

NOTAS SOBRE CULTURA, MODERNIDAD Y POLÍTICA EN EL MUNDO DE HABLA HISPANA

AUGUSTO MERINO MEDINA*

El ejercicio de definir cuáles son los rasgos más característicos de una “cultura nacional”, entendiéndolo por tal, para estos efectos, aquella que surge en el seno de uno de los Estados-nación europeos desde que éstos existen —es decir, a partir del siglo XVI, aproximadamente—, es una actividad que ha gozado de gran prestigio en el pasado, tanto en los círculos científicos como en la opinión pública. Quizá este juicio ganaría en precisión si se dijera que dicho ejercicio ha sido especialmente favorecido por quienes deseaban conocer algo sobre dichos Estados-nación, a fin de poder actuar luego sobre ellos o respecto de ellos, es decir, por los diplomáticos y políticos.

Para no remontarnos a la Antigüedad, donde es posible encontrar ejemplos de todo lo que la humanidad actual cree experimentar como inédito, mencionaremos aquí, en abono de lo afirmado, el caso del diplomático español Diego Saavedra Fajardo, clérigo que vivió prácticamente toda su vida, hasta mediados del siglo XVII, al servicio diplomático de España, en aquel entonces primera potencia mundial, y que en diversas de sus obras literarias y políticas nos da ejemplos de caracterización de los distintos pueblos europeos. Así, dice, aproximadamente, que los italianos son crueles y astutos, que los españoles son altaneros y valientes, que los franceses son lascivos y frívolos, que los ingleses son pérfidos, y que los alemanes son borrachos y flojos. De algún modo esta concepción de que los pueblos tienen ciertos rasgos culturales más o menos fijos estuvo ligada con la concepción más general de que, en las relaciones internacionales, los Estados tenían amigos permanentes (los “buenos”, desde el punto de vista del Estado en cuestión) y enemigos permanentes (los “malos”, desde el mismo punto de vista). Esta forma de pensar se fue alterando luego, poco a poco, cuando las relaciones internacionales en el seno de Europa se hicieron más complejas: ya no se trataba, por ejemplo, de

*Abogado. Master en Ciencia Política Universidad de Essex. Profesor e Investigador de este Instituto.

defender la verdadera fe en contra de sus enemigos, los herejes, sino de aliarse aun con éstos en forma transitoria para derrotar a algún otro enemigo de naturaleza no religiosa o para alcanzar un determinado propósito de política internacional. En tal ambiente, la “bondad” o “maldad”, o si se quiere, la amistad o enemistad ya no fueron consideradas algo permanente, sino fluctuante y transitorio, dependiendo de las circunstancias internacionales.

Un segundo caso que ilustra lo que hemos sugerido es el desarrollo de lo que se ha venido a llamar “política comparada” o “gobierno comparado”, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial. Como se sabe, este tipo de estudios cobró particular importancia para los Estados Unidos en ese momento, en que, dividido geopolíticamente el orbe entre las dos grandes superpotencias, se vio el país del norte en la necesidad de estudiar más a fondo, con un propósito diplomático y político, los Estados que le había cabido en suerte dominar. La politología estadounidense dio gran impulso, entonces, al análisis de la “política de las áreas en desarrollo”, que es, precisamente, el título de uno de los libros más influyentes en esta clase de estudios, escrito por Gabriel Almond y James Coleman en 1960. Gabriel Almond dio a algunas de las ideas desarrolladas en dicho texto cierto empaque teórico en otro libro escrito con P.B. Powell, titulado *Política comparada. Una concepción evolutiva* (1966). El mismo Almond, en compañía esta vez de Sidney Verba, publicó en 1965 un libro titulado *The civic culture*, que pasa por ser el gran clásico en este tipo de estudios, y en que se concentra en analizar, precisamente, la cultura política de diversos países, explotando la idea, ya presente en Saavedra Fajardo, de que éstos tienen “rasgos” más o menos definidos y permanentes. Igual que en Saavedra Fajardo, es imposible desvincular todo este interés intelectual de las circunstancias internacionales y de las necesidades de la diplomacia. En otros términos, el estudio tiene también aquí un claro vínculo con el propósito más amplio de orientar la acción política.

Lo dicho hasta aquí no importa, ciertamente, descalificar el estudio de estas materias solamente por su nexa con determinadas necesidades políticas. Al contrario, siendo la politología una ciencia eminentemente práctica, es decir, “orientada a orientar” la acción política, no podría esperarse de ella otra cosa (no obstante lo cual, como se sabe, importantes escuelas politológicas han tratado de separarse de toda intención “prescriptiva”). Lo que sí puede aducirse como crítica seria de esta actividad “caracteriológica” es que, ella, atenta a las necesidades de la política, y basándose en los fundamentos (a menudo débiles) de determinadas corrientes politológicas o aun en la mera “intuición”, se ha despreocupado de lo que sobre estas materias tiene que decir la historia y la teoría del conocimiento histórico. Después de todo, el

material para llegar a conclusiones sobre el "modo de ser" de tales o cuales pueblos es un material histórico.

Ahora bien, la teoría del conocimiento histórico nos impone las más drásticas limitaciones en el empeño de "caracterizar" a los diversos Estados-nación. No es el momento ahora de entrar a una crítica detenida, pero sí hay que destacar que el conocimiento histórico no es de una especie enteramente distinta del conocimiento del Otro por parte de un Yo, de modo que vienen muy a propósito aquí las ideas que aún el hombre ordinario tiene acerca de cómo lograr un conocimiento relativamente verdadero de un Otro. Para aclarar esto señalemos que el hombre común percibe que nunca se puede "terminar de conocer al Otro", que el "Otro cambia según las circunstancias", que es extremadamente difícil llegar a caracterizar con pocas palabras a ningún ser humano, etc. En la vida cotidiana cualquier persona inteligente no se deja engañar por opiniones estereotipadas sobre los rasgos del "Otro", y sabe que es necesario estar continuamente cambiando, aun en aspectos a veces fundamentales, la opinión que tenemos de otras personas. Más o menos las mismas prevenciones deben ser tenidas a la vista por quien desee entregarse a la tarea, ineludiblemente derivada del conocimiento de la historia, de señalar los rasgos más característicos de esos "Otros" colectivos que son los diversos Estados-nación europeos.

Dicho todo lo anterior, es posible, sin embargo, tratar de sintetizar lo que son los rasgos de la cultura de España y de Hispanoamérica, especialmente en lo que se refiere a la política. Se trata, ciertamente, de nociones más o menos estereotipadas, lo cual nos debe llenar de prevenciones en su utilización. Además, nada garantiza que dichos rasgos sean, en toda su extensión y profundidad, igualmente permanentes unos que otros. Algunos se formulan a partir de determinados puntos de vista dictados por el tema de investigación, de modo que no se los puede extrapolar fácilmente a contextos teóricos distintos. Otros están empapados de los juicios o prejuicios de los autores que los proponen. Sea ello como fuere, trataremos a continuación de aprehender algunos de esos rasgos dentro del contexto de un propósito comparativo, en el cual el otro extremo de la comparación es el conjunto de los demás países europeos. Hispanoamérica entra aquí a título de creación de España, pero no habrá tiempo, quizá, para detenerse en lo que la distancia de la Madre Patria.

El método al que recurriremos es el de centrarse en ciertos datos de la cultura hispánica, cuya identificación parece ya consolidada en los autores que tratan de este tema, y tratar desde ahí de iluminar los aspectos que nos interesan. Sin embargo, debe considerarse que no toda cultura es, todo el tiempo perfectamente integrada o coherente consigo misma. De ahí el peligro

de proceder en forma demasiado “deductiva” y de construir una imagen lógica de la cultura, sin prestar atención a las inconsecuencias que en ella puedan existir.

Quizá los dos rasgos que históricamente más influyen en la configuración cultural hispánica sean la presencia de los árabes en la península y la estrecha intimidad entre la vida política y el catolicismo.

1. ESPAÑA Y LA LUCHA CONTRA LOS ÁRABES

En torno a la importancia de los árabes ha existido una interesante polémica entre Claudio Sánchez Albornoz, por un lado, que ha sostenido que España no comienza con los árabes, sino que hunde sus raíces en el pasado hispano-romano-visigótico, que nunca ha dejado de estar presente y de marcar la vida española y, por otro, Américo Castro, que piensa que España es lo que es debido a su contacto con los árabes, a menudo traumático, pero frecuentemente enriquecedor para invasores e invadidos. Lo cierto es que, en todo caso, la historia de España desde la Alta Edad Media siguió por cauces notablemente distintos de los del resto de Europa. España fue, en efecto, la frontera entre Europa y África, entre la Cristiandad y el resto del mundo, tal como Rusia y los países eslavos fueron la frontera entre Europa y Asia. La frontera europea occidental y la oriental, como se las ha llamado, respectivamente, tuvieron rasgos propios que las diferencian de lo que podría llamarse la “Europa propiamente tal”, cuyo corazón está, posiblemente, en la zona que ocupó, en su tiempo, la Lotaringia, y que abarca desde el norte de Holanda, pasando por el centro de Francia para terminar en la Italia septentrional. Uno de esos rasgos, quizá el más prolongado en el tiempo, consiste en la conciencia de no ser pura y simplemente Europa o europeos. En ambas fronteras el “ser europeos” no es algo que se viva con total despreocupación y naturalidad, sino que se “procura ser” perfectamente europeos, al mismo tiempo que se defiende ciertas peculiaridades en donde lo europeo comienza a disolverse. Esto se advierte, en ambos casos, en movimientos “europeizadores”, como el de los grandes zares de los siglos XVII y XVIII, o en los esfuerzos españoles de la misma época por integrarse a la Ilustración.

En el caso español, concretamente, se podría decir que España fue europea en cuanto frontera de Europa, entendiendo por frontera aquella zona relativamente vaga y fluctuante donde algo comienza a dejar de ser lo

que es propiamente. En la Alta Edad Media se creó la Marca de Cataluña, es decir, una frontera fortificada para detener a los árabes e impedirles la entrada a Francia y al corazón de Europa. La vida cultural española de esa época y de la Baja Edad Media es notablemente deudora de la cultura francesa, que ingresaba especialmente a través del "camino de Santiago", lugar de peregrinación europeo. Pero también es deudora de la cultura árabe. Baste recordar la interacción entre árabes, judíos y cristianos que llegó a darse en la Corte de Toledo hacia el siglo XIII, donde las tres culturas vivían en una tolerancia mutua como nunca ha conocido Europa. El rasgo militar y el rasgo moro se prolongan al menos en lo que se refiere a este último, hasta el siglo XIX, en que la España "pintoresca" es descubierta por el romanticismo, de modo que innumerables viajeros europeos se lanzan a la península en búsqueda de lo exótico, de lo semita, de lo africano. Sus crónicas de viaje están llenas de sorprendidas constataciones sobre las huellas de la vida árabe. En los siglos XVI y XVII llama la atención, por ejemplo, la costumbre de las mujeres de sentarse en el suelo, en los estrados cubiertos de alfombras y cojines, "a la mora".

La presencia árabe, por otra parte, tiene seguramente repercusiones importantes en la política al interior de los pequeños reinos que se oponían a su avance. Se ha dicho que el estado de permanente guerra contribuyó a fortalecer el poder central de los monarcas y a debilitar el feudalismo español, que es, en efecto, de los más débiles de Europa. Sin embargo, hay autores que sugieren que la debilidad del feudalismo es herencia de los visigodos que, a diferencia de lo acontecido con otros godos en Europa, no lograron feudalizar propiamente el país. Con todo, no es fácil deducir consecuencias claras para la política de la continua presencia de los árabes y de la guerra contra ellos. El centralismo tan característico de la época de los Reyes Católicos sucede a un período de gran anarquía, en que los señores feudales, frente a la inepticia de los monarcas castellanos, habían llegado a controlar importantes aspectos de la política, como lo demuestra el florecimiento, en dicho período, de las Cortes, que son el órgano que representa los intereses señoriales.

Una huella que deja el contacto con los árabes en la vida política se relaciona directamente con el proceso de reconquista y repoblación de los territorios ocupados. Dicho proceso es a menudo llevado a cabo por iniciativa particular, con autorización o tolerancia de la Corona, en forma de empresas organizadas por caballeros que reúnen en torno a sí una mesnada con la cual realizan "entradas" en tierra de moros, con el fin de saquear y hostilizar a la población enemiga. El reparto del botín sucede al recuento de los éxitos, y se hace a menudo según las pautas fijadas por los contratos firmados previamente. El caso del Cid que conquista Valencia es un claro ejemplo de esta activi-

dad, la cual adquiere nuevo y extraordinario vigor con la conquista de América, realizada según el mismo esquema, como se ve en la conquista del Perú, llevada a cabo por una empresa constituida por Pizarro, Almagro y Luque.

En esta forma de realizar la guerrilla contra los moros es interesante destacar algunos aspectos que dejarán huella posteriormente. En primer lugar, se desarrolla un cierto espíritu de empresa vinculado no con una actividad propiamente productiva, sino con una actividad heroica: la iniciativa particular se vuelca no a trabajos "viles" o "manuales", entre los que están las artesanías, el comercio y las finanzas, los que quedan en manos de judíos, extranjeros y, posteriormente, moriscos, sino a trabajos nobles, a las hazañas guerreras. Estas dan origen a los méritos, que constituyen el título que se puede esgrimir ante al monarca para solicitar recompensas de diverso orden. A partir de esto se puede advertir importantes diferencias entre esta forma de repoblación y el modo como se puebla, por ejemplo, el Lejano Oeste en los Estados Unidos, en que el pionero se enriquece directamente con el trabajo de sus manos en actividades que en una sociedad estamental, como la española medieval, serían consideradas "viles". La misma diferencia, naturalmente, se observa entre el proceso de colonización estadounidense y el hispanoamericano: a Hispanoamérica, por regla general, los españoles no venían a trabajar, sino a conquistar, a establecerse y a ser servidos según los patrones de vida señorial que conocían en España. Son numerosos los testimonios (aun excluyendo las catastróficas exageraciones del Padre Las Casas) de que, en efecto, los conquistadores iniciaron aquí una vida señorial de la que en España estaban excluidos, proviniendo, como era el caso, de familias pecheras o empobrecidas.

Este rasgo señorial no debe, con todo, sobredimensionarse en el caso español en comparación con otras situaciones, porque él se encuentra presente también en el resto de la sociedad europea, y probablemente con mayor intensidad a partir del siglo xvi. Los prejuicios aristocratizantes y nobiliarios son algo común en la Francia de la época. Con todo, lo que sí debe destacarse en el caso español es, por un lado, un amor por la libertad, en virtud de la cual se organizaban las empresas guerreras y de conquista y, por otro, una dependencia respecto de la Corona que, de modo harto paradójal, era la fuente de las recompensas del esfuerzo individual.

De nuevo en forma paradójal, se presenta en la cultura española, en lo relativo a la política, una yuxtaposición del espíritu señorial con el espíritu democrático. Por cierto, hay que entender aquí lo "democrático" adecuadamente: lo democrático significa un aprecio por la dignidad del pueblo, y se expresa en un trato con los superiores en que resalta, junto al respeto, la

conciencia del propio valer. El estilo en que las Cortes de Aragón se dirigen al futuro rey para exigirle juramento, o el estilo que Quevedo usa para dirigirse al rey (nada menos que el poderoso Felipe IV), o la exaltación de los personajes populares en el teatro de la época, son todos indicadores de un reconocimiento de la valía del hombre común. Pero quizá habría que hacer la aclaración de que “pueblo” aquí suele significar “Pueblo” políticamente constituido, no simplemente plebe. Y, con todo, aun la plebe es objeto de atención y valoración, como lo atestigua el desarrollo notabilísimo de la picaresca en la literatura española desde la Baja Edad Media.

Es este pueblo el que es, a menudo, el principal protagonista de la historia española, tal como lo hacía notar Ortega y Gasset, quien se lamentaba en este punto de la ausencia de elites valiosas en la península. No es raro, pues, que lo colectivo tenga tanta importancia política (en contraste, de nuevo, con el espíritu individualista que también existe simultáneamente). Se refuerza, desde este punto de vista, el vigor del concepto de “bien común” que preside toda la teorización y a menudo la práctica política española, según la clásica doctrina política católica, desarrollada especialmente sobre la base de Santo Tomás de Aquino. En España, y luego en América, esta idea se aplica concretamente a esa supervivencia de la polis clásica, la ciudad, que es la base de la representación política, el asiento de las libertades. La “ciudad y sus términos”, es decir, todo el territorio sometido a su jurisdicción, reproducen casi a la perfección la idea clásica que fue el pilar de la construcción política de la antigüedad grecorromana. La vigencia de esta realidad se puede apreciar en la historia chilena en la importancia que tuvieron las dos grandes ciudades de comienzos del período indiano, Santiago y Concepción, dotada cada una de sus instituciones de gobierno. Sólo lentamente llegó Santiago a ser “cabeza del reino”, desplazando a Concepción. Este vigor de las ciudades es, junto con el carácter levantisco de la nobleza, parte de los obstáculos que conoció la construcción del Estado moderno en España, iniciado por los Reyes Católicos. En todo caso, si bien en España se logró una centralización temprana, especialmente luego de la derrota de los comuneros por Carlos V, en América la tradición de descentralización vigorizada por la existencia de ciudades dispersas y aisladas en inmensos territorios, casi sin vías de comunicación, ha constituido siempre un obstáculo para el surgimiento de un verdadero Estado central. El “centralismo” que finalmente se ha venido a constituir en algunos países, de modo más o menos tambaleante, no ha dejado de ser un blanco de ataques y de reclamos, que coexisten con la demanda —nueva paradoja— de un Estado fuerte. A menudo se ha recurrido, para solucionar esta inconsecuencia, al esquema de Estado federal, copiado de los Estados Unidos; pero, naturalmente, no ha funcionado aquí. Rara vez se ha pensado que la repre-

sentación de rasgos corporativos, que descentraliza funcionalmente, podría ser un comienzo de solución, que combinara la idea de bien común y de autonomía.

2. EL CATOLICISMO Y ESPAÑA

Junto con estas características que es posible relacionar de algún modo con el temple guerrero desarrollado en España especialmente por la presencia de los moros, es necesario destacar la importancia que en la cultura hispana tiene el catolicismo. Desde la Alta Edad Media, poco después de la invasión árabe, comienza a desarrollarse un estrecho vínculo entre el catolicismo y las monarquías españolas, particularmente las que llevaron el peso de la lucha contra los moros. Dicho vínculo está simbolizado por la devoción por Santiago, que atraviesa toda la vida española por lo menos hasta el siglo xvii. Pero el vínculo religión-política no adquiere en España las mismas características que en Francia o en el resto de Europa. En efecto, mientras en Francia, especialmente, la religión fue puesta a menudo al servicio de la política, como en el caso de la legitimación de los usurpadores Capetos, quienes proclamaban tener poderes taumatúrgicos con el propósito, según algunos autores, de concitar el apoyo popular, en España fue más bien la política la que se puso al servicio de la religión. El acto político central de la vida española por ocho siglos, la reconquista, fue concebido como una cruzada religiosa, concepción que compartió en alguna medida el resto de Europa. En dicha cruzada, el monarca y su poder se ponían al servicio de la causa católica. Sin embargo, y como otro rasgo paradójico de los muchos que caracterizan a España, se dio juntamente con este fervor religioso-político una gran tolerancia religiosa, mucho mayor seguramente que en el resto de Europa. Citábamos hace un momento el ejemplo de la Corte de Toledo, en que judíos, moros y cristianos desarrollaban una vida intelectual de gran brillo en un ambiente de gran armonía. Hacia la misma época, se desarrollaban frecuentes persecuciones antijudías en Europa, las que sólo se desencadenaron en la península mucho más tarde, luego de graves crisis sociales y económicas. Sin duda incidió en esta tolerancia la enorme importancia que moros y judíos tenían en la vida cultural, social y económica de España y un cierto equilibrio de poder, especialmente entre moros y cristianos, equilibrio que se rompería luego en el siglo xvi en favor de los cristianos.

Si la culminación de la reconquista del territorio ocupado por los moros pudo haber conducido a un período de anticlímax religioso, ello fue impedi-

do por el descubrimiento de América, que reemplazó las tareas religiosas del naciente estado castellano: en lugar de servir a la Iglesia expulsando a los invasores, habría ahora de servirla evangelizando las tierras recientemente descubiertas.

En esta afirmación no hay nada que lleve a desconocer el cúmulo de otras causas e intereses que motivaron a los españoles a conquistar y poblar América. Pero no puede ser puesto en duda el vigor de la motivación religiosa de la Corona, como queda a la vista en el caso de Isabel la Católica, en la preocupación de Carlos V por solucionar los problemas éticos de la conquista, en el tenor de las leyes de indias y en otras mil manifestaciones. Se puede decir que, de nuevo, la política española, centrada ahora en el Estado, se ponía al servicio de una causa religiosa.

Con todo, no es solamente en América donde este rasgo español se expresa con claridad. También en Europa España entra a las guerras de religión que comienzan a mediados del siglo xvi, llegando a identificarse totalmente con la causa católica, y quizá si más consecuentemente que el propio Papa, quien en ocasiones se alió con potencias no católicas por necesidades de su política exterior. Esto no impidió, por cierto, que España se opusiera a veces al Papa incluso por las armas, para entender, lo cual hay que recordar, el estatuto de potencia política que el Papado tenía en la época. Pero la identificación de España con la causa del catolicismo fue de tal naturaleza íntima que, hacia fines del siglo xvi diversos pensadores españoles, como el jesuita Rivadeneira, llegaron a adjudicar al pueblo español el carácter de "nuevo pueblo elegido", con ciertos ecos mesiánicos. Este rasgo explica por qué la derrota de la causa católica capitaneada por España, sellada en la paz de Welfalia, produjo en la mente española tan desastrosas consecuencias. En efecto, dicha derrota significó para España no tanto una pérdida de territorios cuanto un proceso de desmoralización colectiva y de dudas sobre su modo de ser y su propósito histórico. Estas crisis espirituales y morales introducen, en el siglo xvii, el proceso de decadencia geopolítica de España, al que coadyuva tan eficazmente la degeneración intelectual y moral de la clase dirigente española, comenzando por la propia Corona. Pero, mucho más decisivo para nuestros efectos es el hecho de que esta derrota española en los campos de batalla europeos significa un replegarse intelectualmente España sobre sí misma, un cerrar las fronteras a todo lo que provenga, en el orden de las ideas, de sus antiguos y victoriosos enemigos.

A partir de ese momento, España, que nunca fue igual que el resto de Europa, se separa todavía más de lo europeo. Comienza entonces, ya a fines del siglo xvii, lo que muchos españoles e hispanoamericanos han estimado

como el gran problema español, el de la naturaleza de su pertenencia a Europa, el de la duda sobre “¿qué es España?”, el de la inseguridad respecto de los valores propiamente españoles, tan identificados con lo católico y lo tradicional, el de si se debe seguir siendo como se es y ha sido siempre, o si se debe llegar a ser “como ellos”. El pasado español comienza a ser un problema: ¿se ha luchado por algo que valiera en verdad la pena?, ¿se habrá errado el camino? Como dice Leopoldo Zea, mientras el resto de Europa fue capaz de asumir y, en definitiva, olvidar su pasado y transitar a lo que hoy se conoce como la modernidad, España nunca se ha resignado a ello.

No todos los españoles vivieron esta crisis con la misma intensidad o en iguales circunstancias. Desde el comienzo mismo de la crisis cultural hubo quienes, como el P. Benito Jerónimo de Feijóo, creyeron que España, salvando lo esencial de sus valores éticos, religiosos y culturales, debía asimilar lo que el resto de Europa estaba produciendo. En otros términos, había que superar la mentalidad de ciudad sitiada, había que dejar de oler herejes detrás de cada científico o filósofo extranjero. Feijóo fue, él mismo, uno de los principales impulsores de lo que ya entonces se podría llamar la “europeización” de España, realizando en el campo intelectual lo que luego llevarían a cabo en la política y la economía los ministros ilustrados de los monarcas borbones, comparable a lo que hacia la misma época hacían en Rusia los zares europeizantes.

El proceso de recepción de la Ilustración en España tuvo características que es interesante analizar. Una vez puesta en evidencia la atracción enorme que en toda Europa tenían las ideas ilustradas y, especialmente, el extraordinario desarrollo económico y científico del continente a partir de mediados del siglo xvii (hasta esa fecha dicho desarrollo no había sido mayor que el de España), los intelectuales españoles se dividieron en diversos grupos. Algunos se afrancesaron completamente, aspirando a abandonar drásticamente toda la tradición propia. Otros se aferraron a esa tradición, procurando resistir por todos los medios a la penetración de la influencia inglesa o francesa, portadoras de las ideas de la Ilustración. Un tercer grupo se propuso compatibilizar algunas de las ideas ilustradas con aspectos fundamentales de la tradición: éstos configuraron el grupo que desarrolló lo que se conoce como la “Ilustración católica”, movimiento que tuvo también representantes en Austria, Francia y otros países. Existieron otros grupos con posiciones algo distintas, pero es el tercer grupo el que quizá alcanzó más importancia, adquiriendo gran influencia bajo el reinado de Carlos III.

La acción de los ilustrados católicos fue especialmente de naturaleza económica, pero tuvo además una muy importante repercusión en la educa-

ción, en particular en la enseñanza de la filosofía, y tuvo también una importante influencia en el pensamiento y en las instituciones políticas. En este último aspecto, los ilustrados católicos recogieron la influencia francesa que era, por lo demás, la de la dinastía reinante en España, y comenzaron a realizar un proceso de transformación del Estado español, abandonando los antiguos cauces tradicionales para dar paso a instituciones y teorías nuevas. Uno de los rasgos fundamentales de este proceso fue el de "racionalización" de la burocracia, el que implicó una fuerte centralización de la administración. En el terreno de las ideas, desaparecieron rasgos importantes en la concepción del monarca, de gran importancia simbólica: el rey ya no fue más visto como el padre amante y justiciero, sino como el principal órgano de un Estado concebido abstractamente. Por otra parte, el espíritu libertario de los españoles se vio fuertemente afectado por la introducción de la teoría del derecho divino de los reyes, de procedencia francesa, teoría que era una pieza clave en el contexto del despotismo ilustrado, mediante el cual se deseaba acelerar y afianzar reformas de todo orden que, de otro modo, habrían sido duramente resistidas. Esto implicó un golpe mortal para las Cortes, ya extremadamente debilitadas, y el debilitamiento de una serie de instituciones seculares de importancia política.

En América la actividad de los ilustrados se tradujo en una reformulación de la política de la Corona hacia los reinos americanos. Éstos habían derivado, por razón de la pérdida de energía de la monarquía en el siglo xvii, hacia una situación de autonomía gubernativa práctica, hasta el punto de que posiblemente nunca este continente ha tenido mayor libertad política ni antes ni después, hasta nuestros días. La nueva política expresó el interés de la Corona por retomar el control administrativo de América y, especialmente, de aprovechar la economía americana para fortalecer la de la metrópoli. Junto con promulgarse medidas que aparentemente liberalizaban el comercio de América con España y Europa, se llevó a cabo un proceso de centralización de la economía en interés de España, ya que, aun cuando en términos de una mayor liberalización, se reglamentó por la Corona una situación que hasta entonces no había tenido reglamentación efectiva, lo que evidentemente había favorecido a los criollos. Los historiadores han visto en este fortalecimiento de la actividad gubernativa de la Corona en América uno de los motivos que llevaron a los criollos a concebir la conveniencia de la independencia respecto de España.

Desde el punto de vista de la cultura, es importante señalar que América recibió también el influjo de los ilustrados españoles, especialmente los del grupo de ilustrados católicos. Esto significó la llegada a este continente de la nueva filosofía, representada por Descartes, Malebranche, Locke y otros

autores, y de la nueva ciencia, con las obras de Newton y otros científicos. Del mismo modo, llegó la nueva teoría política, que fortalecía el poder monárquico y debilitaba la antigua tradición política de libertad y descentralización, tanto en sus aspectos doctrinarios como prácticos. En todo esto es de notar que el influjo ilustrado llegó a América, durante el siglo XVIII, tamizado por España, es decir, ya adaptado a lo español por su paso por la península. Fueron, en efecto, pocos los americanos que se afrancesaron o adoptaron una actitud anticatólica al estilo del peruano Pablo de Olavide (el cual, con todo, después de una tormentosa carrera diplomática, intelectual y amorosa, murió arrepentido y reconciliado con la Iglesia). La situación habría de cambiar notablemente después de la independencia respecto de España, por cuanto se acudió entonces por los americanos directamente a las fuentes francesas o inglesas, rechazándose todo intento de compatibilización del pensamiento ilustrado con lo tradicional, en virtud del deseo de apartarse de la tradición española lo más posible. Es entonces, ya en el siglo XIX, cuando los ilustrados americanos, de tradición mayoritariamente laica y aun militantemente anticatólica, representada por el liberalismo, se enfrentaron con los que no querían abandonar del todo la tradición, al menos en sus aspectos religiosos, representados por los conservadores, llegando el enfrentamiento a constituir en casi todos los países americanos —con la sola excepción, quizá, de Chile— verdaderas guerras civiles de religión.

El desarrollo de estos conflictos culturales y religiosos tiene una gran importancia en la historia americana. Octavio Paz ha dicho que no hubo propiamente ilustración en América, y que tampoco hubo aquí “reforma religiosa”, en el sentido de que nunca hubo nada comparable a la rebelión luterana o calvinista. Sin embargo, habría que precisar que lo que no hubo en América fue difusión de la Ilustración, ya que ésta existió en el seno de sectores importantes de la clase dirigente. Y las guerras civiles mencionadas constituyen, en cierta forma, el equivalente de las guerras de religión europeas que siguieron a la rebelión de Lutero. El catolicismo no siempre ganó en América, y en algunos casos, como el de Uruguay, recibió tremendos golpes de los que hasta hoy no se recupera totalmente, como lo prueba la poca incidencia que tiene en la vida pública uruguaya.

Estos acontecimientos han tenido no pocas repercusiones importantes en el terreno de la cultura política. Quizá podría señalarse como una de ellas la identificación del enemigo político con el enemigo religioso, fenómeno tan claro en las guerras de religión europea. En Europa el fenómeno se debilitó cuando, finalmente, las naciones europeas se debilitaron a su vez a consecuencias de esas guerras, llegando a una verdadera extenuación. No siempre eso ha ocurrido en este continente hasta el momento. Entre quienes optaron por

adherirse a la tradición en lo religioso es posible, a menudo, encontrar rasgos que tienden a valorar la experiencia política del período indiano. Un ejemplo de ello en Chile es el intento de don Manuel José Yrarrázaval, líder conservador, de reimplantar aquí la comuna autónoma, que de algún modo revitalizaba el cabildo indiano, si bien el proyecto de Yrarrázaval recogía tradiciones europeas. A menudo, sin embargo, la antigua experiencia política aflora en cualquiera de los bandos. Es el caso de la concepción corporativa de la representación política, aspecto en el cual coinciden tanto las corrientes de derecha, herederas de los movimientos conservadores ya aludidos, como los de izquierda, sucesores en alguna medida de los antiguos liberales en su actitud general frente a la tradición y la religión.

En definitiva, pues, el rasgo cultural si no más importante al menos más problemático y acuciante del mundo hispánico contemporáneo es el de su no resuelto ajuste de cuentas con la cultura de la Ilustración, lo que equivale a decir, con la cultura de la modernidad. Han existido, sin duda, algunos intentos de composición, como el llevado a cabo en Chile por el líder conservador y católico don Abdón Cifuentes, en cuya producción intelectual se encuentra un curioso sincretismo (ya que no síntesis) de ideas tradicionales católicas y de ideas liberales, a menudo yuxtapuestas, nunca bien integradas. Posteriormente los católicos de habla hispana han echado mano de los intentos de síntesis entre catolicismo y modernidad efectuados en Francia por Jacques Maritain. No obstante los aciertos que pueden encontrarse en la obra de este último, no se puede desconocer que Maritain escribe desde la experiencia histórica francesa tanto en lo cultural como, especialmente, en lo político, y esa experiencia es notablemente ajena a la propia de España o de Hispanoamérica, de modo que el aprovechamiento que se puede hacer de la obra de Maritain es incierto. Ideas como las de libertad y democracia, por ejemplo, aprovechadas por Maritain, no tienen fácil traducción a los términos de la experiencia hispánica.

Aquí es importante destacar que casi todas las nociones políticas de la modernidad tienen su equivalente en nociones tradicionales españolas e hispanoamericanas. En efecto, no se puede desconocer que en la tradición hispánica existen experiencias de libertad, de igualdad, de democracia, de representatividad política, de justicia, etc. Pero todos estos conceptos y experiencias en esta tradición tienen una resonancia notablemente distinta, causada por el contexto cultural en que se dan y que no es fácilmente conciliable (si es que lo es del todo) con el de la modernidad, aun con el de la modernidad católica según la concibe Maritain. Para poner sólo un ejemplo que ilustre lo que queremos decir aquí, basta referirse a la idea de libertad, tan cara a la modernidad: no podría negarse que algo equivalente ha existido en la tradi-

ción hispánica casi desde que hay memoria histórica, pero ciertamente no se habla en ella de "libertad", en abstracto, sino de "libertades" concretas y de "fueros". Esta diferencia no es de matiz, sino muy sustancial, y revela un mundo cultural político que difícilmente puede llegar a conciliarse con la modernidad, a menos de que se rinda a ella, derechamente. Sin embargo, hay otros apoyos de la cultura en, por ejemplo, la religiosidad o en la familia, que hacen improbable una rendición pura y simple.

En conclusión, pues, este problema simbolizado en la expresión: "¿Qué es España?", en que viene a sintetizarse el choque entre la cultura hispánica y la modernidad, no parece tener visos de solución ni en España ni en Hispanoamérica. No, al menos, en la medida en que se quiera ser fieles a ciertos valores básicos, íntimamente ligados al fondo religioso católico. Pero esto no significa que el mundo hispánico deba quedar al margen de las realidades económicas o políticas contemporáneas. Por el contrario, pareciera que la cultura hispánica, tanto en España como en América, representa una situación en que los valores modernos tienen claros equivalentes, pero constituyendo una vía distinta o un modelo distinto de modernidad. Desde esta perspectiva, la solución a las tensiones culturales que provoca el enfrentamiento con la modernidad es posible que provenga no de una erradicación de la propia tradición, sino en un redescubrimiento de ella y una reconciliación con ella, aceptando que nunca seremos exactamente igual que los franceses o los ingleses, pero que podemos vivir, en nuestra propia versión, los valores y realidades que en ellos admiramos; versión propia que, acaso, resulte ser en definitiva mucho mejor que lo que vemos en ellos, al menos para nosotros mismos, que es lo que nos interesa.