras, el esquema de dominación impuesto en 1989 -y reproducido desde ese momento hasta 2009— no anunciaba más que el atascamiento estructural en materia económica, la barbarie social y cultural, y el predominio de grupos de poder legales-ilegales regentando los negocios público-privados en su propio beneficio.

Algo importante sucedió en 2009. Se abrió la posibilidad de que se comenzaran a desmontar los mecanismos de exclusión socio-económica fraguados en las dos décadas previas. “Comenzar a desmontar” es una cosa; otra, “desmontar totalmente”. Y otra muy distinta “ver los resultados efectivos de ese desmontaje”.

En estos dos años han estado dedicados a esos inicios de desmontaje. Y seguramente el resto de la presente gestión gastará buena parte de sus energías en lo mismo. El desmontaje total deberá esperar un poco más. Pero no se ha tratado sólo de desmontar mecanismos de dominación que generan exclusión, sino de ir montando otro andamiaje social, cultural, económico y político.

En estos dos años de gobierno del FMLN no han sido escasos los esfuerzos por sentar las bases de una nueva forma de gestionar El Salvador. Pero una cosa es sentar unas nuevas bases de gestión nacional y otra muy distinta ver los frutos de ello reflejados en una mejora de la vida de la gente. Y hay que ser ingenuos para pensar que en dos años esa vida iba a mejorar radicalmente, comparada con la que se tenía antes, cuando gobernaba la derecha.

Siendo realistas, va a pasar un tiempo, no tan corto, para que la vida de la gente mejore significativamente en su seguridad y en su economía. Para ello no es preciso que se opere un milagro, sino que se diseñen e implementen unos mecanismos de gestión de los recursos del país inspirados en criterios de justicia y democracia.

Diseñar e implementar esos nuevos mecanismos de gestión corre paralelo con el desmontaje del modelo de gestión heredado. Ambas cosas requieren tiempo y recursos. Y ambas son el paso previo, inexorable, para avanzar hacia una sociedad distinta a la que tenemos. Estos dos años de gobierno del FMLN han estado dedicados a trabajar en ambos frentes: el del desmontaje y el de creación de un nuevo modelo de gestión. Se ha hecho bastante, pero es mucho lo que queda por hacer. Son ineludibles para conquistar una sociedad mejor.

San Salvador, 2 de junio de 2011.

Reseña de Libros

Thomas Hobbes y Saramago están de acuerdo: “El hombre es el lobo del hombre”

“(…) Al fin se encendió la señal verde y los coches arrancaron bruscamente, pero enseguida se advirtió que no todos habían arrancado. El primero de la fila en medio está parado, tendrá un problema mecánico, se le habrá soltado el cable del acelerador, o se le agarrotó la palanca de la caja de velocidades, o una avería en el sistema hidráulico, un bloque de frenos, un fallo en el circuito eléctrico, a no ser que, simplemente se haya quedado sin gasolina, no sería la primera vez que esto ocurre. El nuevo grupo de peatones que se está formando en las aceras ve al conductor inmovilizado braceando tras el parabrisas mientras los de los coches de atrás tocan frenéticos el claxon. Algunos conductores han saltado ya a la calzada, dispuestos a empujar el automóvil averiado hacia donde no moleste. Golpean impacientemente los cristales cerrados. El hombre que está dentro vuelve hacia ellos la cabeza, hacia un lado, hacia el otro, se ve que grita algo, por los movimientos de la boca se nota que repite una palabra, una no, dos, así es realmente, como sabemos cuando alguien, al fin, logra abrir una puerta. Estoy ciego”.

(Fragmento del primer capítulo de “Ensayo sobre la ceguera”)

En una ciudad innombrable que bien podría ser Nueva York o San Salvador, los ciudadanos son atacados por una repentina epidemia de ceguera que poco a poco diezma la visión de todos. Dantesca y surreal, blanca en lugar de negra, así es esta ceguera que lo cubre todo, que lo inunda todo, que no perdona, que sumerge en lechosa blancura al automovilista que espera frente al semáforo, al presentador de televisión que da las noticias sobre la epidemia, al paciente que aguarda a que el médico lo atienda.

La epidemia avanza a pasos agigantados, absorbiéndolo todo tan rápidamente que el gobierno dicta estado de alerta, decreta la suspensión de las libertades individuales y, en aras de controlarla, secuestra a los contagiados y los aísla del resto de la población, abandonándolos a su suerte mientras el país entero se sacude ante un destino que no se inmuta.

Hombres, mujeres y niños. Aunque parezca increíble todos están ciegos. Bueno, en realidad no todos, ya que inexplicablemente la esposa de un médico jamás se contagia, por lo que se convierte en su lazareto y protector, acompañándolo a su confinamiento obligatorio y, de esta forma, garantizando su supervivencia.

El confinamiento obligatorio sumerge a los ciegos en el olvido, porque el gobierno de esa nación cree que el encierro basta para alejar lo que se teme, para hacerlo desaparecer. Es por ello que los confinados solo se tienen a sí mismos

para sobrevivir en un escenario en que la comida escasea, la inmundicia lo rodea todo, la anarquía y el caos imperan, la tragedia y la muerte los circunda.

Y, a pesar de que la razón obliga a pensar de que un ser afligido por la desgracia será capaz de mostrarse solidario con otro que comparte su desdichada suerte, la realidad no se nos puede presentar más adversa: En este lugar donde los ciegos con recluidos en diferentes secciones, los habitantes de una de ellas se organizan y comienzan a acaparar comida en lo que pareciera ser una metáfora del afán consumista y predador que impera en nuestra sociedad actual.

Pero, ¿Para qué quieren tanta comida? Por absurdo que parezca, la canjean (con los hambrientos ciegos a quienes han robado) por relojes, dinero y joyas, artículos inútiles en un sitio en donde lo que más falta no se puede comprar con dinero: La dignidad.

Como nada es eterno, como las posesiones materiales son finitas, pronto no queda nada para expropiar, por lo que el grupo de criminales impone un nuevo “artículo”, un nuevo botín: La sección que no quiera morir de hambre deberá enviar a las mujeres que en él viven para que sean violadas colectivamente.

La crisis moral hace trastabillar a las posibles víctimas y a sus compañeros. Esposos y padres se niegan, algunos más por salvaguardar el honor que creen en riesgo; otros, sin ningún miramiento pretenden obligar a sus compañeras a hacer lo que, según ellos, es su deber. En medio de tantas contradicciones, no faltan aquellas mujeres que, sin pensarlo dos veces, ofrecen cumplir con el designio perverso con tal de salvar de la muerte a una madre muy anciana o a sus seres queridos.

Así es como se ejecuta el brutal ultraje cuyo escenario bien podría recordarnos las salvajes violaciones llevadas a cabo en zonas en combate como Bosnia, Herzegovina y el Congo, en los que las mujeres se convirtieron en “botín de guerra”, en portadoras del estigma con el que los vencedores marcaron al pueblo dominado, violentado y degradado.

Cruel. Despiadada. Real y Humana. Esa es la realidad que nos presenta el libro “Ensayo sobre la ceguera”, escrito en 1992 por el Premio Nobel de Literatura José Saramago. Considerado por los críticos como una de las mejores novelas del fallecido escritor, definitivamente no es un relato surrealista vacío de contenido: Es una metáfora de la ceguera espiritual que corroe a nuestras sociedades, la ceguera de aquel que no percibe la desgracia ajena, la ceguera del que vive ingenuamente dormido a la realidad, la ceguera del que solo percibe su propio valor y no el de otros, del que solo está interesado en sus propios intereses, del que ha olvidado la belleza de lo efímero y se ha concentrado en la obtención de lo que todos denominan como “grandioso”...La ceguera del que no percibe en su semejante a su prójimo, a su hermano. Como en una ocasión dijo Saramago, a propósito de su novela, “somos (la sociedad actual) ciegos que pueden ver, pero que no miran”.

Definitivamente, y hay que decirlo, “Ensayo sobre la ceguera” no es un libro que se pueda denominar como “placentero”. No es que su lectura no sea amena. No, por el contrario, al empezar a leerlo no se puede soltar porque ante uno se dan cita sucesos inimaginables, que hasta podríamos llamar salvajes y vívidos, cuyo desenlace se aguarda con expectación y con temor, porque este autor no es de aquellos que tenga consideración con los personajes de sus novelas.

Y cuando se dice que no es un libro “placentero” hay que enfatizar que no lo es porque, asimismo, no es un libro feliz. No es un libro optimista. Es un libro que nos presenta, frente a nuestros ojos y sin posibilidad de volver atrás, lo peor de la naturaleza humana, sus peores vicios y defectos, las ansias de maldad que no mueren aunque el individuo esté físicamente deshecho. Es un relato sobre la desalmada lucha por la supervivencia y, por tanto, nos impele (al recorrer cada página) a preguntarnos: Y yo, ¿Qué habría hecho en esa situación?

Saramago nos presenta lo que no quisiéramos ver, lo que no queremos admitir, lo que pretendemos evitar porque tememos y aborrecemos. Quizás por eso es que este escritor es amado por unos y odiado por otros. Y es que hay razones para ser ambivalente. Por un lado, en cuanto a su estilo literario, a veces no es fácil leer la retahíla de oraciones que enhebra magistralmente pero sin utilizar ni un solo punto, los infinitos párrafos que pueden ser de páginas enteras o los diálogos sin guiones para identificar las intervenciones de cada personaje.

No, no es fácil leer a Saramago, pero el esfuerzo vale la pena. Vale la pena asistir al develamiento de lo que parece una pesadilla realista, de un experimento sociológico al más puro estilo de “El Señor de las Moscas”. Vale la pena, porque no siempre lo más placentero es lo que más enseña: Al igual que con la vida, también la tragedia, la desgracia y el error pueden hacer germinar la reflexión, lucidez y cordura que solo pueden surgir cuando se quita a la realidad el manto de hipocresía que le cubre, cuando se acepta tal cual es.

Pesimista, anti utópico. Pero realista. Y ante una realidad con sus guerras, sus horrores cotidianos que se engullen entre uno y otro noticiero, sus dolores fraguados con saña y argucia, sus multitudes carentes de dignidad y repletas de dolor, no es difícil darle la razón a Saramago y a Thomas Hobbes quien en una ocasión dijo que “el hombre es el lobo del hombre”.

Ruth González

**Ficha de suscripción
TEORÍA Y PRAXIS**

Revista de la Facultad de Ciencias y Humanidades,
Universidad Don Bosco,
Soyapango, El Salvador, C. A.
Calle al Plan del Pino, Km. 1 ½,
Cantón Venecia, Soyapango,
El Salvador, C. A.
Apartado Postal 1874,
Teléfonos: (503) 2251 - 8200,
extensiones 1713 y 1724
Fax: (503) 2251-5056,
E-mail:
hflores@udb.edu.sv

Si desea recibir la revista **TEORÍA Y PRAXIS**, llene el cupón y envíelo por correo ordinario, por fax, o por correo electrónico a las direcciones arriba indicadas. También puede hacerlo llamando a cualquiera de nuestros teléfonos, en donde se le dará la información necesaria.

La suscripción anual comprende el envío de dos números de Teoría y Praxis, por correo ordinario, al destinatario y a la dirección anotadas en el cupón, y sus costos son los siguientes:

El Salvador	\$ 10.00
Centroamérica y Panamá	\$ 18.00
Norte y Suramérica	\$ 30.00
Europa y otras regiones	\$ 30.00

Las suscripciones se pagarán mediante cheque a nombre de Universidad Don Bosco.

Si se desea canje de **TEORÍA Y PRAXIS** con otra revista, favor solicitarlo por escrito a la dirección, fax o correo electrónico arriba indicados, o llamar a los teléfonos también indicados, detallando origen y naturaleza de la publicación a ser canjeada, su frecuencia anual, y enviando el último de los números publicados.

Entidad	

Nombre	

Dirección	

Ciudad	Provincia
_____	_____
Teléfonos	Fax
_____	_____
Correo Electrónico	



Editorial
Universidad Don Bosco

