



política y espíritu

- Jacques Maritain:

Dios y la Ciencia

- Aspectos Internos de EE. UU.

- El Abate Pierre y el futuro de Chile

- Arte, Cine, Poesía, Libros

Política y Espiritu

Nº 350

MAYO - JUNIO 1974

AÑO XXX

CUADERNOS DE CULTURA POLITICA ECONOMICA Y SOCIAL

DIRECTOR:

Jaime Castillo Velasco

DIRECCION Y SUSCRIPCIONES:

Avenida Colón Nº 3494

Santiago de Chile

EDICIONES COMUNITARIAS CHILENAS LTDA.

Avenida Colón Nº 3494

Impresores:

Talleres Gráficos Corporación

VALOR DE ESTE EJEMPLAR E° 750,—

EJEMPLAR ATRASADO E° 750,—

SUSCRIPCION AEREA (12 números)

Sur América	US\$	17.—
Centroamérica y El Caribe	US\$	20.—
U.S.A. y Canadá	US\$	22.—
Europa	US\$	24.—

Tarapacá, Antofagasta, D. Chañaral,
Chiloé, Aysén y Magallanes E° 8.500,—

CORREO ORDINARIO

Chile (anual, 12 números)	E°	7.500.—
Chile (semestral, 6 números)	E°	3.750.—
Extranjero (anual, 12 números)	US\$	14.—

Derechos reservados
Registro Nacional de la Propiedad
Intelectual 202

"Política y Espiritu" M. R.

PORTE PAGADO
Publicaciones Periódicas
Inscripción Nº 107

I N D I C E

EDITORIAL	3
---------------------	---

Artículos:

— DIOS Y LA CIENCIA, Jacques Maritain	5
— PROYECCIONES DEL PENSAMIENTO DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, Humberto Nogueira	14
— EE. UU. ASPECTOS INTERNOS, Mario Fernández	24
— EL ABATE PIERRE Y EL FUTURO DE CHILE, Sergio Palacios	28
— EL PARLAMENTO EUROPEO	30

Arte:

— LA CIUDAD Y EL ARTISTA, Julio Irlés	35
---	----

Cine:

— EL DISCRETO ENCANTO DE LA BURGUESIA	36
— EL PADRINO, Julio Irlés	38

Poesía:

— MUERTE DEL MAR, Gabriela Mistral	40
— SE CANTA AL MAR, Nicanor Parra	42

Libros:	44
-------------------	----

Documentos:

— DECLARACION DE CELAM EN TORNO AL AÑO DE POBLACION	47
--	----

IDEALISMO Y EXTREMISMO

Uno de los problemas sobre los cuales sería necesario reflexionar hondamente es el que plantea la vinculación de dos actitudes, el idealismo y el extremismo, en la mente de la juventud de nuestro tiempo.

Entendemos por lo segundo, no sólo la pretensión de ser revolucionario; más bien, la de considerar como absoluto el empleo de métodos de violencia. Ellos admiten una gama bastante nutrida de posibilidades diversas, pero en el fondo, reposan en los mismos conceptos, la misma motivación, las mismas esperanzas.

El extremista está convencido de que el mundo que lo rodea no puede durar ya más tiempo. No sólo va a morir, sino que también debe morir. El, por tanto, no es más que el brazo de la historia. Por eso, se yergue como una voz moral, como el portador de la verdad, como el justiciero de la época. De ahí emana su seguridad, su audacia, su impertérrita firmeza en la hora difícil; su dogmatismo sectario en el momento de la libertad, y su consciente inmisericordia cuando cree llegada la hora de su venganza. Es curioso anotar que los jóvenes extremistas, auto denominados de izquierda, han hallado en la teoría marxista la base de sus posiciones, pero, en verdad, toman de ella solamente la noción de violencia; es decir, el procedimiento para exterminar a quienes no merecen ya seguir viviendo. Sin embargo, dicha concepción suministra también toda una vertiente de observaciones basadas en el relativismo, el condicionamiento, la necesidad de una maduración social, etc. El marxismo resuelve su problema esperando que los hombres revolucionarios sabrán disponer, en el momento de la acción, del punto de vista teórico adecuado. Más ello se convierte en algo sujeto a controversias infinitas. Resulta así que todas las disputas entre marxistas obedecen a una diferente apreciación sobre el momento en que la violencia ha de ser necesaria.

Pues bien, el extremismo de nuestros días coge de esa tesis todo lo que contiene de capacidad para negar lo existente y para separar a los hombres de carne y hueso, reunidos en una sociedad determinada. La separación es drástica: por una parte, los que tienen derecho y, por otra, los que no tienen derecho. Para formularla, está esa base doctrinaria sacada de los últimos rescol-

dos del materialismo histórico. El concepto de clase, como centro explicativo de todo lo humano y dentro del cual se disimulan dogmáticamente las más inverosímiles simplezas, ignorancias y mitologías subjetivas, suministra lo que el extremista precisa para decir quienes son o serán y quienes no son ni serán.

No hay la menor duda de que tal punto de vista representa una dimensión muy fuerte de la naturaleza humana. Quien la reduce a tal especie de fórmula, posee de inmediato una enorme fuerza para odiar a unos y amar a otros, para estimular y aniquilar. Aparece así bajo una doble faz: la del que porta el amor a la humanidad, en un grado sublime (la verdad y la leyenda de Guevara derivan de eso) y la del que es capaz de desencadenar todas las potencias de la fuerza para exterminar a quien considere su adversario. ¿Qué otra cosa quiere el mundo de la gente simple, inexperta, idealista o urgida por los problemas, en particular si se trata de jóvenes, para sentir que eso es lo que a ellos, en su fondo, los enfervoriza? ¿Cómo no pensar entonces que la violencia se vence con la violencia? ¿Cómo no contar con el odio como fuerza espiritual inmediata para una acción contra otros hombres? ¿Cómo detenerse ahora en la calidad de los métodos o en las consideraciones humanas? Imposible: en adelante se apoyarán sólo en la necesidad de éxito inmediato y seguro.

Puede uno ilusionarse con sus fantasmas. Pero, nunca surgirá la liberación, el amor, la unidad fraternal entre hombres iguales, de premisas y métodos parecidos. El idealismo de tales extremistas es la más grande alienación de nuestro tiempo. Ella consiste en hacer de la violencia, no un medio pasajero, utilizable en un momento dado, más no querido y al cual se recurre con la conciencia estremecida, sino una suerte de obscura complacencia en la posesión de una fuerza capaz de aplastar seres humanos.

La historia tiene sus lecciones. ¿Cómo no meditar gravemente hoy en Chile, sobre el tipo de pensamiento que inspiró, pocos días antes del 11 de Septiembre, la portada de una revista de extrema izquierda, cuyo titular decía más o menos: "es la hora del fusil"? Así fue. El fusil contra el fusil. Los que perdieron saben ahora lo que es. Quizás debieran pensar que siempre ha de ser así, porque en cada ocasión alguien perderá esa guerra. Si de todo esto, al menos, surgiera la lección de que la violencia, como extremismo de cualquier tipo, no debe ser interpretada como un ideal, sino como una visión antihumana, los dolores, las pérdidas, las desilusiones y las dificultades de hoy podrían quizás servir de algo.

Dios y la Ciencia (*)

Jacques Maritain

Notas preliminares

En el campo de la cultura, la ciencia ocupa actualmente el primer lugar sobre la civilización humana. Pero al mismo tiempo, la ciencia, en el campo del espíritu, se encuentra en un período de profunda turbulencia al mismo tiempo fecunda y que se interroga a sí misma. Los sabios tienen que enfrentarse a los problemas de la superespecialización, y a una condición general de crisis permanente que surge de una aglomeración extremadamente rápida de descubrimientos y de renovaciones teóricas y por la misma cercanía tan peculiar de la ciencia moderna. Los sabios se han despojado, en general, de la idea que corresponde a la ciencia en orden a organizar la vida y la sociedad humanas y reemplazar la ética y la religión procurando a los hombres las reglas y valores que definen su destino. Finalmente —y este es el punto que me interesa en forma particular en este ensayo— el estado de ánimo de los sabios en relación a la religión y la filosofía, tal como aparece en la mayoría de ellos desde un siglo, que en la actualidad ha cambiado fundamentalmente

Sin duda que hay ateos entre los sabios, como asimismo entre otras categorías de personas; pero su ateísmo no es para ellos una exigencia de la ciencia. La antigua noción de oposición fundamental entre ciencia y religión se encuentra en franco retroceso. Robert Milikan ha dicho que no existe conflicto posible entre ellas. En muchos de ellos se percibe un nuevo hábito ya sea hacia una religiosidad más o menos vaga, ya sea hacia una religiosidad definida; hay también un hábito que

lleva hacia la unificación filosófica del conocimiento. Pero esta última tendencia, en la mayoría de los casos, está todavía afectada por una especie de ambigüedad intelectual.

No debe extrañar, que el tema que nos ocupa —la relación de la ciencia moderna con el conocimiento humano de Dios— exija un análisis delicado y a veces complicado. Para ir aclarando el terreno, comenzaré por unas observaciones que se refieren a los límites y al modo de conocimiento particular propio de la ciencia, en su desarrollo posterior al Renacimiento y a Descartes junto al de nuestros días, mediante un esfuerzo de reflexión sobre sus propios procedimientos, cada vez más explícitamente consciente de sí misma.

Tengo presente la diferencia de naturaleza que separa a la física de las otras ciencias, tales como la biología o la etnografía, para poner un ejemplo. La física sigue siendo la reina de las ciencias modernas, mientras estas otras, aunque no puedan ser perfectamente matematizadas, tienden a asociarse en mayor o menor grado en torno a ella. Al hablar de ciencia moderna, en virtud de la brevedad de este trabajo, tendré particularmente en vista a la física moderna.

La ciencia moderna se ha "liberado" o separado de la filosofía (más específicamente de la filosofía de la naturaleza) gracias a la matemática —es decir, que ha llegado a ser un tipo particular de conocimiento que obtiene los datos de nuestros sentidos o nuestros instrumentos del mundo de la naturaleza, pero cuya inteligibilidad es la inteligibilidad matemática. En consecuencia, la primera característica del modo propio con que la ciencia se acerca a la realidad, puede describirse de este modo: lo único que tiene una significación para el sabio propiamente tal es lo que puede ser observado y medido, los medios por

(*) Trad. Jesús Ginés.

los que la observación y medida se realiza y la reconstrucción más o menos unificada de tales datos.

Por lo tanto, el ámbito de conocimiento particular de la ciencia se limita a la experiencia (en el sentido que Kant daba a esta palabra). Y cuando las nociones fundamentales que usa la ciencia derivan de conceptos tradicionalmente empleados por el sentido común y la filosofía, como por ejemplo las nociones de naturaleza, de materia o de causalidad, estas nociones fundamentales son sintetizadas por la ciencia, de modo que sólo se aplican al campo de la experiencia y de los fenómenos observados, aprehendidos y expresados en un determinado conjunto de signos matemáticos. Es así como los físicos pueden elaborar el concepto de antimateria, por ejemplo, que tiene un significado para ellos, pero que no lo tiene para el profano o para el filósofo.

Para designar a nuestras ciencias modernas se utiliza corrientemente la expresión "ciencia de los fenómenos". Una expresión de esta naturaleza solamente es válida, si comprendemos, por una parte, que los fenómenos en cuestión (especialmente cuando se trata de la física) son fenómenos matematizados, y por otro lado, que no son un objeto aparte de esta realidad *in se* que es la Naturaleza, pero que son un aspecto. Digamos que la ciencia es un conocimiento verdadero, pero oblicuo, de la naturaleza; aborda la realidad pero en su aspecto fenoménico (en otros términos en el aspecto de la realidad que se define por la observación y la medida), y por la instrumentalidad de entidades, especialmente entidades matemáticas, que pueden ser "reales" y referirse a lo que el realismo aristotélico llamaba "cantidad" como accidente de la substancia material, o pueden ser entidades puramente ideales (**entis rationis**) y simples símbolos fundados en los datos de la observación y la medida.

Tales entidades ideales son el precio pagado por un temible privilegio, el de la reconstrucción matemática de los datos de la experiencia. Acabo de señalar que la ciencia moderna, gracias a la matemática, se ha liberado de la filosofía. En primer término, las matemáticas han sido empleadas por las ciencias naturales solamente dentro del marco de la experiencia sensible. Ha sucedido, sin embargo, que después de más de un siglo las mismas matemáticas, comenzando por las geometrías no-euclidianas, han roto, en forma más precisa y completa que antes, con el mundo de la experiencia, y han afirmado la posibilidad de desarrollar —en el ámbito del ser puramente ló-

gico e ideal (**ens rationis**)— una multiplicidad de sistemas de una coherencia demostrable basadas en "axiomas" o postulados escogidos libremente y totalmente opuestos entre ellos. En consecuencia, la ciencia de los fenómenos (en particular la física) ha llegado a ser capaz de escoger entre muchos lenguajes o conceptualizaciones matemáticas posibles, que no tienen sentido sino para el matemático, y corresponden a entidades que no existen sino en el interior del espíritu, el más apropiado a una determinada categoría de fenómenos (Mientras que otras categorías de fenómenos pueden hacerse matemáticamente inteligibles mediante una conceptualización totalmente distinta). De este modo resulta que en las teorías de la física contemporánea las más elevadas y vastas, desde el punto de vista del sentido común, todo lo que hay en el mundo se tambalea como en las pinturas de Chagall. La ciencia moderna de los fenómenos tiene sus pies sobre la tierra y emplea sus manos para recoger no solamente los hechos correctamente observados y medidos, sino también un gran número de nociones y de explicaciones que las entidades reales ofrecen a nuestro espíritu; pero al mismo tiempo tiene su cabeza puesta en un firmamento matemático poblado de multitudes de signos y de entidades puramente ideales, que incluso no son intuitivamente pensables. Estas entidades ideales construidas por el espíritu son símbolos que capacitan a la ciencia para manejar el mundo, conociéndole como desconocido, porque entonces, desde esas alturas siderales, donde la imaginación creadora deambula más aún que la inducción clásica, la ciencia no hace otra cosa que traducir los múltiples aspectos observables del mundo en sistemas coherentes de signos.

El hecho es que el primer estímulo del sabio está en el deseo de conocer la realidad. La creencia en la existencia de la misteriosa realidad del universo es anterior a la búsqueda científica en el espíritu del sabio, y una aspiración (que puede estar más o menos ahogada) por alcanzar esta realidad en su más profundo sentido, está naturalmente latente en él.

Pero como sabio, su conocimiento se limita a una comprensión y a una reconstrucción matemática (o quasi-matemáticas) de los aspectos observables y medibles de la naturaleza tomados en su inagotable detalle.

Sabios "exclusivos" y sabios "liberales".

Habría que distinguir entre dos categorías de sabios, que yo llamaría, por una parte, sabios ex-

clusivos y por otra los sabios liberales. Nada tiene que ver esta distinción con la ciencia misma, porque en ambas categorías podremos encontrar a hombres dotados de la más alta capacidad científica; pero desde el punto de vista de la cultura, esta distinción es importante.

Los sabios "exclusivos" están convencidos sistemáticamente de que la ciencia es la única especie de conocimiento racional auténtico de que el hombre sea capaz. Para ellos la razón humana no puede conocer nada, si no es a través de los medios e instrumentos intelectuales de la ciencia. Los sabios exclusivos pueden tener convicciones positivas y por lo mismo rechazar todo tipo de fe religiosa, a excepción de algún tipo de religión atea construida en forma de mito, como la religión de la humanidad, que su gran sacerdote Augusto Comte concebía como una "regeneración positiva del fetichismo" o como la "religión sin revelación" de Julián Huxley, que se toma a sí misma como un producto del "método científico". O bien pueden rechazar las prohibiciones positivistas, y añadir al conocimiento científico una verdadera fé religiosa, incluso profunda, pero que emerge según ellos del mundo del sentimiento y de la pura irracionalidad. Según ellos, en ningún caso es posible establecer la existencia de Dios con una certeza racional.

En verdad, la afirmación según la cual no existe conocimiento racional sino de aquellos fenómenos observables y medibles se destruye a sí misma (en sí es algo totalmente distinto de una simple expresión de fenómenos en relación mutua). No puede extrañar, por consiguiente, que en oposición a los sabios exclusivos, los sabios "liberales" estén dispuestos a tomar en consideración un embargo racional de las cosas que va más allá de los fenómenos, e incluso (cuando es el caso de sabios completamente liberales, como por ejemplo, un eminente químico como Sir Hugh Taylor o un eminente físico, como León Brillouin) están dispuestos a admitir la necesidad de la filosofía y de una instrumentación propiamente filosófica para que sea practicable un embargo de esta naturaleza, y de este modo completar el conocimiento de la naturaleza que proporciona la ciencia.

Nada más racional que la especie de extensión del "principio de complementación" de Niels Bohr que está subyacente en el espíritu de estos sabios. Porque, con esta amplitud, este principio significa solamente que en dos campos distintos de conocimiento, o en dos niveles específicamente distintos de nuestro acercamiento a

la realidad, los dos aspectos diferentes que existen en las cosas (el fenoménico y el ontológico) exigen dos explicaciones diferentes (por ejemplo el que "la actividad cerebral del hombre recibe estímulos de tal o cual sustancia química", o bien "el hombre tiene un alma espiritual"), que por lo demás son perfectamente compatibles, sabiendo que se refieren a dos objetos esencialmente distintos que hay que percibir en las cosas (así como la perspectiva que tiene el médico frente a una persona considerada como paciente o la perspectiva estética que tiene el poeta frente a la misma persona son a un tiempo distintas y compatibles).

Einstein pertenecía a la categoría de sabios liberales. La noción que tuvo de Dios durante muchos años coincidía con la de Spinoza. Pero en artículos más recientes, con el paso de los años y la reflexión ha llegado a considerar la existencia de un Dios personal del que antes había dudado debido a una exigencia por la forma en que la naturaleza se prestaba a la racionalización de los fenómenos exigidos por la ciencia. En una entrevista que le hicieran en 1950, el sabio manifestó que lejos de ser ateo, él "creía, por el contrario, en un Dios personal". Una convicción de esta naturaleza no significa, por cierto, que la existencia de Dios fuera una conclusión establecida por la ciencia, o un principio de explicación empleado por ella. Esto significaba que la existencia de Dios es una conclusión filosófica establecida en relación a la posibilidad misma de la ciencia.

Heisenberg y Oppenheimer son asimismo sabios liberales. Max Plank también lo era, al menos virtualmente, a pesar de que cualquier brizna de esfuerzo filosófico quedara en su caso disimulado bajo el manto de la ciencia. El creía en "una inteligencia todopoderosa que gobierna el universo", aunque no en un Dios personal, y pensaba que podríamos y deberíamos "identificar al uno con el otro... al orden del universo que implican las ciencias de la naturaleza y el Dios de la religión". Tales afirmaciones trascienden el campo de la experiencia y de los datos medibles, aun cuando se mantengan en una cierta ambigüedad: porque ¿cómo podría gobernar el universo una razón todopoderosa sin que fuera personal? El Dios que la religión reconoce como existente es un Dios trascendente, que causa el orden del universo, pero su "identificación"

filosófica con este orden le haría consustancial con el mundo, como era el Dios de los estoicos.

No es raro encontrar esta ambigüedad intelectual. Ya he señalado el hecho. Pero mirémoslo ahora un poco más de cerca. Yo diría que una ambigüedad de esta naturaleza es esencial en el caso de los sabios exclusivos, ya que ellos retroceden un paso por detrás de la ciencia. Por lo demás, si comparten una posición positivista y si piensan que los fenómenos solos no constituyen la totalidad de nuestro conocimiento, en otras palabras, si reconociendo que los fenómenos son solamente un aspecto de una realidad más profunda, ellos tratan de pasar más allá de los fenómenos, y actúan de tal manera que extrapolan las nociones científicas, que por muy brillantes que sean, son esencialmente arbitrarias; o bien, buscando un "integrador noético", lo toman prestado de una metafísica inconsciente de sí misma disfrazada de ciencia —y no hay peor metafísica que la disfrazada de tal.—

En cuanto a los sabios liberales, el cuadro de conjunto es diferente. Yo diría que la misma ambigüedad de que venimos hablando se encuentra igualmente entre ellos, pero como algo accidental, no esencial en su estado de ánimo; de modo que existen buenas razones para esperar que entre ellos habrá muchos que pasando el tiempo se liberarán de esta ambigüedad —cuando los filósofos se preocupen más de meditar sobre las ciencias y aprender su lenguaje—, y los sabios más familiarizados con el acercamiento y el lenguaje de la filosofía (comprendiendo así que el lenguaje o los lenguajes de los otros no son instrumentos de exclusividad).

Si un sabio liberal trata de pasar más allá de los horizontes de la ciencia y rivalizar con los aspectos filosóficos de la realidad, él mismo se verá expuesto a caer en la tentación de tomar los conceptos elaborados por la ciencia como las bases mismas de su empresa meta-científica. Lo malo es que no se puede filosofar con instrumentos no filosóficos, así como no se puede pintar con una flauta o con un piano.

Pero esta situación no es sino un resultado lateral del hecho que los sabios, incluso liberales, sean llevados a sobreapreciar el complejo intelectual de que han dado prueba en su campo específico y en el manejo del instrumental que dominan a la perfección. Los sabios liberales, con todo, no niegan sistemáticamente la validez de otros complejos intelectuales, tal vez más apropiados; tienen conciencia, además, de la naturaleza filosófica de su propio esfuerzo de reflexión sobre la ciencia y sus procedimientos;

y por el mismo hecho, están preparados, al menos implícitamente, para reconocer los derechos de esta aproximación pura o auténticamente filosófica en la que dudan aún frecuentemente de poner su confianza. Por este motivo el modo ambiguo en que muchos de ellos se ocupan de filosofía es una ambigüedad accidental.

Por lo demás, siendo accidental, una ambigüedad de esta naturaleza puede descartarse; la mejor prueba de esto se encuentra en el hecho de que en realidad se encuentra descartada en forma muy explícita en el caso de algunos sabios que cuando se acercan a cuestiones filosóficas, no exigen nada mejor que la estricta aproximación filosófica. Pienso particularmente en el epílogo que escribiera el eminente fisiólogo Andrew Ivy en el libro "The evidence of God", en que insiste sobre el hecho de que la existencia de Dios puede ser demostrada racionalmente con absoluta evidencia. Aunque un filósofo de oficio hubiera añadido probablemente algunas consideraciones sobre el conocimiento analógico y el valor universal de la noción de causa, estas páginas escritas por un sabio son, tal y como se presentan, un destacado párrafo de filosofía, que entra con una perfecta franquicia intelectual y con un armazón intelectual apropiado dentro de una esfera inaccesible a los instrumentos de la ciencia, y que otorga su pleno contenido ontológico a una verdad conocida intuitivamente por el intelecto como lo es el principio de causalidad, de modo que reconoce la necesidad de una causa primera que trasciende absolutamente el campo entero de la experiencia.

La cuestión crucial.

La cuestión crucial para nuestra época cultural es la de saber si la realidad puede ser abordada y conocida, no sólo "fenoménicamente" por la ciencia, sino también "ontológicamente" por la filosofía.

Esta cuestión es aún más crucial para el hombre común que para el sabio. Porque el impacto en los hábitos de pensar que prevalecen en una civilización industrial, en que la manipulación del mundo por parte de la ciencia y la técnica ocupan el primer plano, tiene como resultado una pérdida del sentido del ser en la mente de muchos, que sin ser sabios sólo reconocen valor racional a los hechos y a las cifras. Mientras que los sabios exclusivos al menos saben lo que es la ciencia y cuáles son sus limitaciones, la gente a que me refiero no tienen experiencia alguna de la ciencia, y por lo mismo creen in-

genuamente que la ciencia es la única norma racional válida de acercamiento a la realidad, más aún, que la ciencia tiene todas las respuestas racionales necesarias para el hombre.

En consecuencia, todo conocimiento racional de la existencia de Dios —ya sea prefilosófica (por el simple uso natural de la razón), ya sea filosófica (por el uso de la razón ayudada por las disciplinas filosóficas)— es letra muerta para ellos.

Las personas cuyo entendimiento se ha estrechado en esta forma podrán adherir a cualquier credo religioso y tener una creencia religiosa en Dios —ya sea como un don de la Gracia de Dios, ya sea como una respuesta a necesidades irracionales, o como una consecuencia de su adaptación a un medio determinado—. Pero son ateos en cuanto a la razón se refiere. Una situación así es totalmente anormal. La fe religiosa está por encima de la razón, pero normalmente presupone el convencimiento racional de la existencia de Dios.

Aquí debemos insistir en la naturaleza de la filosofía como distinta de la ciencia y mantener que la filosofía es una disciplina autónoma, que tiene sus propios instrumentos; de modo que no se trata de superponer al conocimiento científico una reflexión filosófica inclusive de las más inteligentes; el saber y el armazón filosóficos son necesarios.

Es indispensable decir que mientras la ciencia, o el conocimiento fenoménico, nos ofrece, con una riqueza admirable abonada por cambios revolucionarios, una cartografía en código cifrado de lo que son la materia y la naturaleza en cuanto a las interacciones observables y mensurables que se producen en ellas, la filosofía nos hace captar con una mayor estabilidad abonada por una limitación a lo esencial, lo que son las cosas en la realidad intrínseca de su ser. Aun cuando eleve el sentido común y el lenguaje natural a un nivel esencialmente superior, la filosofía permanece en continuidad con ellas, y está basada en el poder de percepción (no solamente de construcción) de lo intelectual así como sobre la experiencia de los sentidos. En otras palabras, el ser es el objeto primario de la filosofía, al igual que de la razón humana; y todas las nociones elaboradas por la filosofía son inteligibles en término de ser, no de observación y medida.

Además, debemos comprender que en el universo mismo de la experiencia, la filosofía (la filosofía de la naturaleza) se ocupa de aspectos

y explicaciones que no tienen interés para la ciencia. Así por ejemplo, la materia (es decir la sustancia material) está compuesta por dos elementos —según el viejo pero todavía válido hilemorfismo aristotélico—: la potencialidad pura e indeterminada (**materia prima**), y la forma determinante o entelequia (que en el hombre, es el alma espiritual); mientras que para la ciencia, la materia (es decir, un conjunto determinado de datos medibles expresados en ecuaciones matemáticas) está compuesta de ciertas partículas, no permanentes en su mayor parte, analizadas por la física nuclear. A la filosofía le corresponde el intento de encaminar nuestro conocimiento de la naturaleza a un cierto tipo de unidad, no tratando de dar explicaciones a partir de la ciencia y de sus explicaciones específicas, sino interpretándolas con su propia luz. Para llegar allí, en primer término, tendrá que esclarecernos acerca del **modo de proceder de la misma ciencia**, que construye a su vez entidades ideales o simbólicas, **basadas en la medición real**, y nociones complejas en que la realidad tomada fenoménicamente se enmaraña complicadamente con estas entidades puramente ideales. En segundo lugar, la filosofía tendrá que determinar qué tipo de **fundamento ontológico** puede asignarse a esta o aquella noción o síntesis de nociones que pertenecen específicamente a la ciencia. En tercer lugar, la filosofía tendrá que indicar —mejorando y reajustando cada vez que sea necesario— **las verdades de su propio campo** que tienen alguna conexión con las teorías científicas y particularmente con el tesoro de hechos "factuales" acumulado y continuamente acrecentado por la ciencia.

Por lo demás, el ser no se limita al campo de la experiencia sensible; va más allá. Y los conceptos fundamentales de la razón que se refieren al ser como tal, aun cuando se apliquen en primer lugar al campo de la experiencia, también pueden aplicarse —de una manera "análoga"— a realidades que trascienden la experiencia. Además, la filosofía (y esta vez no me refiero a la filosofía de la naturaleza, sino la metafísica) puede llegar a realidades que se escapan de la experiencia de los sentidos y a la verificación de los mismos, en otros términos que pertenecen al orden espiritual o "supra-sensible".

Recordemos ahora que la filosofía no es otra cosa que una etapa superior en el uso natural de la razón, en el plano de un conocimiento que no es sólo conocimiento sino sabiduría y que

(a diferencia del sentido común) se elabora críticamente y se articula completamente. Anterior a la filosofía, el uso de la razón es natural en un sentido doble (en el sentido de ineducado y puramente espontáneo); con la filosofía, se perfecciona por la reflexión, plenamente madura y con capacidad de demostración explícita, consciente de su propia validez.

El concepto de causa y el principio de causalidad pueden conducirnos más allá del campo de la experiencia, en virtud de la naturaleza misma de la razón humana —ya sea ineducada o filosóficamente acabada. El Dr. Ivy ha demostrado con razón que si el niño usa el principio de causalidad al preguntar el por qué de las cosas existentes, no lo hace por particularidades transitorias de la "mentalidad infantil", sino, por el contrario, porque se despierta a la verdadera vida intelectual.

Existe también un conocimiento pre-filosófico, simplemente natural, de la existencia de Dios. Puede describirse como despuntando de la intuición primordial de la existencia, y como que percibe inmediatamente que el Ser-con-nada, o las cosas que podrían no existir —mi propio ser, que está sujeto a la muerte— presuponen necesariamente el Ser-sin-nada, es decir el Ser absoluto o subsistente-por-sí, que causa y activa a todos los seres. Podemos describir también este conocimiento pre-filosófico como una aplicación del principio: nada es posible sin que alguien la haga.

Existe, además, en el campo de la sabiduría metafísica, un conocimiento filosófico de la existencia de Dios, plenamente capaz de justificarse a sí mismo que emplea medios de argumentar que proceden con pleno vigor racional.

Las pruebas filosóficas de la existencia de Dios.

Las "cinco vías" de Tomás de Aquino son el ejemplo clásico de la aproximación filosófica a Dios de la que vengo hablando. Me parece conveniente hacer algún alcance, al menos en cuanto a la primera y a las dos últimas.

La primera vía parte del Movimiento o del Cambio. Nada más evidente que el cambio, por el que una cosa se convierte en lo que no era. Pero ninguna cosa puede darse a sí misma lo que no tiene, al menos en potencia, y la potencia no puede pasar al acto sólo por ella misma. En todas partes donde hay movimiento o cambio (aunque se trate de seres que se mueven a sí mismos como los seres vivientes) hay siem-

pre un otro que causa el cambio. Ahora bien, si la causa en cuestión es ella misma sujeto del cambio, esto implica que está movida o activada por otro agente. Pero es imposible retroceder sin fin de agente en agente; si no hubiera un primer Agente, nunca se hubiera planteado en la existencia la razón de la acción de todos los otros. De modo que es preciso detenerse en una Causa Primera, incausada ella misma, absolutamente exenta de todo cambio por ser absolutamente perfecta.

Del mismo modo, la segunda vía que parte de las Causas Eficientes que trabajan en el mundo, y la tercera vía, que procede a partir de la contingencia y de la necesidad en las cosas, conducen a una Causa Primera, sin las que las otras causas no tendrían ni ser, ni acción, y que existe con necesidad absoluta, en la infinita trascendencia del **esse** mismo que subsiste por sí.

La cuarta vía surge a partir de los Grados que hay en las cosas. Es un hecho que hay grados de valor o de perfección en las cosas. Y por otro lado, allí donde hay grados, es preciso que exista en alguna parte, un grado supremo; y, por otra parte una cosa es buena y otra mejor, pero siempre podrá haber otra aún mejor, de suerte que no hay grado supremo en los grados posibles de bondad, de belleza o finalmente de ser, del que las cosas son capaces. La bondad, la belleza, el ser no se encuentran en su plenitud en ninguna de las cosas que tocamos y vemos. El grado supremo de bondad, de belleza o de ser, existe en **otra parte**, en un Ser Primero que es causa de cuanto hay de bondad, de belleza y de ser en las cosas, de una primera causa que no **tiene** bondad, belleza y ser, sino que **es** el Ser, la Bondad y la Belleza subsistentes por sí mismos.

La quinta vía procede del Orden intrínseco del mundo y del Propósito que le gobierna. El hecho de que en el universo material las cosas se encuentren vinculadas dentro de un sistema de relaciones estables y que exista y permanezca entre ellas un cierto orden, muestra que estas no resultan por azar. Existe un propósito activo en esta república de naturalezas que es el mundo. Pero un propósito de esta categoría no puede proceder de las cosas que componen el mundo de la materia y que están desprovistas de entendimiento del que dependen las cosas en su esencia misma y en sus actividades naturales. De este modo, en un último análisis es preciso reconocer la existencia de una Inteligencia trascendente, cuya existencia es su misma intelec-

ción y que es la Causa Primera de todos los seres.

He resumido en mi propio lenguaje estas vías hacia Dios y en la forma más breve posible, dejando a un lado todos los ejemplos particulares, accidentales para la demostración, que pertenecen a la imaginación que Tomás de Aquino tenía a su disposición y que le entregaba la física de su tiempo.

Las vías en cuestión competen al orden filosófico. La noción de causa tiene aquí su pleno contenido ontológico, que connota la productividad en el ser, en oposición a las puras relaciones entre fenómenos que la ciencia considera y en las que un fenómeno dado es función de otro. Además la argumentación racional nos lleva hacia una Causa Primera que es absoluta e infinitamente trascendente, y que el concepto mismo de causa, como los de ser, de bondad, de inteligencia, etc., toca solamente "por analogía" o en el espejo de las cosas; lo que todos estos conceptos significan en relación a Dios es sólo semejante a lo que significan en relación a las cosas a nuestro alcance, pero difiere fundamentalmente; no lo captamos **en sí mismo**. Dios existe en forma distinta, es bueno con otra forma de bondad, conoce y ama en forma distinta de como conocemos o amamos nosotros.

Es preciso subrayar que consideradas en su médula, las "cinco vías" de Tomás de Aquino se mantienen a prueba de cualquier crítica. A este respecto la filosofía moderna ha soportado un trágico malentendido. Descartes creía que de la sola idea de un ser infinitamente perfecto se deducía necesariamente su existencia (el pretendido "argumento ontológico"). Con toda razón, Kant declaró que una "prueba" así, no era prueba. Pero también declaró —en una completa confusión— que todas las otras pruebas de la existencia de Dios suponían la validez del argumento ontológico y reposaban sobre él; por lo tanto no era posible ninguna prueba válida. Y los sucesores de Kant recorrieron sus mismas huellas. Sin embargo, es claro como el cristal que las cinco vías de Tomás de Aquino no parten de la **idea** de un ser infinitamente perfecto; ellas parten de ciertos **hechos**, completamente generales y totalmente irredargüibles; y de estos hechos concluyen la existencia necesaria de una Primera Causa, que es infinitamente perfecta. La perfección infinita se encuentra al final y no al principio de la demostración.

Digamos finalmente que hay otras vías además de las cinco clásicas. Yo mismo he propues-

to una "sexta vía". En realidad para el hombre hay tantas maneras de conocer que Dios existe, que hay caminos sobre la tierra que llevan a El o senderos que llevan hasta su propio corazón. Porque todos nuestros perecederos tesoros de ser y de belleza están asediados por todas partes por la inmensidad y la eternidad de Aquel que Es.

El testimonio tributado por la ciencia sobre la existencia de Dios.

Entre todas estas aproximaciones a Dios, hay una de particular significación para el hombre de nuestra presente civilización y que le viene dada por la propia ciencia. Las ciencias de los fenómenos —aun quedando reducidos al campo de la experiencia— dan testimonio de la existencia de Dios en dos formas distintas. Aquí, como lo señalé anteriormente, no se trata de lo que la misma ciencia nos dice, sino de la existencia y de la posibilidad misma de la ciencia.

En primer lugar: si la naturaleza no fuera inteligible, no habría ciencia. La naturaleza no es perfecta y absolutamente inteligible; y las ciencias no tratan de preocuparse de la inteligibilidad de la naturaleza en sí misma (es este un asunto de la filosofía). Llegan hasta ahí en forma más oblicua, no haciendo asunto de ello sino en la medida que eso entraña un acumulación de datos observables y medibles del mundo de la experiencia, y que pueda traducirse en inteligibilidad matemática. Con todo, la inteligibilidad de la naturaleza es el fundamento mismo de estas constantes relaciones que son las "leyes" —que incluyen la categoría de las leyes que sólo se refieren a las probabilidades— a las que la ciencia somete los fenómenos; y es el mismo fundamento, particularmente, de los sistemas de explicación más elevados, con todos los símbolos, entidades ideales y lenguajes cifrados que emplean (con todo lo que hay en ellos de incompleto, arbitrario y desconcertante por falta de armonía) como la ciencia construye sobre la base de la observación y la medida.

Y ¿de qué otro modo las cosas serían inteligibles si no procedieran de una inteligencia? En último término, debe existir una Inteligencia Primera, que es ella misma Intelección e Inteligibilidad en acto puro, y que es el primer principio de la inteligibilidad y de las esencias de las cosas, causa trascendente de donde emana el orden que hay en ellas, especie de redécilla infinitamente compleja de relaciones regulares a tra-

vés de las cuales nuestra razón sueña con descubrir a su manera la misteriosa unidad fundamental.

Una aproximación de esta naturaleza a la existencia de Dios es una variante de la quinta vía de Tomás de Aquino. Su impacto estaba secretamente presente en la famosa formulación de Einstein: "Dios no juega a los dados", donde, indudablemente el término Dios se empleaba en un sentido figurado, que significaba: "La naturaleza no es el resultado de un juego de dados", pero el hecho es que este axioma postula implícitamente la existencia del Intelecto divino.

Pero la ciencia nos brinda una segunda aproximación filosófica que en este caso se relaciona con el intelecto del hombre. Las ciencias de los fenómenos y el modo como ellas descubren medios para conocer y domesticar la naturaleza —cercándola sin cesar con observaciones y medidas cada vez más precisas y finalmente enmarcándola en conjuntos de signos cada vez más perfectamente sistematizados— evidencian, en forma realmente golpeadora, el poder que la inteligencia humana pone en movimiento dentro del mundo de la experiencia sensorial. Pues la inteligencia humana —siendo imperfecta y por lo mismo viéndose obligada a emplear una multiplicidad irreductible de tipos y perspectivas de conocimiento— es una actividad espiritual que no puede ni proceder de la materia ni subsistir por sí misma y por lo mismo ser ilimitada y omnividente. Tiene una fuente más elevada, de la que ella misma participa. En otras palabras, requiere necesariamente de la existencia de una Inteligencia Primera, trascendente y absolutamente perfecta, que es pura Intelección en acto y cuyo ser es su misma Intelección.

Esta segunda aproximación es una variante de la cuarta vía de Tomás de Aquino.

Concluyendo, señalaremos que nuestro conocimiento del mundo se refleja naturalmente con la misma reverencia y temor con que nuestra razón conoce al Creador, y a través de la misma noción, que por deficiente y lenta que sea, es la que tenemos de sus vías.

Por el mismo hecho que la ciencia amplía nuestro horizonte en relación al mundo y nos brinda la posibilidad de conocer mejor —aunque sea en forma oblicua— esta realidad creada que es el espejo en que conocemos analógicamente las perfecciones de Dios, la ciencia ayuda a nuestro espíritu a tributar el homenaje a la grandeza de Dios.

Un número considerable de las más fundamen-

tales nociones y teorías explicativas de la ciencia moderna, especialmente de la física moderna, no resisten la traducción al lenguaje natural o a la representación en forma imaginativa. Sin embargo hay un cierto cuadro que emerge de la ciencia moderna; y este cuadro (unificación de la materia y de la energía, indeterminismo físico, un continuo espacio-tiempo que significa que el espacio y el tiempo no son formas vacías preexistentes, sino que llegan a la existencia con las cosas y por las cosas; campos de gravitación que por razón de la curvatura del espacio exigen a la gravitación de la exigencia a alguna fuerza particular, desdenando el éter y la atracción; un cosmos de electrones y estrellas en que las estrellas son los laboratorios celestes de los elementos, un universo que es finito pero cuyos límites no están precisados y que evoluciona dinámicamente hacia más altas formas de individuación y concentración), este cuadro constituye una especie de armazón o imaginaria más cercana a las posiciones de una sana filosofía de la naturaleza que a las elaboraciones de la ciencia newtoniana.

Por lo demás, en el centro de esta imaginaria hay algunos conceptos fundamentales que en su ligazón a la ciencia moderna y siendo esenciales para ella, tienen un impacto directo sobre nuestra visión filosófica de la naturaleza.

En primer término quiero mencionar todas las regularidades complejas (que presuponen las mismas leyes estadísticas), y la mezcla de organización y de azar que conducen a una especie de orden indifinible, que se conoce imperfectamente y es por lo mismo más impactante, que revela la materia en el mundo de microfísica. Esto convierte nuestra idea del orden de la naturaleza en forma más refinada y sorprendente. Y esto nos hace dirigir nuestra mirada hacia el autor de este orden con una admiración y reverencia aún mayores. En el Libro de Job, Behemoth y Leviathan fueron llamados a dar testimonio de la omnipotencia divina. Un sólo átomo también puede ser llamado a dar testimonio, así como el hipopótamo y el cocodrilo. Si los cielos anuncian la gloria de Dios, otro tanto hacen el mundo de las micro-partículas y de las microondas.

En segundo lugar está la noción de evolución: evolución de todo el universo de la materia y particularmente, la evolución de los organismos vivos. La evolución como algunos temas generales de la ciencia no es tanto una conclusión demostrada cuanto una especie de concepto germinal cuyo poder en orden a descifrar los fenómenos es tal, que una vez expresado, se con-

vierte en obligado para un espíritu científico. Por lo demás, si es cierto que en oposición a arquetipos inmóviles y a los ciclos del eterno retorno de la antigüedad pagana, el cristianismo ha enseñado a los hombres a concebir la historia al mismo tiempo como irreversible y como en marcha en una dirección determinada, entonces puede decirse que al integrar a la ciencia la dimensión del tiempo y de la historia, la idea de la evolución ha dado a nuestro conocimiento de la naturaleza una cierta afinidad con lo que es la visión cristiana de las cosas en otro plano. En todo caso, la génesis de los elementos y las diversas fases de la historia de los cielos, y, en el ámbito de la vida, el desarrollo histórico de una inmensa variedad de ramificaciones evolutivas, todo esto, si se ha comprendido e interpretado dentro de la perspectiva propia de la filosofía, presupone al Dios trascendente como causa primera de la evolución —que conserva en la existencia a las cosas creadas y el aliento que está presente en ellas, que las mueve desde arriba de modo que las fuerzas superiores puedan surgir de las formas inferiores, y, cuando el hombre aparezca sobre la cima de la serie de vertebrados, interviene de una manera especial y crea *ex nihilo* el alma espiritual e inmortal del primer hombre y de cada individuo de la nueva especie. De esta manera el entendimiento correcto de la evolución nos ofrece un espectáculo

cuya grandeza y universalidad, hacen más eficazmente sensible a nuestro espíritu la activa omnipresencia de Dios.

Por otra parte, yo no creo que la ciencia fomente una visión particularmente optimista de la naturaleza. Todo progreso en la evolución se paga muy caro; intentos abortados y lucha sin recompensa por todos lados. Cuanto más detallado es nuestro conocimiento de la naturaleza, advertimos mejor, al mismo tiempo que el aspecto de generosidad y progreso que irradia del ser, la ley de degradación, los poderes de destrucción y de muerte y la voracidad implacable que son igualmente inseparables del mundo de la materia. Y cuando llegamos al hombre, cercado e inválido como está por una tropa de fuerzas deformantes, la psicología y la etnología no son otra cosa que un rendimiento de cuentas de este hecho, que siendo esencialmente superior a todas ellas, el hombre es el más infortunado de todos los animales. Así ocurre, que aunque su visión del mundo se vea esclarecida por la ciencia, el entendimiento perfeccionado por la fe religiosa comprende aún mejor que la naturaleza, por buena que sea en su propio orden, no es suficiente, y que si las más profundas esperanzas de la humanidad no van camino del ridículo, es porque una energía divina mejor que la naturaleza está operando en medio de nosotros.

Proyecciones del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin

Humberto Nogueira A.

Teilhard de Chardin nunca se propuso crear un pensamiento político; en efecto, mucho más importante para él era desarrollar una nueva concepción de la actividad humana y la creación de un movimiento planetario de unión que le diera sentido a la especie. Teilhard no siente la necesidad de enfocar todo en función de los partidos políticos, buscaba algo más elevado y más importante.

El mismo lo dice cuando escribe a Frédéric Juliot Curie: "Lo que yo desearía, en suma, y lo espero, es el nacimiento de un movimiento realmente "planetario" en el que en ambos hemisferios, simultáneamente, emergiera por fin (pronto a hacer saltar todos los cuadros existentes) un verdadero sentido de la especie, un verdadero sentido de la Tierra. Y entonces, créame, nada me impediría, no sólo asociarme, sino entregarme por completo".(1) Las bases para este movimiento planetario las proyecta en un estudio que analizaremos más adelante, cuya base es el evolucionismo biológico.

Esto mismo lo había insinuado ya en una carta a su hermano Joseph Teilhard de Chardin desde Birmania: "Me parece más importante crear una nueva idea de la actividad humana, que embarcarse en la fiebre capciosa de un movimiento político que tiene ya sus jefes y hallará siempre sus fieles".(2)

Pero no obstante esto, "es posible situar una actitud política Teilhardiana en la interferencia de algunas exigencias capitales y precisas: una opción para la existencia de progreso, para la fe en el hombre, para una síntesis que asuma a la vez la socialización y la persona; y esto de tal manera que todos los hombres juntos sean llamados a exaltar su personalidad sobre la tierra, en la que todos sin excepción, podrán unirse por lo más íntimo de ellos mismos".(3)

De estos planteamientos básicos es posible deducir una actitud política que debe ubicar a la persona humana en el centro, que es la que da sentido a la historia y en la que hay que buscar los ejes de progresión histórica, que son la conciencia, la libertad, la personalidad y la fuerza guía que es el amor que conduce a una unión personalizadora.

Teilhard nos dice que él no es un creador sino un repetidor de lo que él capta a su alrededor. "Tengo conciencia —dice— en todos mis trabajos, de ser un simple resonador que amplifica lo que las gentes de mi alrededor piensan. No soy, no puedo ni quiero ser un maestro. Tomad de mí lo que os convenga y construid vuestro edificio".(4)

Su objetivo en este campo no es reemplazar a los políticos, sino el de ayudarlos a comprender dónde se sitúa el bien del hombre, que se encuentra en la síntesis de la verdad y la libertad;

(1) Carta del 10 de Junio de 1950, citado por Mathieu, pág. 197.

(2) Carta del 13 de Febrero de 1938; cartas de viaje, pág. 221-222.

(3) "Teilhard de Chardin y el personalismo" artículo de Madeleine Barthelemy-Modoule, pág. 132.

(4) Cristianismo y evolución, pág. 3; 1945.

como asimismo que éste debe ser asumido libremente, responsablemente. El mal es destructor del hombre, de la persona, de la sociedad, pero también lo es el bien impuesto coercitivamente por la fuerza.

Uno de los problemas que más le preocupa a Teilhard es la tendencia al aislamiento, por cuanto ella produce desintegración y regresión, su planteamiento al respecto es: "Cuando cada monada se repliega celosamente en sí misma y pretende someter a todas las demás, su multitud se disocia y se esparce".

El orgullo, el egoísmo, son los disolventes por excelencia de la unidad y, en consecuencia, de la espiritualidad por venir (...). Como un agua límpida llegada al término de su curso, el caudal de la vida perdió su bella transparencia; y desde entonces se desparrama en gotas y luego en polvo, que fatalmente vuelven a caer".(5)

"No es aislándose, sino asociándose convenientemente con todos los demás, como el individuo puede esperar el logro de plenitud de su persona, plenitud de su energía y de movimiento, plenitud de conciencia, sobre todo debido a que no nos hacemos completamente "reflexivos" (es decir "hombres") cada uno de nosotros, sino reflejándonos mutuamente los unos en los otros. Colectivización e individualización (no de autonomía, sino de persona) no son, pues, dos movimientos contradictorios entre sí. Toda la dificultad estriba tan sólo en regular el fenómeno de tal manera que la totalización humana se efectúe, no bajo comprensión externa mecanizante, sino por efecto interno de armonización y de simpatía".(6) Y agrega "no se trata ya de organizar el mundo en favor y a la medida del individuo aislado, sino para combinarlo todo por el perfeccionamiento (la "personalización") del individuo, por la integración bien llevada de este individuo al grupo unificado en el que debe culminar un día, orgánica y psíquicamente la humanidad; he aquí el problema".(7)

Teilhard rechaza el aislacionismo, como asimismo establece la obligación del individuo a desarrollarse en sociedad y buscar este desarrollo hasta el final de sí mismo por cuanto de su desarrollo, de su perfeccionamiento, depende el de todos los demás que lo rodean. Su concepción es una concepción comunitaria, en la cual el individuo o mejor dicho, la persona, logra su plena

realización en solidaridad con los demás; es la síntesis entre la dignidad de la persona humana y sus derechos y la plena realización de la sociedad como intérprete del bien común de todos los hombres.

"Alrededor de los individuos que agrupa, la sociedad debe, en interés propio, tender a crear el medio más favorable para el pleno desarrollo (físico y psíquico) de lo que hay de más original en cada uno de ellos...

En ningún caso, para cualquier fin que sea, pueden las fuerzas colectivas obligar al individuo a deformarse o a falsearse (como sería el reconocer como verdadero lo que ve como falso, es decir, el mentirse a sí mismo). Para ser legítima, toda limitación de las direcciones impuestas a la autonomía del elemento por la fuerza de grupo, no puede ejercerse más que con arreglo a la estructura interna y libre de este elemento. De otro modo en el corazón mismo del organismo colectivo humano habría sido introducida una disarmonía fundamental".(8)

La persona sólo puede desarrollarse plenamente, en armonía y solidaridad con los demás, no solo cuando no se ejerce presión, sino cuando participa con todos los demás en la toma de decisiones y acepta estas en forma libre y responsable. Un problema que se suscita aquí y que Teilhard no toca es el problema de la regulación jurídica y la coacción hacia quién se niegue a cumplir en perjuicio de otros.

Que Teilhard no tenga respuesta a esto como a muchas otras dimensiones del pensamiento social, no es nada de extraño; Teilhard nunca pretendió ser jurista, economista, ni sociólogo; su visión es una mirada a largo tiempo, a miles de años plazo; corresponde por tanto, a quienes viven en una época determinada y se sienten interpretados en las líneas generales y a partir del conjunto de ejes de progresión que Teilhard diseñó, el poder implementarlos. Teilhard no nos da una figura histórica del mañana próximo. "Indicar la dirección sin descubrir el camino no es ser impreciso, sino leal".(9) Teilhard enuncia el final que está fuera de la historia, pero no da la figura del mañana de la socialización, como tampoco Marx o Hegel dieron rostros al futuro".(10)

En la socialización de comprensión, en la socialización en vías de planetización, las personas

(5) Escritos de tiempo de guerra, pág. 157-158.

(6) P. del H. pág. 236.

(7) P. del H. pág. 236.

(8) P. del H. pág. 237.

(9 y 10) "Teilhard de Cardin y el personalismo"; artículo de A. Jeanniere, pág. 106.

se agrupan y reúnen, pero esta unión debe realizarse sin deformaciones y con el acrecentamiento de las cualidades de su personalismo; biológicamente, ésta, es imposible de llevarse a cabo si no es en un clima de atracción mutua.

Para que la unificación se pueda realizar en forma estable, ésta debe "tener por resultados no ahogar, sino exaltar la originalidad incommunicable de cada elemento (persona) del sistema unificado". (12)

Hoy nos encontramos en un cambio de edad que "renueva en el fondo de nuestras almas el revuelto mundo de las aspiraciones llamadas "democráticas".

Una de las manifestaciones de este cambio es el "despertar de las masas" que han producido tres movimientos políticos, los más grandes del siglo veinte: democracia, comunismo y fascismo.

Teilhard examinó estos movimientos desde una perspectiva biológica, que le permite recoger el espíritu de cada uno de ellos y sus direcciones, las cuales pueden agruparse "sobre las tres columnas" siguientes: universalismo, futurismo y personalismo". (13) Estas tres corrientes encarnan aunque sea de una manera imperfecta las aspiraciones de la humanidad y los rasgos fundamentales que éste debe alcanzar.

I

"La democracia liberal adolece de un doble defecto que afecta el personalismo, y al universalismo. En primer lugar, al personalismo. Es verdad que nadie como los protagonistas de la Revolución Francesa han exaltado el valor de la persona humana. Pero ellos no han visto que "el elemento social no alcanza su plena originalidad y su pleno valor sino dentro de un conjunto donde él se diferencia". Exaltar indebidamente la acción del individuo al margen de la colectividad es exaltar al individuo en vez del personalismo, confundiendo el uno con el otro. Y es esto, justamente, lo que han hecho los enciclopedistas: "por haber confundido el individualismo y personalismo. Turba y totalidad; la democracia se exponía a comprometer las esperanzas de un porvenir humano, nacidas con ella". (¿Cómo ir más lejos, y hasta el fin, si cada uno decide seguir su camino individual?). De esta misma confusión ha nacido el se-

(12) P. del H.; pág. 292.

(13) Cartas de viaje; pág. 211 carta del 23 de Octubre de 1936.

gundo error de la democracia liberal, que afecta al universalismo.

Para fundar un verdadero universalismo no basta trabajar los unos al lado de los otros, respetando cada uno de los derechos de los demás. Por este camino no se llega sino a la constitución de mundos inacabados y ambiguos "en que los pueblos, sin amarse, pero fieles yo no sé a qué justicia estática, respetarían docilmente sus fronteras, —sin llegar a conocerse más de lo que se conocen los extraños que viven en un mismo piso"... En la actualidad no hay sino dos caminos: o bien un sólo pueblo dominará a todos los demás, o bien se unirán todos en un alma común para la construcción de la humanidad más humana...". (14)

De los errores de la democracia liberal nace el estatismo. La democracia liberal del siglo XVIII fue defensora de la persona, de lo universal y del progreso, pero por sucesivas deformaciones, concluye negando cada uno de estos valores.

La democracia debe ser capaz de encontrar su perfeccionamiento y su consistencia. Por lo cual debe producirse una reorientación de la democracia y su triple opción: Libertad, Igualdad y Fraternalidad.

"Todavía hoy esta trilogía máxima es más sentida que comprendida". (15)

II

En la forma liberal-individualista es el derecho de hacer todo lo que no perjudique a otro. La sociedad de esta manera es el resultado de la yuxtaposición de libertades independientes unas de otras cuyo objetivo es el de no alterar la absoluta e incondicional libertad individual.

Teilhard está en desacuerdo con esta concepción de libertad. La verdadera libertad es la "oportunidad ofrecida a cada hombre (por supresión de los obstáculos y presión de los medios apropiados) para "transhumanizarse", llegando hasta el fin de sí mismo". (16) En otras palabras es aquella que permite la realización plena del hombre, es la facilitación del camino hacia la cumbre de la personalidad.

III

No es de un tipo formal como se concibe en el liberal-individualismo, sino que es el "derecho

(14) "Teilhard de Chardin, su concepción de la historia"; F. Bravo, pág. 88-89.

(15) P. del H.; pág. 294.

(16) P. del H.; pág. 294.

por cada hombre de participar con arreglo a sus cualidades y a sus fuerzas en el esfuerzo común de promover el uno por el otro el futuro del individuo y la especie" (17).

IV

Es la "interligazón orgánica fundada no sólo sobre nuestra coexistencia más o menos accidental sobre la superficie de la tierra, ni siquiera en alguna descendencia común, —sino en el hecho de representar, todos juntos, el frente extremo, la punta de una onda evolutiva que se halla aún en pleno curso". (18). Lo que nos une es el "Movimiento que nos lanza hacia el perfeccionamiento de la humanidad. Los hermanos animados por la "verdadera democracia" se reconocen en la construcción comunitaria del porvenir". (19)

V

Hace suya la pasión de lo Universal.

El marxismo se entusiasma "por los recursos y el porvenir de la tierra. Teilhard nos dice que "todos los hechos demuestran desde hace veinte años la potencia espiritual que se esconde en el evangelio de Lenin. Ningún movimiento moderno ha sabido crear (al menos por bocanadas) una atmósfera semejante de novedad y de universalidad". (20)

Teilhard cree que "lo primero en el marxismo no es el ateísmo, sino el humanismo (fe en el hombre)" (21). ... "El honor del marxismo consistirá en haber salvado la dignidad humana mostrando la fe en el hombre" (22). Creer en el hombre es creer en el progreso, el hombre es la punta de flecha de la evolución.

El marxismo simboliza por lo tanto el movimiento, el avance; por el contrario la burguesía es el símbolo de la inercia.

A su vez en notas personales de 1944 comenta un párrafo de "Before and after Staline", cuyo autor era Cirilo Wilczkowi, con las siguientes palabras: "Finalmente el sentido y la inercia de la revolución rusa no es la lucha del proletariado contra el capitalismo (cebo, apariencia,

conflicto local), sino la lucha del MOVIMIENTO contra la INERCIA (...). Lucha contra el burguesismo esencial y el generalizado, que no es el "rico", sino el "instalado".

Pero al marxismo le falta la fe en Dios, el avance "hacia lo alto, sin ella la fe en el hombre se degrada, como asimismo la fe en Dios sin la fe en el hombre no alcanza a levantar el mundo, él lo dice con las siguientes palabras: "La fe en el hombre sin la fe en Dios está muerta; pero la fe en Dios sin fe en el hombre es estéril y no-cristiano" (24).

VI

Frente a la revolución del marxismo, surge como reacción el fascismo, al cual se adhieren quienes no creen en el porvenir humano.

Este se empapa también de la triple fe que llevan el comunismo, el cristianismo y los demócratas puros, es decir, en el futurismo, el universalismo y el personalismo; encontrándose él abierto también al porvenir, procura "la conservación y (...) la utilización de la élite (es decir, de lo personal y el Espíritu)" (25).

El fascismo a su vez sostiene el nacionalismo, porque no reconoce que la humanidad tiende a consolidar el estudio del internacionalismo. Así, el fascismo niega una de las aspiraciones fundamentales que inspiran la evolución del mundo de hoy; el universalismo.

El fascismo vicia también el futurismo; el porvenir que quiere construir no es para todos, se interesa tan solo por el bienestar parcial de un pueblo, una nación o una raza.

El esfuerzo de superhumanización que trata de exhibir, se convierte en una deshumanización por utilizar métodos falsos.

El fascismo se obstina en implantar y desarrollar el mundo moderno bajo supuestos o dimensiones pertenecientes a edades ya cumplidas. Quiere devolver un alma a su pueblo para crear un mundo sin alma.

Su objetivo es construir el porvenir sobre la base de formas de civilización ya desaparecidas para siempre.

Algunos autores han visto en Teilhard una seducción por el fascismo (Domenach entre otros) porque le encuentra rasgos positivos. Esto haría también de Teilhard un admirador del comunismo y la democracia liberal, por cuanto en todos ellos ve rasgos positivos, pero también afirma que las tres tendencias han tomado estos

(17) P. del H.; pág. 294.

(18) P. del H.; pág. 295.

(19) Francisco Bravo, obra citada; pág. 91.

(20) Ciencia y Cristo, pág. 164-165; 1936 citado por Bravo en "Teilhard de Chardin, su concepción de la historia".

(21) Notas personales, 24-X-1946, citado por Bravo en pág. 94.

(22) Notas personales, 19-I-1948, citado por Bravo en pág. 94.

(23) Notas personales, 15-8-1944; citado por Bravo en pág. 45.

(24) Notas personales, 2-2-1948;

(25) Ciencia y Cristo, pág. 166.

elementos positivos en forma incompleta y deformadora.

Concretamente en 1933, nos da a conocer su posición aclarándonos: "odio los nacionalismos y sus evidentes regresiones hacia el pasado. Pero más impresiona vivamente la primicia que le otorgan a lo colectivo" (26). Le impresionan fuertemente los actos de masas que observa en Italia, en sus viajes a Roma.

Luego, en 1936 ve en el fascismo una negación del espíritu del progreso: "Tengo la sensación temerosa de que los fascismos no tienen espíritu de progreso, y me asusta ver como atraen hacia ellos, instintivamente, todos los elementos fijistas (derrotistas del mundo). Mal síntoma: Dios los cría y ellos se juntan" (27).

En 1946 hace ver su preocupación sobre el fascismo: "Lo único que temo es que se llegue a identificar, por razones 'fijistas', el cristianismo y fascismo, ya acostumbrados a ver el "diable" en los "Frentes Populares". Por lo que a mí toca, la elección está ya hecha desde hace tiempo. Pertenezco a la fracción "esperanzada" de la humanidad. Y si desconfío instintivamente de los fascismos es porque me parecen sistemáticamente limitados en las esperanzas humanas... Realizan ciertos progresos. Pero carecen de "espíritu de progreso".

Todo esto quizás acabe en una gigantesca síntesis en la que el orden fascista llegue a sentirse animado por el impulso tan impropia- mente llamado "comunista" (28) (o sea el espíritu en el progreso).

Con relación a esta experiencia, Teilhard señala que. "en la medida en que estos primeros ensayos han parecido inclinarnos peligrosamente hacia un régimen o un estado infrahumano de hormiguero o de termitero, no es el principio mismo de la totalización lo que ha fallado, sino tan solo el mando desafortunado o incompleto como se ha querido aplicar" (29).

VII

Que "la pasión moderna, tan extrañamente contagiosa, por el "ideal democrático", no sea más que el sentimiento acompañado de atracción que el hombre experimenta por un movimiento, el cual debido a la organización colectiva del grupo zoológico a que pertenece, le encamina hacia nuevos estados de superpersona-

(26) Citado por Mathieu en "El pensamiento político y económico de Teilhard de Chardin", pág. 137.

(27) Carta del 11 de Octubre de 1936, citado por Mathieu, obra citada.

(28) Carta del 21 de Agosto de 1946.

(29) P. del H.: Pág. 148-149.

lización, o lo que es lo mismo, de super-reflexión. En otras palabras, identifiquemos "espíritu de democracia", con "sentido evolutivo" o "sentido de la especie" (30).

Tanto la democracia liberal como la democracia dirigida, es decir el individualismo y el totalitarismo, ambas formas de ideal social que aparecen como contradictorias, no son más que dos componentes naturales, personalización y totalización, que conjugados definen biológicamente el progreso y la esencia de la antropogénesis. En la democracia liberal se centra el sistema en el elemento, en la democracia dirigida se centra el sistema en el grupo.

"Unas veces es el primero, otras el segundo de los factores el que se destaca para triunfar sobre el otro, hasta el punto de querer absorberlo todo. Un paso a la derecha, un paso a la izquierda... en esto no existe ninguna contradicción de fondo, sino tan sólo falta de acuerdo, desarmonía o, incluso, ¿por qué no?, alternativa inevitable y necesaria, BIOLÓGICAMENTE, repito, NO HAY DEMOCRACIA AUTENTICA SIN UNA COMBINACION EQUILIBRADA DE LOS DOS FACTORES COMPLEMENTARIOS que se expresan, en su estado puro, el uno en regímenes individualistas, el otro en regímenes autoritarios" (31).

En esas palabras, está contenida la esencia del espíritu comunitario, no puede haber una sociedad automáticamente equilibrada, ésta se equilibra siempre que, el hombre que cobija dentro de sí se desarrolle plenamente junto al desarrollo pleno de la sociedad.

Del mensaje de Teilhard se extrae una verdadera concepción de democracia, la cual se basa en el desarrollo armónico de las comunidades y las personas, donde cada uno en una igualdad complementaria pueda desarrollar sus aptitudes como asimismo sus iniciativas en forma responsable.

Una de las cosas que más combate Teilhard es la intolerancia y el no respeto al valor de la persona, que se encuentra en el pensamiento político de la época. "Salvo el cristianismo... ningún movimiento social ha comprendido y exaltado probablemente tan bien como la revolución, el valor de la persona" (32).

El más importante de los mensajes políticos de Teilhard es lo que él dominó "Frente común de avanzada humana". En el caso de la democracia —dice Teilhard— la cosa es obvia. "Dos errores de perspectiva, lógicamente ligados entre ellos, debilitan y vician la visión democrática

(30) P. del H.: Pág. 239.

(31) P. del H.: Pág. 296.

(32) Ciencia y Cristo; Pág. 164.

del mundo: una, afectando a su personalismo; la otra, como consecuencia, a su universalismo. El elemento social no adquiere su plena originalidad y su pleno valor más que en un conjunto donde él se diferencia... El verdadero universalismo pretende invitar sin exclusión a su síntesis, a todas las iniciativas, a todos los valores, a todas las más oscuras potencialidades. Pero es esencialmente orgánico y jerarquizado. Por haber confundido individualismo y personalismo, multitud y totalitarismo —por desmenzación y nivelación de la masa humana—, la democracia ha arriesgado comprometer las esperanzas, nacidas con ella, de un futuro humano". He ahí por qué ha visto separarse de ella al comunismo y dirigirse contra ella, a todos los fascismos.

La democracia tiene que ser capaz de renovarse y perfeccionarse, de otra manera terminará siendo un "hábito" desprovisto de significación, invitando a los pueblos decepcionados a buscar en otras místicas el mensaje que aguardan para darle al mundo su plenitud.

"Todo proyecto de institución democrática ha de respetar absolutamente dos condiciones generales. La primera es la de dejar al individuo un ángulo máximo de orientación dentro del cual pueda desarrollar su originalidad (la única condición teórica impuesta a este ángulo es la que se abre en dirección a valores crecientes de reflexión y de conciencia); y la segunda —compensadora de la primera— es la de asegurar y favorecer el establecimiento de corrientes de convergencia (organizaciones colectivas), en el seno de las cuales y en definitiva, pueden hallar su perfeccionamiento y su consistencia las iniciativas individuales, en virtud de las propias leyes de la antropogénesis. Mezcla prudente de libertad y de firmeza". Para la solución del problema de cómo construir esta democracia, Teilhard señala que no se pueden dar reglas absolutas, pero de este problema puede salir airoso cada pueblo en las ocasiones particulares por su propia cuenta "con tal de que en el instinto de progreso y de 'sobrehumanización', se hallen lo suficientemente desarrollados" (34).

"Sólo a través de numerosos ensayos y tanteos, puede el ideal democrático (como la propia vida) llegar a formularse, y todavía con mayor razón a materializarse. A pesar de las condiciones comprensivas, unificantes, a las que nos hallamos sometidos, la humanidad sigue formada por especies terriblemente heterogéneas, desigualmente maduras, cuya "democratización" sólo puede operarse a fuerza de imaginación y de

suavidad, con arreglo a modalidades, que varían dentro de cada fracción del mundo considerada" (35).

La realización de la democracia real nos dice Teilhard, depende de la "conservación y acrecentamiento en la conciencia humana" del sentido evolutivo, del sentido de la especie humana, del sentido de avanzar hacia estados de superpersonalización o super-reflexión.

VIII

La democracia expresa la voluntad de crecimiento, por ordenamiento de la especie sobre sí misma, esta democracia debe "favorecer, de la manera más universalmente posible, la renovación, el reclutamiento y el acceso de todos a la 'élite'" (36).

Para Teilhard la multitud es "profundamente antipática mientras no deje de ser multitud y se personalice".

Teilhard no busca el igualitarismo vulgar, sino el derecho de todos de llegar a la cima, la democracia es un impulso hacia la "élite", inspirada en el espíritu de creatividad. "Toda la dificultad (y el secreto) de la verdadera democracia" consiste en favorecer la renovación y reclutamiento de esta élite.

Una democracia concebida de esta manera necesita una técnica, que a su vez es regida por dos normas precisas: permitirle a la persona un "ángulo de máxima orientación libre en cuyo interior pueda desarrollar su originalidad". Y asegurar y favorecer el establecimiento de organizaciones colectivas en cuyo interior, las iniciativas individuales encuentren su perfeccionamiento, y consistencia de acuerdo a las leyes de la antropogénesis.

El hombre de la élite es un hombre dinámico que succiona los principios de acción que comunica a la masa de un ideal que ha recibido o que el mismo ha forjado.

La masa tiene sentimiento, tiene aspiraciones, pero no sabe expresarlas sin desprender de esos sentimientos, de esas aspiraciones, una línea de conducta. La élite es por lo tanto quien debe sondear, buscar, encontrar e interpretar los deseos de los demás hombres, a los cuales se les aparecen en una manera confusa. Pero ¡cuídad! La élite no está reservada a unos cuantos privilegiados, ni a un solo pueblo, ni a una sola raza, sino a todas las personas, todos los pueblos y a todas las razas.

(33) P. del H., Pág. 296-297.

(34) P. del H., Pág. 297.

(35) P. del H., Pág. 297.

(36) "Génesis de un pensamiento", pág. 278; carta del 8 de Septiembre de 1912.

Ahora, la élite no sólo debe comunicar el impulso inicial al grupo, sino que debe constituirse en el vértice progresivo del grupo en movimiento, eso es lo que le otorga su legitimidad. Si se vuelve estática o ineficiente no tiene razón de ser y debería ser suprimida, por cuanto ya no sólo sería inútil sino perjudicial. Entonces ¿la élite es autónoma? No, de ninguna manera, la élite debe estar controlada por el grupo y debe renovarse cuando el grupo estime que ya no la interpreta, la élite que no interpreta las aspiraciones del grupo y deja de luchar por éstas, no tiene razón de ser.

El papel de la élite es poner a disposición de la comunidad ciertos principios de acción y situarse en la dirección del ideal común. La tarea de la construcción del futuro no puede pertenecer a unos pocos, tienen que participar en ella todos, hasta la humanidad entera.

IX

"La unanimidad, fuente viva de la acción puede obtenerse por coerción o 'impulso artificial': un hombre, un partido, un grupo humano es capaz de imponer, por la fuerza y la violencia, su ideología y sus principios de acción. Tal es el sentido, a juicio de Teilhard, de la dictadura de un partido encarnado en un hombre omnipotente en la U.R.S.S., en China, y sobre todo del poder carismático del Jefe y de la dominación de las élites; exaltadas en los totalitarismos fascista y nazi" (38).

¿Es este el verdadero camino? ¿Es este camino el que debe seguirse? ¿Hay otra posibilidad? Teilhard nos da su respuesta: "cuanto más se reflexiona sobre la cuestión, infinitamente urgente, de encontrar un plan de conjunto para construir la Tierra, más se advierte que, si se quiere evitar el camino de la fuerza material y brutal, no hay otra salida hacia adelante que la de la camaradería y la fraternidad, tanto entre los pueblos como entre los individuos. No hostilidad celosa, sino emulación. No sentimentalismo, sino espíritu de equipo" (39).

La unanimidad sólo puede ser el resultado de la persuasión y no de la coacción, no a la deformación y degradación por imposición externa; sí a la superorganización interna que surja del consenso obtenido por la persuasión.

(37) "Ciencia y Cristo", pág. 169.

(38) Mathieu, obra citada; pág. 180-181.

(39) "Activación de la energía", pág. 19.

Teilhard agrega que las últimas experiencias totalitarias que nos exhibe la historia, permiten emitir un juicio: "...ligados entre sí exteriormente, por coerción, en la función sola, las partículas se deterioran y regresan, se mecanizan. Volviendo a la comparación ya empleada antes, el foco de conciencia en condiciones puramente forzadas, no llega a formarse normalmente a partir del foco técnico de arreglo social. Sólo la reunión realizada en amor y por amor (tomando el vocablo 'amor' en su sentido más general y realista de 'afinidad interna mutua'), sólo semejante forma de unión —por que acerca a los seres no superficial y tangencialmente, sino centro a centro— tiene físicamente la propiedad no sólo de diferenciar, sino de personalizar a los elementos que organiza. Lo cual significa decir que, incluso bajo la acción de las fuerzas irresistibles que la reúnen, no logrará la humanidad hallarse y formarse, más que si los hombres llegan a amarse los unos a los otros en el acto mismo de su acercamiento" (40).

X

Teilhard no conoció en forma exhaustiva el marxismo, pero sí conoció sus lineamientos generales a partir de la lectura de ciertos libros de divulgación, lo cual le permitió captar el sentido de la obra marxista.

Sin duda, conoció el Manifiesto Comunista; prueba de ello, es la utilización de algunas expresiones remodeladas; en su propia obra aparecen afirmaciones como "obreros, trabajadores de la tierra unios", expresiones derivadas del tradicional "cristianismo, opio del pueblo", etc. En Francia y Estados Unidos participó en innumerables reuniones sobre marxismo; alrededor de 1945 se entrevistó con Nicolás Berdiaef, autor de "El sentido de la historia", "Las fuentes y sentido del Comunismo Ruso" y "El destino de la sociedad contemporánea", entre otros. Es fácil encontrar similitud en ambos pensadores, especialmente en la concepción del aspecto religioso del marxismo. Ambos comparten además, un interés por el sentido del comunismo y el problema del sentido de la historia. Entre 1940 y 1950 completa Teilhard su conocimiento del marxismo, de libros y artículos referentes a dicha filosofía.

En 1945 había tomado contacto con el soviético Vinogradov con quien tuvo una polémica sobre la importancia del pensamiento y del espíritu en el materialismo dialéctico.

(40) P. del H., Pág. 30.

En 1952 en Estados Unidos, asiste a una conferencia "sobre la situación del comunismo en el mundo" ofrecida por Jules Moch.

Pero lo que ha de interesarle definitivamente a Teilhard del marxismo, no es su visión de la economía ni del diagnóstico, ni el aspecto reivindicativo que induce el movimiento obrero de su época, sino la "promesa de su doctrina".

El mismo Roger Garaudy llega a absolutizar dicho aserto cuando dice: "no plantea jamás los problemas históricos actuales, ni los de la crisis en función de un análisis de las relaciones de clase. Este punto de vista puramente "biológico" sobre los fenómenos sociales, este desconocimiento específico de lo social y de sus leyes con respecto a lo biológico y a las suyas, es la principal debilidad de los estudios del Padre Teilhard en este terreno" (41).

La concepción del hombre en el marxismo, Teilhard la cree errada: En 1948 transcribe una fórmula de André Siegfried, para su uso, la cual dice que "el marxismo ve en el individuo, menos un hombre que un trabajador; es un hombre en función de su trabajo, no en función de su ser" (42).

El exceso de materialismo histórico consistía en no ver en la sociedad humana más que el desarrollo económico (comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo en las diferentes etapas históricas) y no captar el eje creciente de la conciencia.

Lo que interesa a Teilhard para la construcción del porvenir no es la oposición entre burguesía y proletariado, sino una voluntad de avance, de convergencia, de unidad, de progreso. En 1945 escribe Teilhard "la vieja oposición entre productores y explotadores tuvo su época, o al menos no pasaba de ser una aproximación mal situada. Aquello que, en definitiva, tiende a separar en dos campos a los hombres de hoy, no es la clase, sino el espíritu, el espíritu de movimiento. De este lado, los que consideran el mundo por construir como una mansión confortable; de aquél, los que no pueden imaginarlo más que como un organismo en progresión. De éste, el espíritu burgués" en su esencia; de aquél los verdaderos obreros de la tierra, de quienes puede fácilmente predecirse que —sin violencia, ni odio, sino por puro efecto de dominio biológico— constituirán el día de mañana el género humano. De un lado, el deshecho; del otro, los agentes y los elementos de la planetización".

El burgués es aquel que ha escogido TENER

antes que SER, que prefieren conservar y disfrutar el confort antes de la búsqueda, la lucha y el esfuerzo. Los obreros de la tierra en cambio, son los trabajadores, los científicos, los ingenieros, son los que en definitiva, no sólo buscan el bienestar sino el más-ser. De ellos es el mundo del mañana.

Por esto, Teilhard nos dice que, "lo que más desacredita ante la mirada de los hombres **la fe en el progreso**, es la desgraciada tendencia que manifiestan todavía sus adeptos a desfigurar en lamentable milenarismo lo que hay de más noble y de más legítimo en nuestra espera, ahora consciente de lo "ultra-humano". Un período de euforia y abundancia —una edad de oro— he aquí lo que para nosotros tiene reservada la Evolución, nos quieren decir. Y ante un ideal tan "burgués", es justo que nuestro corazón desfallezca.

Frente a este materialismo y a este naturalismo auténticamente "pagano" se hace urgente recordar de nuevo que aunque las leyes de la biogénesis suponen e implican, efectivamente, por naturaleza, un mejoramiento económico de las condiciones humanas, no se trata de una cuestión de bienestar, sino de una sed de más ser, lo único que podrá por necesidad psicológica, liberar a la tierra pensante del *toedium vitae*.

Y aquí es donde se descubre con plena claridad la importancia de la idea, antes introducida, de que sería en su punto (o super estructura) de concentración espiritual, y no sobre su base (o infraestructura) de arreglo material, sobre la que recaiga, biológicamente, el equilibrio de la humanidad" (43).

A partir del momento en que hayan sido superadas todas las relaciones que alienen al hombre, podrá el ser humano, la "persona", realizarse en comunidad, ya que la esencia humana es por naturaleza comunitaria; volvemos aquí a repetir que, según Teilhard, las puertas del futuro sólo cederán "ante el empuje de todos juntos, en una dirección en que todos pueden encontrarse y realizarse en una renovación espiritual de la tierra". El hombre más que un ser alienado es para Teilhard, un ser inacabado.

Junto con constatar en el marxismo la insuficiencia del lugar otorgado al Espíritu, Teilhard ve también en él, una asfixia de la persona humana y escribe su denuncia: En el comunismo, dice Teilhard "el ideal humano experimenta graves lagunas o se halla deformado. Por una parte, en su exceso de viveza de reacción al liberalismo anárquico de la democracia, el comunismo llega a suprimir virtualmente la persona y hacer

(41) "Perspectivas del hombre" de Roger Garaudy.

(42) Notas personales, 1º de Mayo de 1948.

(43) P. del H., Pág. 373.

del hombre una termita. Por otra, en su admiración mal equilibrada por las potencias tangibles del universo. El fenómeno humano (esencialmente definido, como hemos visto, por el despliegue del pensamiento) se encuentra reducido, por consiguiente, a los desarrollos mecánicos de una colectividad sin alma. La materia ha ocultado el espíritu. Un pseudo-determinismo ha matado el amor, ausencia de personalismo que supone una limitación, y hasta una perversión del porvenir, y que amenaza como consecuencia, la posibilidad y la noción misma del universalismo; tales son, mucho más que todas las subversiones económicas, los peligros del bolchevismo" (44).

Teilhard asimismo no dejaba de reconocer en el verdadero marxista un hombre de buena voluntad y creía profundamente que el cristiano y el marxista experimentaba "el uno por el otro, de hombre a hombre, una simpatía de fondo, no una simple simpatía sentimental, sino una simpatía basada en la oscura evidencia de que viajaban del brazo y que acabarían de una manera o de otra, a pesar de cualquier conflicto de fórmulas, por encontrarse ambos sobre una misma cima" (45).

Teilhard rechaza la fobia obsesiva contra el comunismo, característica en la derecha, porque piensa que el progreso del marxismo no es algo que pueda entorpecerse a través de posturas negativas o de ideas irracionalmente preconcebidas (*).

Teilhard era partidario del diálogo de los cristianos con otras filosofías y doctrinas que participaran de la búsqueda del progreso de la humanidad y de la creación de un humanismo social, sin excluir naturalmente a los marxistas; no obstante vio serias dificultades para establecer este diálogo, tales como la consideración de la religión, como "opio del pueblo", la subordinación de lo espiritual a lo material, la coerción externa de las personas por su absolutización de lo económico en su organización de la sociedad, etc.

Que vayamos hacia una sociedad sin clases es una probabilidad, lo cual no implica necesariamente que esta sociedad sea marxista. La socialización no es obligatoriamente el marxismo. Cuando se afirma que la desalienación del hombre traería el término de la alineación religiosa, se cae en un profundo error; los marxistas afirman que el hombre desalienado será Dios; a nuestro juicio, el hombre desalienado no será Dios,

(44) "Ciencia y Cristo", pág. 165.

(45) P. del H., Pág. 235.

(*) Ignace Lepp, desarrolla esta idea en su libro "El progresismo, inquietud y esperanza".

sólo será un "hombre-sapiens" perfeccionado o llegado a su madurez.

Teilhard no concede relevancia absoluta a lo económico como ya hemos dicho, pero da primerísima importancia al fenómeno científico-técnico. La reflexión científica ocupa en Pierre Teilhard el lugar que ocupa la economía en Marx.

¿Hay semejanzas entre los planteamientos de Teilhard y Marx? Si las hay, en ambos hay puntos críticos de la historia, como son la revolución agraria y la revolución industrial; en los dos hay también coincidencia en que la crisis de conciencia del hombre al pasar de la forma agraria a la industrial que no sólo afecta al aspecto económico-social, sino que también involucra la filosofía, el arte, la ciencia, la religión y la política. Hay además ciertos planteamientos semejantes entre la "dialéctica de la naturaleza" de Engels y los planteamientos de Teilhard sobre el mismo tópico (*).

Tanto Teilhard como Marx son hijos de sus respectivos siglos. Marx pertenece al siglo XIX que se caracteriza por el racionalismo ateo y el advenimiento del capitalismo explotador, en cambio Teilhard pertenece a nuestro siglo, caracterizado por un clima más espiritual que emana como contrapartida de la herencia materialista del siglo de la revolución industrial.

Son dos concepciones distintas: la marxista pone por sobre todo la organización, la cual sobrepasa en él a las preocupaciones humanistas; que son las que tienen mayor importancia en la concepción cristiana.

Al respecto Teilhard nos dice:

"Dos ideologías se enfrentan: una ideología materialista que se define así: la organización lo es todo, es decir, sólo el foco numérico es verdaderamente interesante y real, el foco de conciencia es secundario. Esta perspectiva, que me parece es en el fondo la de los marxistas, es, en mi opinión, absolutamente insuficiente para resolver el problema. No decide la dirección a seguir: el máximo de organización no es una dirección, no significa necesariamente la marcha hacia el óptimo. Si se pone toda la atención en la organización, el individuo siente que compromete algo esencial. El hecho de situar todo el problema humano en la organización, nos lleva a una muerte total, inevitable, porque, cuanto más

(*) Garaudy se refiere a ellos, en "DEL ANATEMA AL DIALOGO", Pág. 131.

se complica de interpretación, más inestable y reversible se vuelve. El hombre individual no puede caminar sino en una dirección irreversible; de lo contrario, pierde el gusto por la acción, que es la medida suprema de la técnica. La ideología espiritualista, por su parte, declara: de los dos focos, es el espiritual el más importante y el que controla al otro. Desde este punto de vista cambia todo: tenemos un medio de apreciar las buenas y malas interpretaciones". (46)

Mounier se refiere también a este problema y nos dice: "los problemas de organización y los problemas humanos son inseparables, la gran prueba del siglo XX será sin duda la de lograr evitar la dictadura de los tecnócratas que, lo mismo de la derecha que de la izquierda, olvidan al hombre bajo la organización". (47)

El peligro de la mecanización del ser humano nunca ha sido mayor que ahora, puede convertir al hombre en un ser despersonalizado. La ciencia y la técnica nos pueden llevar a la creación de robots en cadena, del mismo modo como pueden convertirse en aliadas de la liberación de la humanidad si sabemos aprovecharlas.

El progreso social debe desarrollarse a escala planetaria y poner al frente de todo desarrollo, el bien de la persona humana, cuya plenitud consiste en el crecimiento de la justicia, la libertad y el amor. La consecuencia de estas aspiraciones exige una renovación profunda de la mentalidad y exige emprender sin esperar ni un minuto más, una larga serie de transformaciones económicas, políticas y sociales. La persona puesta al servicio del bien común podrá dirigir sus actividades hacia metas más altas y comunitarias. Se trata de lograr la síntesis entre una verdadera socialización y la auténtica libertad en una nueva sociedad socialista comunitaria, personalista y libertaria.

"No es el acto del hombre el cual ha cambiado a través del progreso en cada individuo, pero el acto de la naturaleza humana consciente, ha adquirido en todo hombre una plenitud absolutamente nueva" (48).

En 1938 Teilhard dice: "me parece esencial que las perspectivas cristianas acaban de una

vez por poder presentarse bajo la forma de Welstagschaung organizada, coherente con el mundo moderno. De otro modo ¿cómo poder equilibrar el poder de las soluciones comunitarias o fascistas de la tierra? Estos (acorazados) no podrán ser derrotados por nuestras galeras medioevales" (49).

Esa es una de las principales obligaciones que deben enfrentar los cristianos de hoy, ofrecer desde una perspectiva de inspiración cristiana, una cosmovisión que posibilite construir el futuro desde una perspectiva científica y humanista.

El pensamiento de Teilhard no puede ser ignorado por nadie en nuestro siglo y dentro del pensamiento cristiano se podrá estar con él, contra él o en una posición crítica, pero no ignorante.

Desde la trinchera marxista, Garaudy dice que: "la obra del P. Teilhard de Chardin es a la vez, un himno a la alegría de vivir y una llamada a construir el porvenir del hombre" (50). Y agrega más adelante: "lo que permanece constante en su obra es la exaltación del esfuerzo humano, del trabajo, de la investigación científica, del amor al porvenir" (51).

El pensamiento de Teilhard no es un sistema cerrado, acusa lagunas y deja problemas sin tocar, pero constituye el comienzo de un nuevo movimiento de pensamiento, trata de aunar y salvar obstáculos entre ciencia y filosofía como asimismo encontrar un plano en el cual los hombres de todas las inspiraciones puedan llegar a encontrarse en la construcción de un futuro común, que afecta por igual a cristianos y no cristianos.

Teilhard fue en verdad, antes que nada un científico que descubrió en el pasado, las líneas sobre las cuales debe ser construido el futuro y los ejes de progresión que nos abren las puertas de éste, pero ya está dicho, más allá de la especificidad de la ciencia, ilumina el mundo de hoy y traza un camino de esperanza para quienes ven en el cristianismo la luz de un mañana que será obra del presente.

(*) Literalmente "Welstagschaung" significa visión del mundo en alemán. En filosofía es sinónimo de cosmovisión.

(49) Carta del 25 de Mayo de 1938, citada por Mathieu, obra citada; pág. 142-143.

(50) "Perspectivas del Hombre", pág. 200.

(51) "Perspectivas del Hombre", pág. 208.

(46) Teilhard de Chardin en "Activación de la Energía".

(47) El personalismo, pág. 121.

(48) P. del H., pág. 29.

EE. UU.: Aspectos Internos

Mario Fernández B.

La cuestión estudiantil. La distinción americana en el fenómeno mundial.

"Ha llegado el momento en que el funcionamiento de la máquina se ha hecho tan odioso y repulsivo, que ya no cabe colaborar con él, ni siquiera tácitamente. Tenemos que abalanzarnos sobre los engranajes, las ruedas, las palancas, los mecanismos todos de la máquina y hacer que ésta se detenga" (1).

En la llamada contienda de Sproull Hall las punzantes palabras del encabezamiento abrieron un capítulo en el comportamiento de la juventud universitaria norteamericana. Un estudiante de Filosofía, Mario Savio, las pronunció en las puertas del pabellón de Gobierno del campus de Berkley de la Universidad de California, sin duda la más grande y para muchos la más moderna de los EE. UU.

El desafío integró a la juventud estudiosa americana a la juventud "rabiosa" que en la década del sesenta recorrió las aulas y las calles del mundo protestando. ¿Protestando porqué? En ciertos aspectos por motivos que afectaban universalmente de una manera u otra a todos los universitarios del mundo, en otros por razones dircunscritas al medio en el cual tenía lugar la rebeldía. En todo caso se da una tendencia a especular de que el fenómeno concentró la atención de numerosos estudiosos sociales, obedeció a razones cuya análoga génesis se encontraba en todas las naciones del mundo, encontrándose entre ellas el anquilosamiento de la Universidad y el apareamiento de los síntomas más profundos del quiebre de la organización social contemporánea, ante lo cual los estudiantes —sector

más sensible ante los fenómenos históricos— reaccionaron casi espontáneamente.

Admitiéndose en términos globales dicha opinión, la verdad es que en el terreno de las apreciaciones un poco más específicas no podemos dejar de advertir diferenciaciones notables, algunas de ellas terminantes para excluir el caso americano del fenómeno a nivel mundial. Por ello conviene precisar algunos riesgos comunes para advertir el grado de globalidad en que se advierten, para posteriormente pasar directamente a esbozar algunos rasgos propios de la protesta universitaria en los EE. UU.

Los rasgos comunes.

Sin duda que la violencia, no siendo patrimonio exclusivo de la época, singulariza la manifestación visible de la rebelión estudiantil. No hay diferencia entre los "batallones" de Tokio, los adoquines de París, las banderas quemadas de Praga y los enfrentamientos con la fuerza pública en las Universidades americanas. Tampoco difieren del grado de efervescencia en las regiones de América Latina o Africa.

El porqué de la generalidad de este fenómeno no es difícil situarlo. Se da un estilo de conducta agresiva en medio de una civilización ambientalmente asfixiante por una parte y por otra el perfeccionamiento de la coercitividad de parte de la autoridad, que crecientemente se inclina por la "eficiencia" antes que por la persuasión en su ejercicio.

Sin embargo, centrándose en lo estrictamente estudiantil universitario, la raíz de la manifestación violenta de las aspiraciones estriba en la carencia de canales adecuados en la institucionalidad universitaria para que los estudiantes puedan entregar de un modo más maduro y serio sus argumentaciones. Si se observa con detenimiento el comportamiento estudiantil, veremos que la belicosidad es directamente proporcional a la falta

(1) Kai Hermann "Los estudiantes en rebeldía", Rialp, Madrid, 1968, pág. 110.

de autoridad y autonomía de las organizaciones estudiantiles.

La estructura de la Universidad contemporánea se vio enfrentada en cada lugar según su dimensión, al embate de la revolución tecnológica y de las aspiraciones, a la necesidad de racionalizar la formación profesional y en general el conflicto con una sociedad monstruosamente múltiple que crecía y se desarrollaba fuera de sus paredes. Si no se realizaba un trabajo paralelo en el seno de las instituciones universitarias que pudiera prever el estallido y preparar las soluciones, la explosión se hacía inevitable. De ahí que la violencia en la expresión de la protesta estudiantil, está generada más que nada por el fracaso de sus propias organizaciones, que no cumplían su verdadero papel de representación y canalizador de aspiraciones de sus asociados confundiendo su quehacer, en la mayoría de los casos con la mentalidad y funcionamiento de una Universidad camino a la crisis. De tal modo que no es extraño que la UNEF (Unión de Estudiantes Franceses) controlada por los comunistas durante el estallido de Mayo de 1968, se plegara al movimiento cuando ya las barricadas sembraban el Barrio Latino después de una oposición inicial a lo que consideraban un "acto espontaneista de ultraizquierda". Tampoco es extraño que la americana AEN (Asociación Nacional Estudiantil) perdiera en 1967 su autoridad por falta de confianza de los estudiantes asociados.

El segundo elemento de similitud general en el fenómeno es la confusión de objetivos de la protesta. No toquemos en este punto lo estrictamente ideológico (que es un índice diferenciador) sino refirámonos a la evidencia de que los blancos de la lucha y sus símbolos involucran tal cantidad de fetiches, mitos, realidades y dramas utopías y necesidades concretas, que no era fácil distinguir el límite de la batalla y los medios para lograrla.

Alain Touraine, estudioso del problema, sintetiza la gama de objetivos "Los estudiantes franceses, al igual que los de Berlín o los de Berkeley entraron en lucha contra aparatos de integración, de manipulación y de agresión" (2). ¿En qué sociedad de nuestra época es posible excluir la presencia de aparatos de manipulación y agresión? Ciertamente en el marco de la generalidad planteado, en ninguno, por lo que es posible incluir dentro de la lucha contra aquellos aparatos una vasta cantidad de objetivos, todos los que dicen relación con la complicidad en

los defectos de la estructura social. Así los objetivos específicos que motivaban la protesta en algún lugar del mundo, servían de bandera en otro lugar en que quizás no tenían ninguna prioridad. ¿Cuál era el objetivo central, la reforma a la Universidad o a la sociedad? y en uno u otro caso, o en ambos ¿Qué aspectos dentro de ellas? Un segundo lazo de identidad entre el fenómeno estudiantil americano y mundial es la confusión de lo que se pretendió reformar.

Los rasgos diferenciadores.

Fuera de los EE. UU. y propiamente en los países industrializados de occidente, el carácter de la lucha estudiantil estuvo fuertemente sustentado por factores ideológicos y políticos. Las motivaciones heterodoxas en el ámbito de la izquierda observadas en su acción por los estudiantes europeos es un claro ejemplo de tal apunte, recordemos las duras críticas al marxismo tradicional y a sus experiencias prácticas y el enarbolamiento de las consignas extraídas de los principales revisionistas, sobre todo aquellos denominados "humanistas". Desde el punto de vista teórico y también en el práctico el fenómeno estudiantil en Europa pasó a ser un hito en el desarrollo de la llamada nueva izquierda que vapuleaba las bases sobre las cuales se construía el socialismo contemporáneamente.

De tal aseveración se desprende la explicación de porqué los estudiantes europeos proyectaran rápidamente su movimiento hacia una crítica global a la sociedad, de cuya organización las deficiencias en la universidad solo eran un síntoma entre muchos. Estaba presente —aunque de modo vago— el elemento teórico para respaldar la lucha; el jaque al gobierno degaullista por las multitudes de obreros y estudiantes desfilando, protestando y enfrentándose a la fuerza pública en las calles de París durante días solo puede tener su explicación en el carácter que los estudiantes le imprimieron a su movimiento.

Es cierto que finalmente la autoridad sofocó la rebelión aprovechando la ligazón circunstancial de los sectores rebeldes y entregando concesiones de tipo académicas (que en definitiva tampoco se concretaron) que formaban parte del original conjunto de peticiones. Pero la trascendencia que tuvo el movimiento, el contenido y alcance de sus peticiones y el halo romántico y casi épico que rodeó su desarrollo le otorgan un rango de fenómeno de importancia política, de tal peculiaridad que no pudo ser aprovechado ni sus frutos capitalizados por ningún partido de tradición y principios insurreccionales.

(2) Alain Touraine, "El movimiento de Mayo o el comunismo utópico", Ed. Signos, B. Aires 1970, pág. 11.

En EE UU. la cuestión en referencia es significativamente distinta. Las palabras de Savio, refiriéndose a la "máquina" no pasaba de ser una advertencia metafórica imprecisa, pues no atacaba como pudiera pensarse al "sistema" por ser despersonalizante y alienante, sino porque en alguna medida obstruía las pretensiones de alcanzar, dentro del sistema situaciones más expectantes en el desempeño profesional y de interés personal en lo social y lo económico. Esta afirmación aparentemente excesiva en el juicio, nace de la observación personal en el seno de algunas universidades americanas y de conversaciones sostenidas con estudiantes y profesores sobre el problema.

En el presente se advierte una creciente tendencia a una mentalidad conservadora en el estudiantado americano que se manifiesta en múltiples factores; tranquilidad en los "campus", proporción de las votaciones en el sector, en las elecciones representativas, etc. que sin duda se debe en alguna importante medida a la inconsistencia ideológica en su lucha de años atrás para reformar las Universidades. Pero no podía ser de otra manera; si el estudiante americano no tiene por qué preocuparse, ni siquiera entender globalmente los defectos de un sistema, cuyo mejor funcionamiento significa un proporcional futuro a cada uno de los que profesionalmente se preparan para manejar su engranaje. De este modo si la alta tecnología implica una demanda mayor en las especializaciones dentro de cada disciplina, el estudiante tiene prioridad para preocuparse de sus calificaciones que del análisis crítico a su sistema social del cual puede quedar excluido o marginado por no alcanzar los requisitos que años de funcionamiento han ido institucionalizándolos.

Expliquémos entonces en qué consistía la lucha de los estudiantes universitarios americanos y el por qué de su especificidad.

El nivel de aspiración inicial estuvo centrado en la participación en el gobierno universitario, como aspecto más moderado y en la politización general del estudiantado para derivar en una revolución social y el fin del capitalismo, como expresión del extremismo radical (Black Panthers). Dentro de esta amplia esfera los matices menores eran variados, pero destacando en general la tendencia a los derechos civiles, al acceso a la educación, etc.(3). Cabe destacar inmediatamente la categoría minoritaria en efectos y en grados de adhesión masivas que rodeó las aspiraciones más radicales en el plan de las críticas a la estructura social, dato significativo para destacar el

escaso contenido que en lo real tuvo el movimiento estudiantil respecto al funcionamiento del sistema global.

Si enmarcamos el carácter de la protesta en dos planos: el interno en lo universitario y el externo en lo social, encontramos dos materias relevantes, en las cuales puede reducirse todo el alcance del movimiento: La participación en el gobierno universitario, expresión parcializada de la democracia interna o universitaria y la lucha por los derechos civiles, expresión parcializada de la democracia en el nivel nacional. No está presente en ninguno de los dos casos un elemento a "largo alcance" por lo menos en la apariencia del análisis político generalizado. Nada que atente estructuralmente al sistema en su globalidad, nada que proponga un modelo de reemplazo basado en ideologías antagónicas con las bases del liberalismo; en suma ningún indicio de proposiciones que puedan catalogarse en la terminología tradicional, como revolucionarias.

Llegamos aquí a un punto de ligazón con las páginas anteriores de este trabajo. Veamos dos facetas.

Situando el análisis en las grandes confrontaciones ideológicas, sin duda que el fenómeno estudiantil europeo contiene un mayor conjunto de ingredientes ideológicos. Para atacar una determinada concepción y su correspondiente estructura social, la protesta se integra en la posición antagónica, en la tradicionalmente antagónica, dentro de la cual discrepa (revisiónismo) pero en la cual conceptual y estratégicamente se ubica. En este caso entonces lo novedoso, lo peculiar, no es una nueva posición para enfocar el cambio de la sociedad, sino un matiz distinto dentro de una posición conocida.

En el caso americano, que no es solo lo estudiantil, la protesta está integrada dentro del sistema en cuestión y además rechaza significativamente las posiciones derivadas de las corrientes ideológicas tradicionalmente antagónicas que pretenden sumársele. Este fenómeno difiere del caso europeo en que en la apariencia tiene menor alcance porque el conjunto de sus peticiones son manifiestamente restringidas pero en lo real, mirando el grado de eficiencia en los logros y el beneficio social alcanzado, la protesta estudiantil europea evidencia vaguedad, expectativas ambiciosas, desproporcionadas y en definitiva, transitorias; mientras que sus análogas americanas se caracterizan por lo concretas y enmarcadas realista-mente en posibilidades ciertas de lograrse. En

(3)

resumen, de la comparación del fenómeno estudiantil en ambos casos resulta una paradójica conclusión, que el carácter del movimiento en EE. UU. adquiere en términos de resultados una significación ideológica (posición ante la realidad social) de mayor envergadura que el caso europeo, aspecto probado no tan solo por los factores comentados sino por el grado de la reacción que observó frente a ello la autoridad universitaria y nacional.

Mientras la actitud del gobierno francés, por ejemplo de "contrincante" frente al problema, utilizando los términos de una negociación política con adversarios políticos, la actitud del gobierno norteamericano era distinta, sin dejar de ser política, pero asumiendo un criterio de tolerancia y diálogo abierto. El presidente Nixon, refiriéndose a la situación, dijo en el mitin de la Cámara de Comercio de EE. UU., el 28 de Abril de 1969: "No queremos en América un sistema educacional que se estanque, sistema estulto que pierda capacidad para desarrollar nuevas ideas, acorde con el cambio de nuestra sociedad de acelerados cambios. Consecuentemente, debemos agradecer el tener una nueva generación, con todos los defectos que se quiera, pero generación la mejor educada que haya habido, una de las más profundamente preocupadas por América, por nuestro sistema de vida, por nuestro sistema educacional. Podemos no estar de acuerdo con ella pero no negar que tienen tales preocupaciones" (4) y refiriéndose a un ámbito más global el Presidente señaló en la inauguración de la Biblioteca Karl Mund: "En una sociedad libre los derechos de uno estarán seguros en la medida que sean respetados los derechos de todos" (5).

En cuanto a la actitud en el nivel de la Universidad se presenta un rasgo estructural académico. La universidad europea mantenía la rigurosidad de la Cátedra como unidad docente bajo la conducción del profesor propietario, mientras que en EE. UU. a la hora del conflicto la departamentalización se encontraba bastante avanzada, lo que constituye un signo básico de la Universidad moderna.

Por este motivo es evidente la diferente posición seguida por el nivel directivo o institucional dentro de la Universidad en el caso americano y en el europeo. A la par que en las jerarquizadas universidades del viejo mundo era común encontrar la intransigencia en aceptar siquiera lo legít-

timo de la inquietud estudiantil, en altos círculos universitarios americanos se debatía la controvertida cuestión. "En torno a estas inquisiciones y otras concomitantes polemizaron varias figuras consulares y orientadoras del medio universitario actual, entre ellas: Jacques Banzum, James Perkins, Harold Hower y Clark Kerr" advirtiéndose además, una conducta de los académicos si no tan eufórica como en los sucesos de Mayo en París, lo bastante seria como para integrar un aporte creador al debate suscitado en torno al problema.

¿Qué grado de potencialidad contiene el sector estudiantil universitario de EE. UU. en el gran desafío moral planteado?

Los apuntes orientadores que se han esbozado en las líneas anteriores sirven de base para establecer algunas premisas en dirección positiva. En primer lugar, la envoltura social pragmática y materialista no ha producido en los estudiantes una reacción tradicional, lo que se denomina corrientemente como izquierdismo, que a su vez tiene habitualmente connotaciones marxistas. Las tendencias de este orden son inmensamente minoritarias y han sido incapaces de adquirir alguna coherencia u organización nacional consistente.

Esa posición de crítica no marxista en una sociedad como la americana tiene en la gran expectativa de un cambio mundial un valor importante, porque consigue salirse del marco de antagonismo habitual, que apoyado en premisas crecientemente inaplicables, trae solo confusión y atraso. De un valor significativo por encontrarse en un sector que juega un papel de precursor en vastos campos del cambio social por los elementos de juicio que posee a la mano en el proceso de aprendizaje y por su falta de lazos económicos fuertes con la estructura social.

Pudiéramos decir que las críticas enarboladas por los estudiantes americanos han mostrado una gran dosis de precisión detrás de la espontaneidad que externamente las caracterizaba. No han ido más allá de lo comprensible, y en los casos que ello ha sucedido, el rechazo ha sido total y quienes lo han promovido retroceden notoriamente en el prestigio dentro de los círculos críticos.

Por cierto que no todas son expectativas promisorias. La misma envergadura que adquiere un análisis de una sociedad como EE. UU. y el enfrentamiento de sus problemas con ánimo de solución, implica riesgos de proporcional volumen.

(4) y (5) Raúl Castagnino: "Cambio, confrontaciones estudiantiles y violencia", Ed. Nova B. Aires, 1970, pág. 40.

El Abate Pierre y el futuro de Chile

Sergio Palacios R.

Difícil imaginar un sacerdote como Primer Secretario de la Comisión de Defensa de la Asamblea Nacional de Francia. Pero la realidad suele ir más lejos que la imaginación y el Padre Henri Groués, lo fue durante la post-guerra, alrededor de 1946.

Había razones de peso para que el "Abbe Pierre" —ese fue uno de sus tantos nombres falsos— se ocupara de asuntos militares.

Había prestado servicio durante la guerra en el Transporte Ferroviario y antes de ser nombrado Vicario de la Parroquia de Nuestra Señora de Grenoble había sido capellán de un pequeño hospital en La Mure y luego en un orfanato departamental en la "Coté St-André". En el período de la Ocupación desarrolló actividades clandestinas contra el invasor y fue uno de los más valiosos colaboradores de la Oficina de Información del Consejo Nacional de la Resistencia, que presidía Georges Bidault.

Muchos fugitivos lograron atravesar la frontera gracias a la ayuda del amable cura de Grenoble, que tenía montado un laboratorio para falsificar documentos de identidad. El propio hermano del General de Gaulle, el inválido Jacques, atravesó la frontera suiza en brazos del Abate Pierre.

A pesar de su precaria salud, el P. Groués organizó a los "maquis" de Chartreuse y de Vercors y editó y distribuyó el boletín de la Unión Patriótica Independiente, sin abandonar sus funciones sacerdotales. Fue capellán de la Marina en 1945 debiendo recorrer la Francia liberada y parte de Africa, por orden del Ministerio de Información, dando conferencias sobre un tema que posteriormente sería editado con el título de "Veintitrés meses de vida clandestina".

Estos motivos explican su presencia en un organismo dedicado a problemas de carácter militar. Lo que para nosotros, en Chile, resulta igualmente insólito, es que el Abate Pierre desem-

peñara funciones parlamentarias durante tres períodos legislativos; desde 1946 hasta 1951. Porque para integrar la Comisión de Defensa de la Asamblea Nacional, era necesario ser diputado.

El Abate fue elegido en octubre de 1945, diputado de la Asamblea Constitucional, en representación del departamento de Meurthe-et-moselle. Allí se preocupó de las viviendas populares, de los incapacitados, de la descolonización, del federalismo europeo y luchó contra las explosiones atómicas de todos los países de cualquier bloque. Integró además, una delegación de la FAO.

Puesto que Bidault era, con André Colin y otros miembros de la Acción Católica Juvenil Francesa, uno de los miembros destacados del nuevo partido de post-guerra, el M.R.P., no causa sorpresa hallar al P. Groués militando en las mismas bancas que su antiguo camarada en la Resistencia.

Pero a los chilenos puede resultarnos curioso un cura parlamentario, en cuyas funciones parecen hallarse mezclados la Iglesia y la política.

La mezcla nunca ha sido motivo de escándalo para los europeos. Sacerdotes y hasta obispos, han figurado como parlamentarios, desde los primeros tiempos de esta institución política en la Europa Contemporánea.

Político fue Lamennais, como lo fueron Laccordaire, Lemire o Ketteler. Este último, Obispo de Maguncia y principal adversario de Bismarck, el Canciller de Hierro.

Ketteler, figura prominente del Partido del Centro, en Alemania, había empezado su carrera como oficial del Ejército y funcionario público, pero renunció a su empleo como protesta por ciertos incidentes de 1837 y entró en la Iglesia. En 1848 fue elegido para la Asamblea Nacional alemana de Francfort, desde cuyas bancas combatió denodadamente contra la **Kulturkampf**.

Eran los tiempos en que se decía: "Un cadáver

yace en medio del mundo, obstruyendo el camino del progreso; se llama el catolicismo". La historia ha demostrado cuanta vitalidad había en aquel "cadáver".

En la Europa de hoy, se comprende la acción política de los sacerdotes, como una de las diversas formas en que puede realizarse la Encarnación del Evangelio en el Mundo.

El Abate Pierre se retiró de la política en 1951, al surgir los actuales grandes bloques de partidos, unidos por fines exclusivamente electoralistas. Pero no hay duda que otro hecho, el más importante en su vida, le llevó a volcar su acción en un nuevo campo, descubierto cuando visitaba los barrios populares de su departamento electoral.

Desde muy niño, Henri Groués había convivido con los pobres.

Su padre, comerciante de calzados en Lyon, le llevaba hasta el barrio obrero de Ranbaud todos los domingos. Allí, en un bodegón, esperaban cachureros, mendigos, vagabundos, que el Sr. Groués les afeitara gratuitamente. Algunos protestaban porque la máquina "tiraba" demasiado.

"No se logran saldar las deudas contraídas con la miseria. Aparentemente se hace algo. Sería necesario, en cambio, sabérsela apropiarse y lanzarse en ella, con alma y cuerpo, como la semilla del trigo en la tierra negra" —decía a su hijo.

Mientras el P. Henri Groués fue diputado, toda su dieta la invirtió en ayudar a los pobres. Su principal preocupación fue dar albergue a los miserables. A menudo se veía al parlamentario subido sobre el techo clavando el tejado bajo la lluvia...

Muchas anécdotas pueden referirse sobre el Abate Pierre.

Fue voluntariamente mendigo, suplicando ayuda vestido con todas sus condecoraciones, en los Campos Eliseos. Actuó en concursos en el circo, ganando 260 mil francos en "el doble o nada" para ayudar a sus "clientes".

Por último, un "papelero" al que llamaban Rasputín, le dio la fórmula de su nueva actividad.

Rasputín se desempeñaba como rastreador de desperdicios. Todas las mañanas temprano, antes del paso del camión de la basura, escarbaba en los tarros. Hallaba huesos, papeles, cajas de lata y otros desperdicios. Los vecinos le donaban las cosas viejas inservibles, sillones rotos, revistas viejas, juguetes deteriorados... El Abate Pierre se inició en el "negocio".

Organizó a sus pobres como "traperos" según un método racional.

Hoy los "Traperos de Emaús" existen en los más distantes países del mundo.

Pierre Henri Groués, ha declarado la guerra a la miseria, por la acción sin violencia, de sus huestes.

Recientemente ha estado de visita en Chile para inaugurar en la ciudad de Concepción una nueva Comunidad Emaús. Ha sostenido conversaciones con las autoridades y ha recibido favorable acogida.

De una ojeada ha comprendido cuanta necesidad tenemos los chilenos de una y otra parte, de ser capaces de reconocer la porción de buena fe sincera que nos anima, cuando nos proponemos satisfacer el deseo de la inmensa mayoría, de unirnos para servir preferentemente a los que más sufren. Servicio que realmente conduce a la verdadera paz. Una "paz activa", como ha señalado Pablo VI.

Ex combatiente de una guerra que terminó dividiendo a los franceses entre patriotas y colaboracionistas, el Abate Pierre no podrá dejar de advertir similitudes con nuestra situación. También las deudas de esta guerra deberán ser pagadas por todos, vencidos y vencedores, con los frutos del patriotismo común.

Hay quienes no logran comprender que la reconciliación que nos pide la Iglesia, no significa dejar sin castigo a los verdaderos culpables. Si a unos se les pide magnanimidad, a los otros se les exige disposición para saldar, sin odio, el precio de su error. Pero no debemos lanzarnos en una "cacería de brujas" acrecentando el dolor de tantos que fueron defraudados en sus esperanzas.

Servicio preferente para los más débiles, para los eternamente engañados por las falsas promesas, cuya miseria e ignorancia les impide distinguir, en medio de su angustia, lo verdadero de lo falso, es el consejo del creador de los Traperos de Emaús.

No es la hora de seguir atrincherado en los privilegios, cerrando los ojos a la miseria circundante, dejando a los más pobres el mayor sacrificio de la hora presente.

Para los pobres no hay asilo extranjero, ni puertas abiertas en otras patrias para que aporten sus limitados conocimientos.

Las madres, esposas, hijos de los culpables, no merecen el mismo castigo de quienes les arrastraron a la traición.

La liberación de los chilenos no será completa si no se destierra para siempre de nuestra patria la miseria, el temor, la inseguridad y el espíritu de venganza.

Este es el camino de Chile, tal como lo ha podido apreciar un hombre que ha dado muestras de patriotismo y de fe cristiana.

El Parlamento europeo (*)

El Tratado de París que instituyó en 1951 la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECAM), así como los dos Tratados de Roma que crearon en 1957 la Comunidad Económica Europea (CEE) y la de la Energía Atómica (CEE/Euratom) preveían, en su dispositivo institucional, la existencia de una Asamblea Parlamentaria, compuesta por "representantes de los pueblos de los Estados reunidos en la Comunidad" y cuya tarea fundamental consistiría en ejercer, respecto de la Alta Autoridad, y de las Comisiones CEE y CEEA "las facultades de control que les atribuyen" los Tratados.

La situación de la Asamblea Parlamentaria Europea en el conjunto institucional comunitario es muy particular, en comparación con los Parlamentos nacionales en los sistemas políticos de los países miembros de la Comunidad.

En el marco de la CECA, por ejemplo, el motor del sistema lo constituía una Alta Autoridad de nueve miembros, verdadero **ejecutivo** colegial; este ejecutivo no precisaba la investidura de la Asamblea común de la CECA. Esta última no debía legislar puesto que el Tratado definía con precisión todas las reglas a aplicar (1).

Los miembros de la Asamblea no debían determinar su comportamiento por consiguiente en razón de su pertenencia a una mayoría o en función de su oposición a un gobierno o a un proyecto de ley. **En derecho** la Asamblea común disponía, sin duda alguna, de una facultad de censura respecto de la Alta Autoridad, con tal de que se definiese en su seno, respecto de semejante moción de censura, una mayoría calificada de los dos tercios de los votantes, representando a la mayoría simple de los miembros. **En realidad** esta facultad de censurar al ejecutivo no se ha ejercido nunca: los miembros de la Asamblea —suponiendo que hayan tenido buenas razones

para provocar la dimisión colectiva de la Alta Autoridad— no tenían por qué tomar la responsabilidad de añadir la inestabilidad del ejecutivo a las dificultades con que tropezaba la construcción europea en sus comienzos.

En los casos de la CEE y del Euratom, la situación es aún más compleja. Los Tratados reconocen el derecho de censura del Parlamento Europeo, pero únicamente respecto de la Comisión Europea. Pero, tanto de derecho como de hecho, la facultad de decisión se ejerce, para los asuntos capitales, por un tándem indisoluble "Comisión-Consejo", en cuyo seno no ha dejado de afirmarse el papel del Consejo, para cualquier disposición de alcance general y para cualquier decisión importante. ¿Cómo, por consiguiente, expresar mediante una moción de censura, una oposición de tipo parlamentario en estas materias si el resultado de una votación afecta a la Comisión y en modo alguno al Consejo?

Si los Tratados y la práctica elimina la investidura del ejecutivo del ámbito de competencia de la Asamblea, si la función legislativa en sí misma se atribuye a otras instituciones comunitarias, y si, en realidad, el derecho de censura demuestra ser de una utilización hasta tal punto ambigua y delicada, lo esencial de la función

(1) El artículo 95 del Tratado de París preveía no obstante una función para la Asamblea común en el procedimiento complejo relativo a una "pequeña revisión" eventual del Tratado.

(*) Reproducido de "Comunidad Europea", N° 104, Abril de 1974.

parlamentaria europea reside por lo tanto en el derecho a deliberar, a emitir dictámenes garantizándoles una cierta publicidad y en **ejercer un control**.

Antes de examinar cómo está organizado el Parlamento Europeo para estas tareas, ha de precisarse su composición.

De la Asamblea común de la CECA que celebró su reunión constitutiva el 12 de septiembre de 1952 y que contaba con 78 miembros hasta el Parlamento Europeo de las tres Comunidades —a Seis con 142 miembros; a Nueve con 198— los principios no han cambiado:

- * los miembros son representantes electos, con escaño en los Parlamentos nacionales,
- * los miembros son **“delegados que los Parlamentos (nacionales) designan en su seno, según el procedimiento fijado por cada Estado miembro”**.

El convenio relativo a determinadas instituciones comunes a las tres Comunidades, firmado en Roma el 25 de marzo de 1957, prevé, en su artículo 21, punto 3, la posibilidad de que el Parlamento Europeo elabore proyectos que garanticen la elección de sus miembros por sufragio universal directo. La puesta en práctica de estos proyectos necesita no obstante de la unanimidad en el seno del Consejo de Ministros y la elección directa no se ha convertido en realidad hasta ahora.

Los miembros del Parlamento Europeo son elegidos por lo tanto en segundo grado: elegidos por sufragio universal en su propio país donde se presentan normalmente bajo una bandera política nacional, son elegidos seguidamente por los Parlamentos nacionales en su seno y sin cambio de etiqueta política.

La repartición actual de los escaños en el Parlamento Europeo asegura 36 puestos a los alemanes, así como a los franceses, los italianos y los británicos (2); 14 a los belgas; 14 a los holandeses; 10 a los daneses; 10 a los irlandeses; 6 a los luxemburgueses. La repartición tiene en cuenta la dimensión de los países, pero no es estrictamente proporcional a las poblaciones nacionales.

ORGANIZACION DEL PARLAMENTO Y BASE DE LOS GRUPOS.

Considerada ante todo (3) como institución que ejerce, en el ámbito de los Tratados euro-

(2) Los escaños de los laboristas británicos no se hallan ocupados por el momento.

(3) Desde el 1º de enero de 1971, como consecuencia del protocolo del 22 de abril de 1970 sobre “los recursos

peos, un control sobre la Comisión Europea y a través de la misma, dentro de lo posible, sobre las políticas comunitarias, la Asamblea europea se ha organizado en función de este papel, explotando al máximo las obligaciones hechas a la Comisión Europea de presentar un informe anual sobre su actividad y de someter al dictamen del Parlamento los memorandos, programas de acción y proposiciones que presenta al Consejo, incluido el presupuesto de las Comunidades y el informe sobre su ejecución.

¿Quién va presidir el Parlamento? ¿Quién será miembro de la Mesa? ¿Quién presidirá las grandes comisiones? ¿Quién será ponente? ¿Quién presentará, o designará a los candidatos? ¿Quién fijará el orden de los trabajos y organizará los debates en sesiones plenarias? ¿Quién decidirá de los medios —presupuestarios y otros— que garanticen al Parlamento independencia, prestigio y eficacia al trabajo?

En un organismo internacional clásico el criterio de la nacionalidad —con sus exigencias de equilibrio y de alternancia— hubiera quizá bastado. En una institución europea, este criterio nacional no deja de tener importancia, ni mucho menos, pero no es único ni predominante en todas las circunstancias (4).

En la Europa de los Seis, desde las primeras reuniones, los miembros de la Asamblea evitaron participar por bloques nacionales. Desearon agruparse según bases ideológicas por encima de las nacionalidades, según “familias” políticas existentes en todos los países miembros y disponiendo de una representación en Estrasburgo (en un principio: los socialistas, los cristianodemócratas y los liberales).

En la reunión de mayo-junio de 1953, la Asamblea común de la CECA adoptó una resolución relativa a la **constitución de grupos políticos**. Figura en el artículo 36 del reglamento actual del Parlamento Europeo.

El número de miembros mínimo, necesario para que se reconozca la constitución de un grupo político ha variado con el tiempo.

* En la Asamblea común de la CECA que con-

propios” de la Comunidad, el Parlamento beneficia de un aumento de sus facultades presupuestarias, especialmente en lo que se refiere a la parte del presupuesto relativa al funcionamiento de las instituciones.

(4) La primera Mesa de la Asamblea común de la CECA en 1952 se componía de seis personas (1 Presidente; 5 Vicepresidentes), un puesto por país miembro. No era fruto de la casualidad...

taba 78 miembros este número se fijó en **nueve**, beneficiando cada grupo como tal de un crédito en dos formas: una suma fija de 500.000 Francos belgas y una suma de 10.000 por miembro inscrito.

* En el Parlamento Europeo, con la puesta en práctica de los Tratados de Roma, el número total de miembros se llevó a 142 y el mínimo exigido por grupo político se fijó en primer lugar en **diecisiete**, antes de ser reducido a **catorce**. Esta reducción se operó en 1965 por razones de hecho: Los miembros "gaullistas" del Parlamento inscritos en primer lugar en el grupo de los liberales y asimilados, se separaron en 1962, convirtiéndose en "no inscritos" puesto que no alcanzaban el mínimo de diecisiete, exigido por el reglamento. Actuando en su nombre, el Sr. Vendroux, su presidente, propuso al Parlamento que se redujese el número mínimo de diecisiete a **doce** mientras que otro parlamentario, el Sr. Birkelbach, recomendó que se introdujese en el reglamento una disposición previendo que cualquier grupo DEBE contar en su seno con miembros de varias nacionalidades. Los miembros "gaullistas" habían constituido mientras tanto un grupo de quince miembros, la "**Unión Démocratique Européenne**", que fue reconocido oficialmente por el Parlamento.

* Una variante relativa al número exigido para la constitución de un grupo se presentó al Parlamento en octubre de 1973, a base de una proposición de resolución de la Comisión jurídica (5): el mínimo seguía fijado en **catorce**, pero la proposición añadía que un grupo "**puede constituirse sin embargo con diez miembros, si estos últimos representan cuando menos a dos Estados miembros**". Esta proposición se basa ya en un hecho nuevo (la designación de miembros comunistas, italianos y franceses) por lo que la Mesa ampliada del Parlamento invitó a la comisión jurídica a que presentase una proposición que permitiese autorizar la constitución de un grupo a partir de **diez** miembros, si estos últimos representaban a **tres** Estados miembros o más y si tenían las mismas tendencias políticas. La comisión jurídica estimó suficiente prever la representación de **dos** países puesto que de esta forma se garantizaba el principio de la plurinacionalidad de los grupos. En la votación, el Parlamento reintrodujo la exigencia de **tres** países (6).

(5) Documento 190/73; Doc. de sesión del Parlamento Europeo; 16 de octubre de 1973; ponente Sr. Vincenzo Verzaschi.

(6) Diario Oficial de las Comunidades Europeas; 10 de noviembre de 1973, N° C 95/11.

A principios de marzo de 1973, el Parlamento de la Europa de los Nueve contaba con seis grupos:

- * el grupo **cristiano-demócrata** con 52 miembros,
- * el grupo **socialista** 51 miembros (7),
- * el grupo de los **liberales y asimilados**, 24 miembros,
- * el grupo **conservador europeo**, 20 miembros.
- * el grupo de los **demócratas europeos de progreso**, 17 miembros,
- * el grupo de los **comunistas y asimilados**, 13 miembros.

Siete miembros del Parlamento no se integran en ningún grupo; dos belgas del **Front démocratique des francophones-Rassemblement wallon** (FDF-RW), tres italianos del **Movimento sociale italiano-Destra nazionale** (MSI-DN), un **independiente** británico y un "**reformateurs et démocrates sociaux**" francés, figuran de esta forma como no inscritos.

LA FUNCIÓN DE LOS GRUPOS.

Los grupos constituyen órganos reconocidos cuya función es importante en toda actividad del Parlamento:

- * La Mesa del Parlamento —1 Presidente; 12 Vicepresidentes— tiene en cuenta en su composición y en su funcionamiento la realidad de los grupos.
- * Los jefes de los grupos participan en la Mesa ampliada que ejerce una influencia determinante en el orden de los trabajos y en los proyectos de orden del día de las sesiones (artículo 12 del reglamento).
- * La composición de las comisiones parlamentarias tiene en cuenta una doble exigencia de representación equitativa: **la de los países miembros y la de los grupos políticos**.
- * Cada grupo puede designar un portavoz mandatado, en cualquier debate en sesión plenaria. En virtud del artículo 31 del reglamento, el Presidente debe velar "por que, dentro de lo posible, se escuchen alternativamente a oradores de diferentes tendencias (...) **concediéndose la palabra con carácter prioritario (a su petición) a los presidentes de los grupos políticos que se expresen en nombre de su grupo**".

(7) Los escaños de los laboristas británicos no están ocupados por el momento.

- * El grupo tiene derecho a hacer una pregunta verbal (8) seguida de debate bien sea a la Comisión bien sea al Consejo.
- * Los grupos se reúnen antes de cada reunión plenaria para intentar definir una actitud común y para designar sus oradores.
- * Los grupos participan en la repartición de las tareas y de los puestos en las comisiones parlamentarias, en cuyo seno se opera, a puerta cerrada, un importante trabajo de control de las proposiciones y decisiones de la Comisión Europea, y ello en presencia de los miembros competentes de la Comisión o de sus mandatarios.
- * Los miembros de los grupos ocupan sus escaños, físicamente, en el hemiciclo, no por sección nacional sino en función de su pertenencia política.

Para llevar a cabo estas tareas específicas, los grupos deben disponer de medios adecuados, en personal y en créditos. El Parlamento se lo proporciona: para su secretariado y el funcionamiento de sus Mesas en las que están normalmente representados los diferentes miembros; para reuniones al margen de las sesiones parlamentarias o incluso fuera de las mismas, en uno u otro país miembro; para grupos de trabajo y subcomisiones cuando los grupos hayan decidido su creación (por ejemplo, los cristianodemócratas y los socialistas); para algunas investigaciones y para documentación.

La cuestión más interesante consiste en conocer cómo se concretizan las afinidades, lo que constituye el común denominador en el seno de grupos multi o plurinacionales, y qué líneas de selección prevalecen entre estos grupos. **Para las "familias" tradicionales —liberales, socialistas, cristianodemócratas, comunistas—** el problema no es demasiado complejo: los grupos tienen en cuenta las realidades, a veces sensiblemente diferentes, que se desprenden de estas apelaciones en los países miembros; la disciplina de grupo no reviste, normalmente, un carácter demasiado apremiante y los modos de organización interna varían según los grupos así como su grado de integración. En el interior de los grupos y de su secretariado, la referencia nacional sigue siendo importante, así como la situación de los partidos representados en relación con la instancia guber-

namental en cada Estado miembro: no es indiferente, por ejemplo, hacer notar que tal partido se halla en el poder o en la oposición en tal país miembro ni conocer las alianzas que haya concluido al nivel nacional.

Con la ampliación de las Comunidades, se han producido algunas agrupaciones según otras bases que las afinidades ideológicas tradicionales: **los gaullistas franceses, por ejemplo, forman un grupo con el Fiana Fail irlandés.** Las separaciones entre grupos a nivel europeo se operan por lo tanto al mismo tiempo según líneas ideológicas (por ejemplo, la opinión respecto de la economía de mercado y de los fenómenos de concentración industrial y/o financiera, las relaciones entre lo "social" y lo económico) según las concepciones relativas al tipo de integración europea a realizar, incluso por encima de los Tratados (Europa de las patrias y de los Estados o Europa integrada con finalidad supranacional).

Según el carácter y los temas de los debates, las separaciones pueden diferenciarse, y las tendencias se hallan tanto más diversificadas cuanto que nuevas agrupaciones se manifiestan en el seno del Parlamento Europeo (con la presencia de los comunistas y asimilados, por ejemplo). Los grupos —algunos de ellos cuando menos— tienen relaciones con organizaciones políticas europeas que confederan o tienden a federar a partidos de la misma ideología: por ejemplo, la **Unión europea de cristianodemócratas**, las reuniones de **las direcciones de los partidos socialdemócratas o la internacional liberal.**

Una tendencia existe, en el seno de algunas "familias" ideológicas y políticas, con objeto de ir más allá de fórmulas de cooperación entre partidos nacionales y **promover la creación de verdaderos partidos europeos integrados.** En realidad, las oportunidades de esta tendencia dependen en gran manera del modo de designación que se adopte en el futuro para el Parlamento Europeo, de la función que este último estará llamado o no a desempeñar en la investidura del Presidente de la Comisión Europea, de su influencia eventual en la elección de los miembros de esta Comisión y del tipo de relaciones que se desarrolle entre el ejecutivo (el tándem Comisión-Consejo) por una parte y el Parlamento por otra.

Sería temerario hacer previsiones y suposiciones a este respecto. El Parlamento Europeo ha constituido un primer terreno de reagrupaciones políticas plurinacionales. Estas últimas encontrarían una finalidad más clara, una intensificación notable y una profundización real al nivel de los Nueve, si la función parlamentaria europea se reforzase, si se viese "impulsada" por una relación más perceptible con la opinión y el electorado

(8) El procedimiento de las preguntas verbales en reuniones plenarias se introdujo a principios de 1973. Las preguntas deben ser breves y específicas; pueden ir seguidas de un debate. Las preguntas escritas a la Comisión o al Consejo son más tradicionales. Los miembros del Parlamento las utilizan ampliamente: en 1972/73, se hicieron de esta forma 664 preguntas a la Comisión y 63 al Consejo.

Europeos, y si determinadas mutaciones en el carácter y la repartición de las "familias" políticas existentes llegaran a operarse con un ritmo más rápido y más afirmado, aun cuando sólo fuese bajo la presión de la necesidad.

Estas perspectivas podrían tener próxima realidad si se realizaran rápidamente las nuevas medidas de índole práctica propuestas por el memorandum Scarascia-Mugnozza (del nombre del Vice-presidente de la Comisión Europea encargado de las relaciones con el Parlamento). En substancia, he aquí las ideas cuya realización se ha recomendado:

1. Estimando que el amplio debate del "discurso-programa" pronunciado por el Presidente de la Comisión Europea a comienzos de la sesión parlamentaria constituye para el Parlamento un medio eficaz de intervención, la Comisión se declara dispuesta a tratar de cada uno de los detalles de dicho programa, así como de su realización progresiva; a participar en amplios debates de

índole política (en presencia de los representantes del Consejo de Ministros) y se compromete a explicar al Parlamento las razones de posible desacuerdo con las conclusiones de dicho debate.

2. La Comisión propone ampliar a prácticamente toda la gama de las actividades comunitarias la solicitud de criterio al Parlamento.

3. La Comisión propone, además, extender a todos los sectores de la actividad comunitaria la práctica de la "doble lectura", que equivale a que cada vez que el criterio del Consejo de Ministros diverja sensiblemente del criterio expuesto en primera lectura, se procederá a un nuevo debate parlamentario que comportará explicaciones recíprocas. Si subsistiese el desacuerdo, la Comisión tendría que proponer soluciones de compromiso.

¿Cuál va a ser el alcance de tales medidas? Sin lugar a dudas, se va a producir un incremento de la "influencia" de los grupos políticos del Parlamento, cuyas funciones de aguijón y de crítica de la acción del ejecutivo se van a ver reforzadas.

EE. UU.: Aspectos...

Viene de la Pág. 27

Por ejemplo, es vital que los estudiantes americanos generen una organización estudiantil dinámica, representativa, que promueva un trabajo serio de participación de los estudiantes en el terreno de la comunidad, de estudio sobre los problemas nacionales. Una organización que dé cabida y reúna el conjunto de inquietudes que surgen de cada grupo estudiantil para sistematizarlos y entregarlos a la opinión pública. Es verdad que la envergadura y la heterogeneidad del globo estudiantil de EE. UU. nos debe alejar en términos de lo que son las agrupaciones estudiantiles de países menores, sería imposible organizarlas sobre los mismos supuestos y tendría que buscarse un sistema de confluencia de las distintas realidades.

Otro riesgo es la disgregación de minorías que es un fenómeno característico en la sociedad americana. En el seno de cada capa social se presenta una diversificación motivada por factores de múltiple orden, religiosos, étnicos, creencias, modos de vivir, actividades que generan problemas insolubles en el marco de las actividades comunes ya que a menudo los intereses de cada cual como parte de la nación. Entre los estudiantes este fenómeno se ha dado y ha promovido

justamente aquellas desviaciones que hemos comentado en relación con el planteo de aspectos fuera de lugar.

Si en el rol social de los estudiantes las minorías se imponen lo más probable es que el potencial existe en su seno se deteriore apreciablemente. Es menester aclarar que entre la irresponsabilidad y apatía social "Hippie" que de manera desproporcionada y engañosa monopoliza gran parte de lo que es la imagen de la juventud americana y la protesta de los estudiantes por finalidades más altruistas existe un mundo de diferencia. Por ello que al emitir un juicio halagüeño sobre un papel positivo y serio de la juventud estudiante en la gran tarea de transformación a que están dedicadas estas páginas, están presente en la mente aquella inmensa mayoría de jóvenes que sin alejarse un ápice de lo que son los conceptos de nación, humanidad y progreso son capaces de advertir y protagonizar grandes empresas transformadoras. En gran medida la prueba de que hablábamos al referirnos al aprovechamiento de lo acumulado por el hombre hasta ahora en la encrucijada actual, está radicada en los estudiantes, quienes son los titulares de gran parte de la cultura, de la ciencia y de sus aplicaciones.

LA CIUDAD Y EL ARTISTA

Julio Irlés

La ciudad ha sido siempre uno de los temas favoritos para los artistas de todos los tiempos. Para los pintores, en especial, ha significado ser el marco natural, el teatro de una acción múltiple, diversa, anónima. La figura humana se convierte en el centro móvil y el accesorio necesario, en esa enrucijada de perspectivas nacidas de ella misma, compuesta de escenas y de espacios; hombres en racimos oprimidos por almenas de torres en la Edad Media, figurante en las pompas arquitectónicas del Renacimiento, en las cuadrillas abigarradas de Venecia, o en los frescos burlescos de Brueghel.

Poco a poco, se van retirando los actores, dejando únicamente vagos reflejos de su sombra, atrapados entre bastidores vacíos. Se apunta en lo sucesivo el drama de un espacio petrificado, señal indiscutible del enorme peso de la voluntad de intentar elevarlo a la altura irrisoria de sus vértigos. Falto de hombres, el paisaje humano se vuelve inhumano. ¿Qué poeta, frente a una reciente imagen de Nueva York, soñará con interpelar esos "objetos inanimados" para indagar en su propia alma?

Las artistas que en la actualidad han querido evocar la presencia de la vida en las ciudades del Siglo XX, lo han hecho reflejando esa ausencia de vida que atrapa al hombre hasta hacerlo perderse de vista a lo largo de calles sin fin. Estas avenidas desiertas solo conducen a la nada, como un territorio en donde están prohibidos el ensueño y la grandeza, invadiendo el espacio del hombre y cercándole las salidas del recinto in-

candescente donde él se volatiliza. Pintura de la indigencia, en su más alta expresión. La mayoría de las obras de esta pintura de hoy, destacan especialmente la sordidez de nuestras modernas ciudades, con sus "jaulas" cuajadas de ventanas sospechosas, donde la materia humana se ha derramado en emanaciones frías; donde las iglesias tienen una sequedad de osamentas y la aburrida tumba de un quincuagésimo piso parece proteger al hombre de cualquier magia que le amenace. A veces, un rayo de gracia parece tocar casualmente todas esas máscaras disfrazadas de miseria, sugiriendo las sordas violencias de vidas amuralladas y ensalzando su trágica y auténtica banalidad. Y es como si el paisaje hablara en esta exaltación tan turbia, para decirnos que la ostentosa figura de la melancolía, modelada en la cera invisible del silencio, se ha adueñado del espacio que nos pertenecía, transformando al ser humano en un mimo de arrabal en cualquier gran ciudad. Triste imagen de la soledad del hombre, opacado por los acantilados geométricos que él mismo ha construido.

Desde la pintura metafísica de De Chirico hasta la gris e inquietante obra de Bernard Buffet, apenas ha habido una evolución en la visión de la ciudad por el artista. La tentativa de reflejar a través de la imagen la deshumanización de las grandes metrópolis ha llevado a los pintores a marcar la ausencia del individuo, como queriendo decirnos que la ausencia misma de un pensamiento de ausencia puede ser, a fin de cuentas, una presencia, pero nula.

EL DISCRETO ENCANTO DE LA BURGUESÍA

La admiración general por la obra cinematográfica de Luis Buñuel parece ser un síntoma muy significativo del cansancio intelectual y la aguda desconfianza que se observa respecto a las ideologías en los directores más lúcidos y personales de todo el mundo. La última obra del genial cineasta no necesitaba la consagración del Oscar para evidenciarnos nuevamente la importancia de la estructura narrativa que en esta película, como en todas sus anteriores, nos muestra la constante búsqueda y hallazgo de nuevas formas de expresar los más radicales postulados surrealistas que Buñuel utiliza con una intención revulsiva, mediante la progresiva invasión de lo onírico en lo real.

"El discreto encanto de la burguesía" es una gran película; una obra de arte contada en imágenes de tremenda fuerza expresiva. Toda la narración es una fábula onírica, desenfadada y maliciosa, pero también demuestra fuertemente su entronque con las más puras tradiciones literarias españolas, con la novela picaresca, con sus contradicciones espirituales y su tendencia a lo esperpéntico. Al igual que Goya —otro de los grandes genios que ha dado España—, Buñuel refleja en su obra la degradación de la vida en una visión trágica y perversa, no exenta de humor, pero siguiendo fiel a la vieja escuela surrealista, (no olvidemos que comenzó su carrera cinematográfica colaborando con Salvador Dalí).

La película es la crónica de una serie de frustraciones en el seno de un sector social abocado a la decadencia. El relato es irónico, la acidez está matizada por el humor, la realización tiene ese sello buñueliano hecho con algo de desaliño, pincelada suelta que busca más lo expresivo que lo estético y que a la postre resulta bello. Los hechos son combinados y elegidos de manera que en su sucesión respondan a la idea que el director introduce a lo largo de toda su obra; la narración es difícil y avanza por bloques áridos y tensos en la sucesión de las imágenes, y dentro

de cada imagen: vehemencia, rigor artístico, ironía e inteligencia.

Buñuel sitúa a sus personajes (el inmoral embajador de un imaginario país sudamericano y sus amigos) en una escenografía bastante simple y convencional, donde viven la mayor parte de las acciones reales del film. La casa de campo de uno de estos burgueses sirve como lugar de reunión del grupo y en ella sostienen charlas intrascendentes que dejan traslucir el aburrimiento, la represión y el vacío que llevan consigo, o planean comidas que no se llegarán a concretar por una u otra razón. Toda esta realidad anecdótica está continuamente fusionada en otro plano de irrealidad onírica, que constituye la parte más importante y difícil del film. En efecto, Buñuel hace soñar a estos burgueses mostrando también algunos de sus encantos: su afición a la buena mesa, a las mujeres y al tráfico de drogas en valijas diplomáticas; o exagera sus contradicciones, transmitiéndonos el contenido de crueldad que es la característica principal de la problemática de Buñuel, y que recarga en ocasiones con algo de sadismo: el obispo puede buscar un trabajo sindicalmente retribuido, dar la absolución y hacer uso de un fusil; y un grupo de oficiales fumar marihuana con toda naturalidad mientras descansan de unas maniobras. Toda una serie de personajes y símbolos, representativos de nuestra sociedad, son caricaturizados con saña y sus retratos fijados de una manera extraordinariamente real.

Las claves para el desciframiento del film se hallan estableciendo las relaciones de la realidad con el sueño, del sueño con la burguesía, y de Buñuel —o la película— con el sueño y la burguesía. Intentaremos, pues, analizar la parte onírica de la obra que la consideramos imprescindible para interpretar íntegramente su lectura.

Entrar en el sueño...

El sueño hace su entrada en el film al término de un proceso de introducción de un largo **travelling** nocturno, que es sólo un cebo: cuatro secuencias por lo menos, las cuatro primeras, re-

piten esta figura de intrusión trazada por un automóvil o por la cámara; las secuencias siguientes escapan a toda introducción y proyectan directamente al espectador al lugar de la acción. Pero si los acontecimientos intervienen como ruptura, no se trata todavía de una mutación de orden onírico, ya que el movimiento de introducción desaparece a partir de la quinta secuencia, la irrupción directa del sueño al término de una preparación facilitada por los relatos intermediarios: breve relato de infancia no visualizado (cuarta secuencia: el obispo), largo relato de infancia visualizado (quinta secuencia: el teniente), relato de sueño visualizado (sexta secuencia: el sargento). Antes de aparecer la imagen, el sueño releva la palabra; antes de intervenir como sueño, corresponde a una realidad memorativa.

En el curso de esta gradación minuciosamente ordenada, los sueños o los relatos son distintos a la historia que vienen a perturbar: la entrada y salida de lo imaginario, está netamente designada. Pero a partir de la séptima secuencia (la cena con el coronel), la señal de entrada desaparece, después que el despertar del durmiente (Sénéchal, contando a su mujer que creía estar en casa del coronel) pertenece, en realidad, a un sueño primero, el de Thevenont, que se despertó finalmente para relatarle a su esposa los dos sueños. Entonces se desarrolla una confusión sistemática de realidad y fantasía, lo que obliga a esperar el final de cada secuencia para poder distinguir el registro: de esta manera, la muerte del jardinero no es un sueño, como tampoco lo es el arresto de los burgueses; pero la siguiente secuencia —la del comisario— sí que lo es, entorpecida en su principio por que contiene un relato visualizado (las exacciones del policía sangrante), cuyo contenido onírico deberá reenviar a la realidad el lugar de su emisión, que por lo demás pertenece al sueño, como lo demuestra la aparición del espectro y el despertar final del comisario. Si por lo tanto la salida del sueño puede ser todavía delimitado es por un corto plazo, únicamente; mientras que su entrada está señalizada: se sale del sueño sin haber entrado, aunque finalmente se duda de haber salido de él. También el proceso onírico termina por sobrepasar la realidad, puesto que el comisario se ve obligado a liberar a sus prisioneros, después de haberlo soñado. En esta realidad, aparentemente asegurada con la última secuencia, donde una nueva cena parece deber celebrar la liberación —real— de los burgueses, es definitivamente trastornada por el sueño del último soñador, el embajador, que no sabemos si sueña con la realidad o con el sueño, ya que la película se acaba con la tercera aparición de los 6 burgueses marchando sobre un ca-

mino; las dos primeras visiones de esta caminata habían igualmente marcado la entrada en los relatos (entre la cuarta y quinta secuencia) y el retorno provisorio a la realidad, con la secuencia del obispo.

Los niveles confundidos...

A pesar de que es primeramente presentado con un relato, el momento del sueño se transforma en el desarrollo del film en algo cada vez más incierto; relatos de sueños y sueños de relatos terminan por confundirse, desapareciendo todos los puntos de referencia lógicos: tanto el sueño como la realidad tienen el mismo ambiente. El efecto de este desajuste sistemático se lleva primero sobre el mencionado nivel de realidad, donde la función del mecanismo de oniricidad consiste precisamente en asegurar la duda. No es por la realización del sueño, es por el contrario, por la desrealización de la realidad, que se afirma en lo imaginario: y es ello lo que desaparece con la certeza de la realidad, no siendo ese evidentemente su sentido; solo la fusión de los niveles dan el impulso al principio de obstaculización que constituye la trama diegética del relato: el obstáculo crea la frustración, la frustración produce el sueño, el sueño repite el obstáculo, y la desorientación de los sentidos invade el curso del film. Se trata de una desorientación que, como un eco, hace circular de una secuencia a la otra el efecto de un llamado; así, la mención que hace el obispo de sus padres envenenados con arsénico, engendra, una secuencia después, el recuerdo de la infancia del teniente envenenador del padre, que a su vez, había asesinado a la madre y a su amante; pero la visión de la madre, que desencadena el gesto del teniente, aparece en el sueño del sargento en busca de su propia madre, muerta también; mientras que la confesión del jardinero, asesino de los padres del obispo, suscita en este último un reflejo homicida, dirigido contra este jardinero, pero cuya fuerza intencional descarga en otra muerte, puesto que los patrones asesinados recuerdan singularmente, en fotografía al menos, a los actuales empleadores del obispo... Así se vislumbran los falsos aspectos de una estructura que permanecerá siempre frustrada, puesto que el obispo dispara, después de su gesto, dejando su lugar abierto en el film, como se deja en suspenso el relato de la mujer que detesta a Jesucristo.

A la inestabilidad de los niveles corresponde la imposibilidad de las repeticiones: la duplicación por infinita que ella pueda parecer, queda siempre dudosa; en perpetua apertura, el relato avanza en un descentramiento infinito, mante-

niendo siempre abierta y sin respuesta la interrogante de su sentido. Aparece entonces, a ese nivel de lectura, el hecho de que la invasión de lo irreal acompaña una exploración de la muerte, en la primera intervención —en el orden de lo real— desencadenando después la representación fantasmal y la proliferación incontrolable: todos los relatos y todos los sueños, con excepción de uno solo, hablan de muerte y de comida; muerte de los padres o de los patrones, búsqueda de las madres, descendimiento a los Infiernos, retorno de los espectros y ametrallamiento de los amigos del embajador, dibujando así la trama subterránea del film que conduce al mecanismo de las cenas frustradas. La unión de los dos temas —el de la comida y la muerte —se encauzan en el único sueño que parece escapar a este sistema: la "escena" de la burguesía exhibida en un teatro, inscrita en la filigrana con la frase del apuntador, parodia de "Don Juan" y su cena con el Comendador.

La contaminación del sueño y de la realidad se opera, pues, a partir de la muerte, ya que ella reproduce al infinito el discurso en la realidad, antes que en el sueño: los muertos, al igual que las comidas, no pertenecen a una irrealidad; y si hay una secuencia que se destaca, a pesar de su aspecto fantasmagórico, es la del jardinero, en la cual se cumple la única muerte real del film. El jardinero asesinado toma entonces, por un efecto reflectante, un aspecto místico que recuerda la faz de Cristo con las espinas.

Así cobra efecto la función dada al sueño: confundir los niveles, atravesar las fronteras, y perpetuar la muerte para liberarse mejor, llevando, a la inversa de Lázaro, los recuerdos del viaje. Se trata aquí de un acto propiamente surrealista. Procediendo a la acumulación de los muertos (17 con los espectros) en la contaminación de los órdenes, el relato da a entender, con el tono de un canto fúnebre, la voz sorda de un impulso fuera de sus propios límites.

La multiplicación de los sentidos...

Hay que volver entonces a la burguesía como un campo donde se inscribe en esa función onírica, la tensión de una doble lectura: la muerte de los burgueses es siempre irreal, pero no así las muertes que ellos ocasionan. Si todo el proceso de confusión permite soñar a un burgués que muere mientras come, con el despertar del último soñador (el embajador devorando el contenido de su refrigerador), Buñuel asegura el retorno a la realidad: comen pero no mueren; y lleva más lejos su juego todavía revelando en su film que esta distribución fúnebre es producto de

un orden político, más que de una visión poética. La imaginación burguesa abre el camino de la muerte como lugar de transgresión y ésta interviene siempre como instrumento de explotación. La contradicción de estas dos lecturas no exige su resolución. Con estas contradicciones juega Buñuel, que sueña a los burgueses haciéndolos soñar —soñar con comida, pero también soñar con la muerte—. La carencia de texto en la obra y la marcha indeterminada sobre la carretera, son las figuras de una repetición infinitamente prolongada que garantiza el funcionamiento del mecanismo que permite su multiplicación.

Julio Irlés

EL PADRINO

El joven director Francis Ford Coppola declaró en París, poco después del estreno de esta película, que había aceptado dirigir "El Padrino" únicamente con la intención de ganar un dinero que le permitiese hacer el cine que a él realmente le gusta. Sin embargo se podría afirmar, sin temor a exagerar, que Coppola logró realizar una de las más interesantes crónicas de la vida americana jamás esbozada dentro de los límites del espectáculo popular.

Tomando un **best-seller** de discutible calidad ("El Padrino", de Mario Puzzo), sobre un tema bastante manoseado y común (la Mafia), que envuelve a una porción aislada de un grupo étnico muy particular (la primera y segunda generación de ítalo americanos), ha conseguido una obra clásica del género, veraz y sin la falsa piedad de los melodramas gansteriles que florecieron hace 40 años; y aunque "El Padrino" sea un film en donde abunda la violencia —asesinatos, estrangulamientos y puñaladas— no puede decirse que su fin sea explotar esta violencia, ya que intenta explorar y definir las motivaciones y relaciones existentes en una mente criminal, enfocándolas desde un nuevo ángulo.

Coppola, descendiente también de italianos, parece haber encontrado en la novela de Puzzo la clave de la aceptación, por parte de la sociedad americana, de un fenómeno que solamente se ha dado en aquel país: el afianzamiento e incremento de la respetabilidad social y económica de un grupo de delincuentes, producto de una sub-cultura étnica basada en una concepción falsa del hombre y sus responsabilidades y en el deseo incontenible de poderío y dinero. Los Corleone son un ejemplo; para ellos la tierra de promisión es América, en donde todo aquél que no sea siciliano es un enemigo potencial. Don Vito, el magnífico guerrero y noble asesino, sueña —como

cualquier emigrante— con integrar a su familia a la “legítima” sociedad americana. Poderoso y vulnerable, padre y asesino, leal a los suyos y brutal con sus enemigos, es la típica representación de un magnate cualquiera haciendo todos los esfuerzos posibles por el grupo que representa. La película también intenta reflejar la inadaptación de estos seres a un país y un ambiente ajenos por completo al suyo; y en este sentido, “El Padrino”, parece desarrollarse enteramente dentro de una enorme cúpula aislante, a través de la cual los Corleone ven ese otro mundo real de una manera bastante confusa y opaca. En algún sentido tiene ciertas semejanzas con otra gran película que intenta reflejar el mismo tema: “Rocco y sus hermanos”; y aunque “El Padrino” tenga ciertas influencias neo-realistas, expresa más bien un nuevo y trágico realismo de lo peor que tiene América, que en “Rocco y sus hermanos” se amortiguaba por su condición de fábula romántica.

Un comentario aparte se merece el extraordi-

nario trabajo de los actores encabezados por Marlon Brando en el Papel de Don Vito. Sin ser un papel extenso es realmente insuperable. Otros de los actores que sobresalen en la película son Al Pacino, como el hijo universitario que toma finalmente las riendas del “negocio” de la familia; así como James Caan, Richard Castellano, Robert Duvall, Gianni Russo y Al Martino.

“El Padrino” es un ejemplo de cómo se puede combinar equilibradamente lo artístico y lo comercial; inteligentemente estructurada, a pesar de sus tres horas de proyección, y con una moderna fotografía (localizada en escenarios de Nueva York, con algunas secuencias de Las Vegas, Sicilia y Hollywood), mantiene el ritmo cinematográfico en unos niveles de gran tensión dramática, que marcan nuevos rumbos dentro del cine como espectáculo. Es, en definitiva, una aguda y sobria reflexión sobre ciertos aspectos —los más negativos— de la vida norteamericana.

Julio Irlles

El tema del mar ha sido una fuente constante de motivación para los poetas chilenos. De entre la vasta y calificada producción literaria a que ello ha dado lugar, escogimos estos dos excelentes poemas que reproducimos a continuación:

I

MUERTE DEL MAR

Gabriela Mistral)

Se murió el mar una noche,
de una orilla a la otra orilla;
se arrugó, se recogió,
como manto que retiran.

Igual que albatros beodo
y que la alimaña huída,
hasta el último horizonte
con diez oleajes corría.

Y cuando el mundo robado
volvió a ver la luz del día,
él era un cuerno cascado
que al grito no respondía

Los pescadores bajamos
a la costa envilecida,
arrugada y vuelta como
la vulpeja consumida.

El Silencio era tan grande
que los pechos oprimía,
y la costa se sobraaba
como la campana herida.

Donde él bramaba, hostigado
del Dios que lo combatía,
y replicaba a su Dios
con saltos de ciervo en ira.

y donde mozos y mozas
se daban bocas salinas
y en trenza de oro danzaban
sólo el rueda de la vida,
Quedaron las madreperlas
y las caracolas lívidas
y las medusas vaciadas
de su amor y de sí mismas.

Quedaban dunas-fantasmas
más viudas que la ceniza,
mirando fijas la cuenca
de su cuerpo de alegrías.

Y la niebla manoseando
plumazones consumidas,
y tanteando albatros muerto,
rondaba como la Agonía.

Mirada huérfana echaban
acantilados y rías

al cancelado horizonte
que su amor no devolvía.

Y aunque el mar nunca fue nuestro
como cordera tundida, ,,
las mujeres cada noche
por hijo se lo mecían.

Y aunque el sueño él volease
el pulpo y la pesadilla,
y al umbral de nuestra casas
los ahogados escupía.
de no oírle y no verle
lentamente se moría,
y en nuestras mejillas áridas
sangre y ardor se sumían.

Con tal de verlo saltar
con su alzada de novilla,
jadeando y levantando
medusas y paraderías,
con tal de que nos batiese
con sus pechugas salinas
y nos subiesen las olas
aspadas de maravillas,

pagaríamos rescate
como las tribus vencidas
y daríamos las casas,
y los hijos y las hijas.

Nos jadean los alientos
como al ahogado en mina
y el himno y el peán mueren
sobre nuestras bocas mismas.

Pescadores de ojos fijos
le llamamos todavía,
y lloramos abrazados
a las barcas ofendidas.

Y meciéndolas, meciéndolas,
tal como él se les mecía,
mascamos algas quemadas
vueltos a la lejanía,
o mordemos nuestras manos
igual que esclavos escitas.

Y cogidos de las manos,
cuando la noche es venida,
aullamos viejos y niños
como unas almas perdidas:

“Talassa, viejo Talassa,
verdes espaldas huídas,
sí fuimos abandonados
llámanos a donde existas,
y si estás muerto, que sople
el viento color de Erinna
y nos tome y nos arroje
sobre otra costa bendita,
para contarle los golfos
y morir sobre sus islas”.

SE CANTA AL MAR

Nicanor Parra

Nada podrá apartar de mi memoria
La luz de aquella misteriosa lámpara
Ni el resultado que en mis ojos tuvo
Ni la impresión que me dejó en el alma.
Todo lo puede el tiempo, sin embargo
Creo que ni la muerte ha de borrarla.
Voy a explicarme aquí si me permiten
Con el eco mejor de mi garganta.

Por aquel tiempo yo no comprendía
Francamente ni cómo me llamaba
No había escrito aún mi primer verso
Ni derramado mi primera lágrima
Era mi corazón ni más ni menos
Que el olvidado kiosco de una plaza.
Me sucedió que cierta vez mi padre
Fue desterrado al sur. A la lejana
Isla de Chiloé donde el invierno
Es como una ciudad abandonada.

Partí con él y sin esperar llegamos
a Puerto Montt una mañana clara.
Siempre había vivido mi familia
En el valle central o en la montaña
De manera que nunca ni por pienso
Se conversó del mar en nuestra casa.
Sobre este punto yo sabía apenas
Lo que en la escuela pública enseñaban
Y una que otra cuestión de contrabando
De las cartas de amor de mis hermanas.

Descendimos del tren entre banderas
Y una solemne fiesta de campanas
Cuando mi padre me cogió de un brazo
Y volviendo los ojos a la blanca
Libre y eterna espuma que a lo lejos
Hacia un país sin nombre navegaba
Como quien reza una oración me dijo
Con voz que tengo en el oído intacta:
"Este es, muchacho, el mar. El mar sereno.
El mar que baña de cristal la patria".

No sé decir por qué pero es el caso
Que una fuerza mayor me llenó el alma
Y sin medir sin sospechar siquiera
La magnitud real de mi campaña
Eché a correr sin orden ni concierto
Como un desesperado hacia la playa

Y en un instante memorable estuve
Frente a ese gran señor de las batallas.

Entonces fué cuando extendí los brazos
Sobre el haz ondulante de las aguas
Rígido el cuerpo, las pupilas fijas
En la verdad sin fin de la distancia
Sin que en mi ser moviérase un cabello
Como la sombra azul de las estatuas.
Cuánto tiempo duró nuestro saludo
No podrían decirlo las palabras!
Sólo debo agregar que en aquel día
Nació en mi mente la inquietud y el ansia
De hacer en verso lo que en ola y ola
Dios a mi vista sin cesar creaba.

Desde ese entonces data la ferviente
Y abrasadora sed que me arrebata.
Es que en verdad desde que existe el mundo
La voz del mar en mi persona estaba.

www.archivopatricioaywin.cl

DON DIEGO PORTALES.

Benjamín Vicuña Mackenna.

Introducción de Claudio Orrego Vicuña.

Editorial Del Pacífico, Santiago, 1974. 407 págs.

Esta, como la mayoría de las obras del historiador Vicuña Mackenna, era prácticamente desconocida del público lector. Publicada originalmente en 1863, fue reeditada por la Universidad de Chile como homenaje al centenario del nacimiento del autor en 1937, en una pequeña tirada.

La magnífica presentación de la obra de la Editorial Del Pacífico le agrega un nuevo atractivo a la calidad histórica del documento.

En un momento en que el pensamiento político de don Diego Portales adquiere actualidad en Chile, el conocimiento del histórico personaje se convierte en una necesidad cultural básica.

Esta biografía adquiere una especial significación no sólo por el tema que trata sino que además por la personalidad del autor de ella.

La figura de Portales ha estado sometida, históricamente, a la diatriba de sus adversarios y al panegírico de sus seguidores. Los historiadores liberales han hecho del célebre Ministro, leña para desahogar sus iras en contra de la Constitución de 1833, de la cual fueron ellos las principales víctimas. Los conservadores, por su parte, lo han colocado sobre un altar inmaculado, al ser ellos los principales beneficiarios de la obra política del creador de la "República en forma".

Don Benjamín Vicuña Mackenna reúne, en cambio, la notable condición de haber sido un liberal consecuente y de haber sabido hacer justicia con la obra de Portales.

No es esta una biografía de adulación ni de diatriba. Es el esfuerzo por juzgar la obra política de un personaje controvertido sin dejarse arrastrar por las pasiones de ningún bando. Por esta misma razón sale de ella un Portales engrandecido en su genialidad a pesar de los inevitables errores y excesos que todo período político encierra.

El relato, de increíble amenidad para el lector,

va depositando en la mente de cada uno una visión humana, y por lo tanto con sus inevitables limitaciones, del célebre político que fuera asesinado en el Barón. Su vida, sus ideas, sus obras respaldadas por una documentación sólida permiten encontrar el justo equilibrio que todo recuento de la historia necesitada para que las lecciones sean provechosas y útiles para las generaciones posteriores.

Como lo señala el prologuista, "No habiendo sido Portales ni Vicuña contemporáneos, se encuentran en estas páginas en un debate que trasciende las vidas de cada uno y las proyecta en el eterno contrapunto de una democracia que se va levantando en el ejercicio sistemático de la libertad de espíritu y de conciencia... Se suma pues a la apasionante personalidad de Portales, la vitalidad espiritual de Vicuña Mackenna para entregar a la posteridad una obra que, con el tiempo, adquiere una trascendencia que no pudo haber tenido en su tiempo. No puede haber sido más feliz el encuentro entre quien puso los cimientos de la República para abrirle un cauce sólido y quién fue el primero en comprender la gesta que se había producido ante la propia vista de sus contemporáneos y cantara la gloria de Chile que alcanzaba ya una personalidad propia".

Es esta, pues, una obra que a pesar de ser más que centenaria mantiene su palpitante actualidad.

El Instituto de Estudios Políticos (IDEP) y la Editorial Del Pacífico han hecho un importante aporte a la formación histórica de los chilenos.

W.

CIENCIA, POLITICA Y CIENTIFISMO.

Oscar Varsavsky.

Centro Editor para América Latina, Buenos Aires, 4a. Ed. 1973. 80 págs.

El autor, profesor universitario argentino, intenta en este reducido trabajo, hacer un esbozo

de lo que debe ser la actividad de un científico "rebelde", —según propia clasificación— dentro de un sistema reaccionario.

Desde su punto de vista, encara el problema de la actividad científica "politizada", y los problemas que surgen al tratar de aplicarla, debido a la falta de recursos asignados, dado el recelo y desconfianza que despierta la ciencia politizada.

Formula también una fuerte crítica a sus colegas "cientifistas" o "reformistas", que siguen los dictados y métodos de trabajo usados en el hemisferio Norte, desvinculándose, a su parecer, de los problemas concretos y reales de su país de origen, inserto en el cuadro del subdesarrollo.

La crítica a la ciencia y su gradual conversión en una actividad empresarial —que podría ser la idea central de este ensayo, y aceptada por muchas personas— se pierde y desaparece en medio de las críticas al sistema político y entre los propios conceptos ideológicos del autor.

El profesor Varsavsky define la misión del científico rebelde con las siguientes palabras: "...es estudiar con toda seriedad y usando todas las armas de la ciencia los problemas del cambio de sistema social, en todas sus etapas y en todos sus aspectos, teóricos y políticos. Esto es, hacer 'ciencia politizada'".

Es en base a esta definición que parcializa totalmente toda actividad científica, que antes que definición parece ser una declaración de principios, que el autor construye su tesis y edifica un esquema de los problemas que deben dedicarse a estudiar los científicos, tanto naturales como sociales: el estudio profundo de los problemas de la revolución, sacrificando a ello las especialidades científicas que no tengan especial atinencia con esos problemas. Vale decir, deben formarse equipos de trabajo interdisciplinarios, integrados por distintos especialistas orientados según las necesidades de la revolución. Para ello, lo que vale es el entrenamiento general del científico, no sus conocimientos específicos: "por supuesto, quien esté dedicado al estudio de las partículas elementales, tendrá que abandonarlo, sin dejar por eso de ser físico". "Y si no se han formado equipos que necesiten físicos o ingenieros, debe cambiar de profesión", sin lamentos".

A nuestro juicio, el autor se deja llevar por un excesivo celo revolucionario, lo que lo conduce a atrofiar y a subdesarrollar la ciencia. Es cierto que la ciencia debe contribuir a la promoción del cambio y al bienestar de la humanidad, o al menos, eso es lo deseable, pero no se debe olvidar que en esta materia no se puede forzar ni los conceptos ni la investigación. Puede pa-

recer excesivo, y un poco fuera del marco de referencia en que se sitúa el autor, pero creo que de seguir los métodos que recomienda el profesor Varsavsky, el mundo no contaría con la penicilina ni con los rayos X.

Quizás si el campo de las ciencias sociales, con las cuales el autor debe estar más familiarizado, permite una aplicación más libre y menos "totalitarizante" como la que surge del planteamiento del autor en lo referente a las ciencias exactas; pero en todo caso, el libro que comentamos tiene, en definitiva, el mérito de que puede ser un buen punto para una discusión de estos temas, y para la revisión y reformulación de las convicciones de cada lector.

Patricio Rodríguez

MI CAMINO HACIA BERLIN.

Willy Brandt.

Ed. Plaza y Janés, 1961. 251 págs.

El libro que comentamos, producto de lo que Willy Brandt relató y expuso al periodista Leo Lania, tiene un doble mérito: conocer lo que fue y es la vida y la lucha de un hombre que sigue estando de actualidad, y apreciar, al igual que su esfuerzo personal, la lucha de un pueblo por su derecho a la democracia, a la libertad, a la posibilidad de disentir, a elegir su propio modo de vida y su destino. En este libro se puede apreciar, con dramatismo, el espíritu tenaz de los que forjaron la nueva Alemania, hombres distintos y diferenciados por sus convicciones ideológicas, su actitud religiosa y su militancia partidaria, pero unidos en la fundamental fe democrática, y demostrando, que en definitiva, el consenso mínimo, frente a la amenaza externa e interna, basta para contribuir un futuro optimista, aun sobre las bases de un presente carcomido de odio, venganza y ruina.

La primera parte de este libro tiene un interés histórico, a la vez que personal. La oposición a la dictadura nazi que oprime cada vez más, por parte de los líderes políticos, algunos vacilantes, otros desconcertados, y otros, por fin, que arriesgan su vida, ya en la agonía de la democracia, oponiéndose con valentía a la marea nazista, se confunde con la propia y agitada vida del protagonista, que colabora activamente con la resistencia en la clandestinidad.

La que podríamos llamar segunda parte del libro, trata de la reconstrucción de Alemania, desde la postguerra hasta nuestros días. Es, a mi juicio, la parte más interesante, a pesar de que llega solo hasta el año 1961, cuando aún no existía un acuerdo definitivo sobre Berlín.

En todo caso, la descripción del pueblo berlinés y su actitud plena de optimismo, frente a la amenaza soviética permanente, que podría hacerlos desaparecer como pueblo, dá la medida de un enorme sacrificio colectivo, pero hecho con esperanza y alegría.

Hay un aspecto de este tema que merece mayor énfasis, aunque no lo dice Willy Brant expresamente; queda la impresión que el esfuerzo y sacrificio material, si bien fue muy grande, no tuvo la importancia de otros factores, de orden psicológico y espiritual.

Más que trabajar 10 horas diarias, es la decisión de luchar por algo contra toda esperanza, lo que sostiene y levanta a Berlín.

Es la decisión de vivir la vida sin dejarse aterrorizar por el drama que se desarrolla y del cual ellos son protagonistas. Son los jóvenes que se casan, a pesar de un futuro incierto y amenazante, dando testimonio vital de esperanza y voluntad. Cada recién nacido que llega a la ciudad de Berlín es una muestra firme de una decisión que sobrepasa a cualquier acto material.

Merece particular atención el desarrollo de las relaciones entre los líderes de la nueva nación y las potencias de ocupación. La falta de colaboración, los obstáculos que retrasan una labor urgente, la cooperación, el puente aéreo que permitió la supervivencia de la ciudad, debe ser leído con detención, porque en eso late una solidaridad humana y un espíritu dignos de admiración.

Otro punto de gran interés, es el de la descripción y actuación de los hombres que tuvieron la principal responsabilidad directiva: Adenauer, Reuter, Schumacher y tantos otros, así como las relaciones entre ellos, sus discrepancias y su difícil colaboración para salir adelante.

Desde un presente optimista y pleno de posibilidades, como es hoy el de Alemania Federal, es útil conocer y recordar su pasado, como muestra de lo que puede una comunidad con líderes responsables, animados de una común fe en la esencia y métodos de la democracia.

Patricio Rodríguez

PERSONA NON GRATA.

Jorge Edwards.

Barral Editores. Barcelona, 1973. 478 págs.

Esta obra de Jorge Edwards constituye el más demoledor documento que se haya escrito acerca

del estado policial impuesto por Fidel Castro en Cuba.

Por sus páginas de crónica vivida, pasan los personajes del régimen, los poetas desconcertados y temerosos, los peregrinos chilenos a la Meca del socialismo americano, el mundo diplomático pero, sobre todo, los mil tentáculos de los órganos de seguridad.

Ni Karol, ni Dumont en sus trabajos sobre Cuba, calaron tan hondo el siniestro mundo subterráneo de la represión policial como este flamante encargado de negocios de Salvador Allende en La Habana. Por cierto, que nadie hasta ahora ha tenido, tampoco, la maestría narrativa de Edwards para transmitir casi físicamente, el ambiente de degradación de las dictaduras.

Desde ese punto de vista el libro es magistral. Relatado con toda la inocencia de ciudadano de una democracia cuya imaginación jamás llegó a imaginar nada semejante. Llega incluso a transmitir cristalinamente el desencanto que provoca la evidencia degradada de los órganos de seguridad hasta transformarse en una franca angustia.

Escrito con sobriedad y buena fe manifiesta, alejado de los juicios extremos o rimbombantes, ajeno al escándalo como método literario, "Persona non Grata" adquiere por eso mismo un tono convincente. Es un trabajo serio en que se trasluce la voluntad de transmitir una experiencia más que de denigrar un régimen. Por eso mismo convence; porque no es una diatriba.

Por sus páginas el lector se encuentra con la megalomanía psicopática de Fidel Castro, con la finura de Roa, con la grosería caribeana de un Jefe del Protocolo de una dictadura, con el mundo irreal y emocionado de los intelectuales oprimidos. Pero además, se encuentra con esa sorprendente beatería de los ideoltras del fidelismo en las filas de la Unidad Popular chilena; su incapacidad crítica, su obsecuencia, su falta de personalidad intelectual para ver y juzgar, vicios de los cuales surge como una honrosa excepción el escritor chileno Cristián Huneeus.

Ninguna duda cabe que Edwards se ha ganado ya la persecución de "los intelectuales de izquierda" de todo el mundo. Dios quiera que logre mantenerse sin una "autocrítica" de arrepentimiento o una obra de empate político. De estas páginas el autor sale dignificado en su honradez política, en su solidaridad literaria y en su fe de independiente de izquierda.

I

DECLARACION DEL DEPARTAMENTO DE ACCION SOCIAL DEL CELAM EN TORNO AL AÑO DE POBLACION

1. El Departamento de Acción Social de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) manifiesta su opinión sobre el problema de la población. Dicho problema surge de la intervención racional humana sobre los factores que inciden en la vida del hombre y sobre los bienes de la naturaleza. El equilibrio "natural" de antes, entre población y recursos demanda una nueva regulación, esta vez más racional y humana para lograr un nuevo equilibrio.

2. Este problema es iluminado desde perspectivas diferentes. Numerosas disciplinas científicas lo estudian. El número de habitantes, en efecto, modifica necesariamente el juego de relaciones sociales generando un proceso de socialización siempre creciente; confronta a los bienes económicos con los hombres como potenciales productores y consumidores; incide en el plano político exigiendo la creación de estructuras que aseguren la participación de todos. Podemos decir que este problema, de gran densidad humana no puede ser ignorado por ciencia alguna, ni olvidado por ningún sistema de pensamiento, ni omitido por ninguna planificación técnica que desee organizar la vida del futuro.

3. Confiados en que en tema de tanta trascendencia, todas las voces de la humanidad serán escuchadas y ponderadas, expresamos también nuestra opinión como pastores de una iglesia que en fidelidad al Señor Jesucristo quiere, como El, pasar por el mundo haciendo el bien.

4. Como cristianos valoramos todo lo que se aporte para el conocimiento del hombre y respetamos la autonomía de estas disciplinas y sus legítimas conclusiones. Pero, iluminados por la

Palabra de Dios, creemos que el hombre ha sido llamado a la existencia por la benignidad de un acto creador de Dios. Si juntamente con todos los hombres sentimos aprecio y respeto por el hombre reconociendo sus grandezas y limitaciones, también sabemos, por la fe, que todos y cada uno de los hombres tienen en su dignidad de personas, un destino y finalidad absolutas.

5. El respeto a esta dignidad demanda una serie de responsabilidades que deben asumir todos los hombres, pero en particular los padres de familia y los poderes públicos. A los primeros corresponde ejercer una paternidad responsable; y a los poderes públicos corresponde, por su parte, garantizar el marco en el que se pueda realizar la vocación humana, elaborando políticas de población para adecuar los recursos al número de habitantes; y ofreciendo estructuras en las que sean posibles justas relaciones de producción y consumo de bienes y viable la participación política de los ciudadanos, condiciones, todas ellas, de una vida digna y humana. El problema no se reduce a consideraciones estadísticas o cálculos técnicos. Es el ideal mismo de la vida futura del hombre lo que está en cuestión.

6. Por ello rehusamos, como cristianos, plantear el problema de la explosión demográfica en términos inadecuados, como pensar el ideal de la vida humana como el nivel obtenido por la sociedad de consumo, creadora de necesidades artificiales que hacen olvidar otras necesidades más radicalmente humanas como la de la solidaridad. Igualmente rechazamos que este problema sea juzgado desde la defensa de la hegemonía de los poderosos, los cuales no quieren ser cues-

tionados por masas, hambrientas tal vez, pero siempre masas y dotadas de poder. Por ello, negar el derecho a la vida a seres humanos mientras se refinan instrumentos bélicos para causar la muerte de otros seres, es la más horrenda de las hipocresías.

7. Lamentamos también el recurso a la fuerza, a la coacción de cualquier tipo que sea, y a veces al engaño, para intervenir en el proceso de la vida de un ser humano, o en la capacidad procreadora de los padres, todo ello en vistas a reducir el crecimiento de la población. Tales procedimientos, que arrebatan a los padres la libertad y responsabilidad, los convierten, por lo mismo, en objetos de manipulación biológica.

8. El Santo Padre, Pablo VI, en su mensaje de Cuaresma del presente año nos invita a considerar el deber humano de compartir los bienes que el Creador puso a disposición de todos los hombres. Por eso surge el odio y el conflicto cuando la injusticia permite a unos acumular y obliga a otros a carecer de bienes. No es justo asegurar el mañana a costa del hoy del prójimo.

No podemos pensar en un futuro digno de la humanidad, si hoy somos ya insensibles a la inhumanidad que provocamos y perpetuamos.

9. Un problema real, grave y urgente, como es el de población, puede ser falseado si se lo plantea desde el egoísmo o la ambición de poder. Un futuro construido sobre esas bases no será un futuro humano. Por el contrario, purificado nuestro corazón con la doctrina, los ejemplos y la gracia del Señor, encontraremos en el Evangelio la buena nueva de haber sido convocados a la fraternidad bajo la mirada del Padre. Y desde esta actitud de hombres nuevos, podemos buscar con esperanza y generosidad los mejores caminos de confrontación y solución del gravísimo problema de la explosión demográfica. A continuar el trabajo de estudio y reflexión, iniciado ya por hombres de buena voluntad, exhortamos a todos aquellos a los que llegue nuestro mensaje.

Lima, 9 de marzo de 1974.