

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**

**EL LAICISMO EN LATINOAMERICA:  
MONTALVO, SARMIENTO Y OCAMPO.**

**TESIS**  
**QUE SUSTENTA**  
**ISABEL DE VARGAS LOPEZ**  
**PARA OPTAR AL GRADO DE**  
**DOCTOR EN HISTORIA**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## P R O L O G O

Creo esencial aclarar aquí que son mis convicciones personales, religiosas y políticas, las que me han movido a la selección de este tema; mi preocupación central es la de analizar el pensamiento y la acción del laicismo en Latinoamérica. Estimo -- que primeramente me ha motivado mi indole de evangélica protestante, soy nieta de un pastor evangélico. El enfrentamiento mismo del laicismo, con su visión autónoma, frente al tradicionalismo con su visión exclusivista, hacen de la idea protestante de -- que el hombre puede someter a examen el juicio de la tradición -- sobre la interpretación del mundo y de la vida, uno de los móviles de este enfrentamiento.

En segundo lugar, me ha guiado en la pretensión de interpretar la visión laica del mundo y de la vida, el hecho de mi -- origen español, nací en Madrid, mis padres en Cádiz, centros -- ambas ciudades del espíritu laico liberal hispánico, aclaro --- que actualmente soy de nacionalidad mexicana, y ello también, -- además de mis vivencias de exilio republicano, me acercan a las experiencias objetivas de los laicos latinoamericanos del siglo XIX. Por todo lo anterior, me siento avocada a contemplar con -- simpatía sus enfoques liberales, aunque también los concibo ya -- superados y pretendo su análisis en la forma más objetiva.

Quiero enfatizar que no trato de hacer generalizaciones -- sobre el laicismo en Latinoamérica, me he concretado por ello al

análisis de tres pensadores latinoamericanos, que si bien son - representativos en muchos aspectos del laicismo de la latinidad americana del siglo pasado, son ejemplos que no permiten la generalización absoluta.

Mi interpretación histórica no pretende aquí ser más que una guía para el estudio del tema, por el momento quiero ceñirme a los siguientes pensadores laicos: Juan Montalvo, Domingo - Faustino Sarmiento y Melchor Ocampo, refiriéndome a través de - ellos a las circunstancias del laicismo en el Ecuador, en la Ar gentina y en México. Tampoco pretendo agotar este intento; mi - propósito esencial es el de meditar en sus vivencias, reflexio - nes, acciones y en fin, en su concepción del mundo y de la vida.

Ahondando en estos ejemplos, podremos sin duda hallar que el laicismo latinoamericano, tiene una vieja explicación espiritual que en mi concepto es inicialmente religiosa, pero que se - refleja en vivencias humanas concretas que buscan hallar libre - y autónomamente su destino. La acción de los laicos en este mundo sus circunstancias objetivas, su estructura social, sus viven cias y experiencias les obligan a tener un enfoque propio ante - el mundo y la vida, peculiar a la circunstancia latinoamericana.

Pienso que las circunstancias determinan los procesos, pe ro que con todo, a pesar del enfoque libre y racional que se pre tende, hay una verdad que existe para siempre, aunque se la --- pueda ver bajo distintos ángulos, aunque muestre un color distin

to según el cristal con que se le mire y creo que cada quien es libre de escoger el cristal del color que quiera, para así comprender al hombre y al mundo con su propia conciencia y opinión.

La presente tesis que someto a consideración del jurado - calificador del examen profesional para optar al grado de doctora en Historia fue realizada bajo la dirección del doctor en Filosofía Abelardo Villegas, cuya orientación y valiosas observaciones agradezco sinceramente, además de la amistad que me brindó; quiero aclarar que mi criterio personal en la investigación no ha sido violentado por dicha orientación, por lo mismo, casi es innecesario enfatizar que soy la única responsable de las -- opiniones aquí manifestadas.

Isabel de Vargas López.

**I N T R O D U C C I O N**

## CARACTERES HISTORICOS QUE DAN ORIGEN AL LAICISMO

Un cambio de estructura en los valores del mundo moderno da lugar a la aparición del laicismo. Para ello se requirió de una at mósfera propicia, tanto en lo material como en lo psíquico y moral. La atmósfera material la produjo la exigencia de progreso y los -- principales instrumentos de este progreso fueron el capital, el es tado moderno y la ciencia.

El capital. Factores propiamente capitalistas, tales como - la expansión económica, la acumulación de riqueza, el desarrollo - del sistema bancario y sobre todo la toma de conciencia de una bug uesía empresarial fueron determinantes en la aparición del laicig mo. Ahora bien, ¿Qué es el capital? Es evidente que el concepto de capital descansa sobre el concepto de riqueza, luego habría que -- precisar también qué se entiende por riqueza. Sólo me concretaré a considerarla por ahora como abundancia de bienes. Adam Smith, Thomas Malthus y David Ricardo designaban con la palabra capital los valores producidos por el hombre y precisaban el concepto diciendo que, forman el capital los bienes destinados a la producción de -- nuevas riquezas. Mac Culloch en sus Principios de Economía, señala el trabajo como "la única fuente de la riqueza". Porque el trabajo es lo que da valor a la materia transformándola. Otros economistas han hablado de capital de consumo y de capital de explotación o -- de empresa. Para, Stuart Mill el verdadero capital es precisamente

## II

### LA IDEA LAICA DE DIOS EN COMPARACION CON LA IDEA ANTIGUA

A. Concepto de Dios en la Edad Media. El mundo medieval está esencialmente referido a Dios, es un mundo teocentrista, todos los valores supremos concuerdan con la esencia divina, y el fin su premo de la vida es la glorificación de Dios. Un Dios que sólo es accesible al hombre mediante la fe. Dios se revela al hombre como algo que es y está antes y por encima de todo: La sabiduría de Dios está por encima de la sabiduría humana, el poder de Dios está sobre todo poder, así como también su bondad, su misericordia y su justicia. De ahí que la idea de Dios no esté al alcance de la razón humana y sólo sea accesible por vía del sentimiento, por fe. Pero a la vez esta fe es concebida por la mente medieval como un don de Dios, otorgado sólo por gracia. Dios es sólo revelado al hombre por Dios mismo. Esta es la tesis de los teólogos medievales, la misma que sustenta San Agustín, según la cual el hombre es incapaz por sí mismo, por propio esfuerzo de llegar a Dios. Y se piensa en Dios como origen del ser y del bien precisamente porque todo viene de Dios. Es un Dios absoluto, autócrata, su voluntad lo es todo. El hombre no debe tener otro afán que el de Dios, no puede servir al mismo tiempo a Dios y al mundo. Dios quiere que el hombre sea feliz, pero esa felicidad implica renunciar al mundo para servirlo a El. Hay que serle fiel porque El es fiel, hay que amarle porque El es amor. Tal es la concepción que de Dios tiene el cris-



### III

#### LA IDEA LAICA DE LA RELIGION EN COMPARACION CON LA IDEA ANTIGUA

A. Concepto de religión en la Edad Media. Penetrado profundamente por formas de vida occidental, el concepto religioso de la Edad Media adquiere las tonalidades paganas del carácter romano, germánico y griego. La Iglesia afirmada sobre las ruinas del Imperio romano, intenta ejercer un espíritu unificador, y -- tras un lento proceso de afirmación asume una actitud imperialista. Dicha actitud, irá quebrantando el carácter de fraternidad cristiana que poseía en su origen judío. Concebida como religión de salvación para arrancar al hombre de su miserable condición pecadora, pasa por una metamorfosis conceptual que la altera y modifica esencialmente.

El triunfo de la Iglesia en el siglo IV, significa el -- triunfo del poder del sacerdocio; "parece, escribe Guignebert, -- que la vida de la Iglesia de Cristo se cifra toda en la conciencia de los obispos". (El Cristianismo Antiguo, Trad. de Nélida Orfila Reynal. México, 1956, p. 182). Ciertamente el cristianismo pastoreado por Cristo y los apóstoles, no es el mismo que dirigen los obispos de Jerusalem, de Antioquía, Alejandría o Roma, -- en los siglos IV al VIII, menos aún lo será el sustentado en las pretensiones romanas de cesarismo pontifical, llegado a su clímax en plena Edad Media, y que se basa en la doctrina de la infalibilidad. Causa decisiva de esta transformación es el apoyo --

el que está destinado a la producción. Porque el capital debe estar siempre en movimiento, en constante aumento. Así, resulta sin sentido hablar de capital como de una riqueza improductiva. De ahí que la riqueza no se convierta en capital en tanto que no circule ni se emplee, en tanto no se renueve y crezca indefinidamente. Asimismo en la economía capitalista el producto del trabajo no tiene para su productor otro destino que el de cambiarse, convertirse en mercancía de esta economía de cambio.

La industria moderna condicionada por necesidades nuevas y por la ampliación mundial de los mercados, exige grandes capitales y fuerzas productivas no sólo para satisfacer estas necesidades, sino para prevenir crisis de producción y hacer frente a la competencia de otros productores. Las relaciones de producción y de cambio condicionan la existencia de una clase dominante que es la clase empresarial, la burguesía industrial. Y así como el capitalismo no ha permanecido estático, no lo ha estado la clase burguesa, pues cada período económico y social recibe su sello característico del espíritu que lo inspira. El espíritu capitalista imprime pues su sello en esta transformación que origina el laicismo.

El Estado moderno. Al quebrantarse la estructura del Imperio Romano con la invasión de los germanos, se debilita y cae. Los germanos lo rehacen; pero la idea del Imperio cambia. El Imperio y la Iglesia representan durante siglos una organización monista de autoridad. Pero aparece la feudalidad en el Siglo XI: a) Se pluraliza el poder civil. Imperio e Iglesia se enfrentan y se debili-

tan, pero subsiste la subordinación jerárquica estamental, aunque no se reconoce un orden jurídico y estatal unitario. El poder se ha disgregado. Entonces aparece el Estado moderno como una contradicción con la vieja noción de jerarquía estática que la feudalidad hereda del Imperio.

b) Aparece el Estado-Nación. Surge como una unidad de poder crecientemente organizada en un orden jurídico unitario que concentra los instrumentos de mando: militares, burocráticos, económicos y religiosos en una unidad de acción política. Este Estado-Nación-moderno presenta dos etapas que entrañan en esencia dos tipos diferentes de Estado:

Etapa absolutista y etapa democrática.

1. Etapa absolutista. La creación de ejércitos permanentes acarreó una transformación burocrática y financiera que trajo a su vez aparejado el debilitamiento de las corporaciones estamentales y de todo el sistema jerárquico; en tanto que los estamentos organizados en asambleas se supeditaron al rey. Poco a poco el rey fue concentrando todo el poder. Las asambleas dejaron de reunirse con regularidad, los impuestos y los decretos se establecieron sin contar con la aprobación de las Cortes. Esto ocurre hacia mediados del siglo XVI. El Estado absolutista deseando incrementar los ingresos del monarca desarrolla la teoría del mercantilismo que entraña un proteccionismo de los recursos y bienes nacionales. Pero el ritmo de las relaciones entre los grandes Estados se acelera y el régimen de privilegios consentido a los comerciantes es susti-

tuido por acuerdos bilaterales y convenios interestatales. Todo -- lo anterior produce la multiplicación de los tratados de comercio -- que por otra parte van afirmando el concepto nacional. Las funcio -- nes políticas del soberano se transmiten por herencia, y se funda -- menta la teoría del Derecho Divino, para concentrar los medios de -- dominación política en el rey, tal como sucedió en las monarquías -- absolutas de los siglos XVII y XVIII, que monopolizaron el poder -- del Estado, significativamente la de Luis XIV, cuyo lema era "El -- Estado soy yo".

2. Etapa Democrática. La Revolución inglesa en 1688, habría de iniciar esta nueva forma de Estado moderno que es el Estado de -- democrático. Es evidente que el monarca pierde ahora fuerza frente -- a los estamentos y esto se debe al desarrollo del poder económico -- burgués, que se hizo más potente en la forma del capital financie -- ro, comercial e industrial; las ideas ilustradas defendidas por -- Locke, Voltaire, Rousseau y Montesquieu, introdujeron nuevos pos -- tulados políticos al Estado moderno, tales como la soberanía nacio -- nal y la división de poderes y la armonía de los mismos; estos pos -- tulados con base en el liberalismo y la democracia, adaptados por -- el laico burgués a su sentido utilitario instauraron el parlamenta -- rismo liberal pragmático que tuvo por consecuencia el dominio de -- la clase burguesa que proclama la libertad como garantía de la pro -- piedad y la igualdad en tanto que esta clase se halla en proceso -- de ascenso. El Estado liberal se establece así para la defensa del orden burgués. No se piensa en absoluto en establecer una sociedad

rigurosamente igualitaria.

La ciencia y la técnica. Puede decirse que la ciencia moderna es el conocimiento cierto y sistemático de las cosas y fenómenos de la naturaleza, comprendiendo también la propia naturaleza humana. A este conocimiento se llega mediante la observación y el análisis y tiene por objeto establecer leyes naturales constantes y precisas. Todo cuanto existe es objeto de la ciencia, en tanto que es algo cognoscible por el hombre.

El mundo medieval era un mundo totalmente inteligible desde el punto de vista de la teología eclesiástica, que todo lo abarcaba y todo lo sujetaba al dogma. Toda ciencia era por lo tanto una secuencia de orden moral sujeta a una jerarquía estática, y se pretendía una formulación abstracta de los fenómenos de la naturaleza para llegar al conocimiento de la verdad. Era una ciencia de índole metafísica fundada en la fe. Las ciencias físicas eran descuidadas porque se consideraba que el hombre trataba de adelantarse en un conocimiento prohibido por Dios. Esto hace que el científico sea tenido en ese tiempo como un rebelde a sus designios, y la superstición de la época hace de él un brujo en contacto más con el diablo y la maldad que con Dios.

La ciencia moderna aplica un método científico con base en la experiencia, para obtener resultados positivos que tienen por objeto el dominio de la naturaleza por el hombre. Las leyes naturales no se mantienen en la pura teoría sino que son llevadas a la práctica. Todos los campos del saber son susceptibles de apli-

cación práctica mediante un procedimiento científico. En lugar de la teología, la ciencia natural pasa a ser el fundamento del método y la autoridad en lo que respecta al saber de la naturaleza. - La especulación se hace cada vez más secular. El sistema de Newton sirve de inspiración a los sistemas especulativos. El mundo moderno rompe con la postura metafísica tradicional y pone en su lugar una metafísica del hombre. Comte propone una nueva ciencia, la -- ciencia de la sociedad: la sociología, que aplica el método científico al conocimiento del hombre. La observación, el análisis y el descubrimiento de las leyes de su comportamiento conforman el método para este conocimiento. La interpretación del mundo y de la vida ha cambiado: el hombre moderno no confía ya en la especulación sino en las concepciones claras y definidas cuya validez sea demostrable.

La ciencia moderna recibe un gran impulso con las teorías evolucionistas de Darwin y Spencer, porque a raíz de ellas cede -- la antigua veneración por lo fijo y lo permanente a la investigación del cambio. La antigua preocupación por el destino o propósito final cedió el paso a la inquietud por los orígenes, por la -- causalidad de la vida misma. Es oportuno señalar que estas teorías evolucionistas se emplearon para confirmar con la autoridad de la ciencia natural la concepción competitiva de la vida propia de la mentalidad burguesa. Frente a esta idea ha surgido la teoría de -- la solidaridad, de la cooperación como base del progreso científico moderno.

La técnica. La llave del progreso moderno es la técnica, - porque el problema del hombre de ciencia y de la producción es la aptitud, la capacidad. Se requiere de cierta habilidad que conduce al perfeccionamiento científico. El hombre requiere de un instrumento para adquirir habilidad, este instrumento es la técnica, con la que se apodera de la naturaleza. Adquiere esta técnica mediante el método experimental, ya que es la observación y la experiencia las que lo capacitan, y lo ponen en aptitud, proporcionándole la posibilidad de entrar en competencia con otras capacidades.

Saint-Simon pensaba en un gobierno dirigido por técnicos, - por sabios capacitados en las diversas ciencias experimentales. - La cultura moderna es la cultura de la técnica, de la especialidad. Los científicos modernos tienen que ser técnicos pues se especializan no sólo en tal o cual ciencia sino en una rama o especialidad dentro de determinada ciencia. Así como hay una división del trabajo, hay una división en la especialidad científica, el mundo moderno es un mundo de técnicos, de especialistas. De ahí - que el elemento característico de la ciencia moderna sea la técnica y que el desarrollo de la técnica haya sido a un tiempo causa y consecuencia del progreso científico. Es más, puede decirse que a partir del mundo moderno no hay progreso posible si no se funda en una base científica, y sin una técnica.

Esta nueva actitud científica surge de la necesidad de llegar al conocimiento por vía de la experiencia, este pensamiento -

empieza con Duns Escoto y Guillermo de Ockham que afirman el conocimiento sólo en lo que sea verificable por la experiencia de lo particular, en estos pensadores medievales se anuncia ya el empirismo inglés de Roger Bacon y se coloca la piedra angular del nuevo método científico experimental; la ciencia moderna se basará - así en la exactitud, en el cálculo matemático, en el empleo de la técnica. La ciencia deja de ser especulativa para hacerse práctica, operatoria. La bondad del progreso técnico estriba precisamente en los procedimientos e instrumentos que permiten la aplicación científica para el dominio de la naturaleza.

La posición metafísica tradicional es disuelta por la moderna conciencia científica, es decir por la actitud gnoseológica que le es inherente. La ciencia moderna se desenvuelve en forma independiente. En tanto la ciencia antigua y medieval que buscaban el sentido último de la realidad en un orden asentado en Dios, no permitían ningún desarrollo independiente, pues todo se hallaba vinculado al fundamento primero. La emancipación de la ciencia moderna consiste en una vinculación a la realidad vital misma, a las necesidades de la vida. Galileo, Descartes, Newton y Hobbes operaron este cambio encontrando el instrumento, la técnica para dominar la naturaleza. Consistió en un método riguroso que sometía las posibilidades que residían en el pensamiento matemático a la experiencia, al experimento y la comprobación. Este método llamado geométrico, el método físico-matemático, permitía que todo se pudiera calcular y medir; esta técnica podía aplicarse a todos --



los campos del saber. Desde ese momento fue posible la marcha regular del trabajo científico en el dominio de la naturaleza en forma progresiva.

La nueva técnica surgió del método, de la idea gnoseológica del carácter fenoménico de las propiedades sensibles de los objetos y de la fundación de la mecánica y su aplicación a la astronomía y a la óptica. La teoría mecánica de la materia como producto peculiar de la ciencia moderna establece sobre la base de la teoría del conocimiento una conexión entre las ciencias particulares de la realidad. Todas las posibilidades de concepción del mundo están ahora bajo una condición nueva, la existencia de la ciencia natural. (V. Eugenio Imaz, El Pensamiento de Dilthey, México, 1946, pp. 137 a 140).

La razón misma como instrumento técnico tiene ahora un carácter mecánico. Es la técnica dinámica que el hombre utiliza para alcanzar la felicidad. Pero resulta así que también se ha abandonado el concepto tradicional de felicidad consistente en la renuncia a la acción sobre el mundo, y ahora el hombre busca su felicidad por medio de su actuar sobre el mundo. Para ello se sirve de la técnica, de la razón.

Bacon en la Nueva Atlántida describe una sociedad perfecta donde los hombres son felices porque han aplicado la técnica que les permite dominar al mundo y dominarse a sí mismos. La filosofía de la experiencia ha conducido al hombre a una filosofía de la felicidad, consistente en el progreso técnico y, ésta consiste a la-

vez que en pensamiento, en técnica y a la vez que en interpreta---  
ción, en aplicación. Las ideas que vienen del mundo físico se trans-  
forman en medios de acción. (V. Ramón Xirau. Introducción a la histo-  
ria de la filosofía, México 1964. Tercera Parte. Cap. III, pp. 252  
253 y 256).

En tanto el hombre tiene capacidad para operar sobre la na-  
turaleza tiene en sus manos la posibilidad de ser feliz en este --  
mundo. Ha encontrado el instrumento, la técnica para alcanzar esa-  
posibilidad. Este poderoso instrumento es la razón. Por medio de -  
ella el hombre es ahora el responsable de su propia conducta. El -  
hombre, al actuar técnicamente, ha ido adaptando la naturaleza pro-  
gresivamente a sus exigencias vitales; ha ido planificando su ac--  
tuar para alcanzar el mayor bienestar posible. El individuo impone  
sus pautas a la realidad. Este es el propósito tanto de Locke, co-  
mo de Hume, tanto de Descartes como de Rousseau. Propósito que de-  
sarrollan también en su tiempo los economistas encabezados por ---  
Adam Smith. (V. Leopoldo Zea, Introducción a la filosofía, México,  
1967, pp. 189 y 195.)

tiano. (V. Zea, Opus cit. Segunda Parte. Cap. II, sec. 51 y 52. -- Cap. III, sec. 54).

En Santo Tomás todo se halla vinculado al fundamento primero. Dios es causa, motor de la vida y de todo lo creado, y esta -- creación implica en la tesis tomista un orden unitario, una armonía que entra en los planes o propósitos de Dios hacia el género humano. Se trata de conciliar la fe con la razón, de equilibrar lo natural y lo sobrenatural, todo falla si se rompe este equilibrio. Porque la voluntad de este Dios absoluto consiste precisamente en este orden único y universal, que debe mantenerse para su gloria y para que el hombre se extasíe con esta gloria divina. Pero este orden lo encarna en la tierra la Iglesia entendida por el filósofo -- como la única autoridad eclesiástica.

De acuerdo con todos estos postulados, el espíritu escolástico se adentró en el análisis de la divinidad, pero la polémica -- llevó al rechazo de la conciliación filosófica que pretendía el to mismo. Así, desde la primera mitad del siglo XIII, al finalizar la Edad Media, declina la visión católica del mundo, y aparece un nuevo afán consistente en recuperar el verdadero espíritu del cristianismo, este afán lo representan en primer lugar Duns Escoto y Guillermo de Ockham, franciscanos de la escuela de Oxford, que consideraron a la razón una exclusiva del hombre. Hacer de Dios un ente racional e inteligible es para ellos tanto como reducir su esencia, -- su poder. Dios es sencillamente Dios. Es por esto que afirma "yo -- soy el que soy". Es tan sólo voluntad de ser Dios, y su voluntad --

sigue siendo absoluta. Dios existe porque quiere. Luego no se encuentra ligado a la razón sino ésta a El.

La razón queda en esta forma humillada, porque es un elemento humano que tiene límite. Este planteamiento obliga al hombre a utilizar su razón en forma experimental para conquistar la naturaleza por medio de la experiencia. (V. Zea. Opus cit. Segunda Parte Secs. 59, 60 y 61).

Roger Bacon, discípulo de Oxford también, sigue considerando el conocimiento de Dios como el conocimiento por excelencia. Pero ya existe para él un conocimiento típicamente científico al que no se llega por la autoridad de la fe sino por la experiencia. Con él se perfila la visión del hombre moderno.

B. Concepto de Dios en el Mundo Moderno. Por contraposición al mundo medieval el mundo moderno se refiere al hombre. La idea de Dios estará por tanto relacionada con la idea del hombre. La relación entre el hombre y Dios tendrá que realizarse directamente como pretende Lutero, no a través de la autoridad eclesiástica como pretendía Santo Tomás. Este cambio se ha operado porque el hombre ha experimentado una nueva vivencia, se proyecta entonces principalmente hacia preocupaciones de actualidad. Sobre este mundo que está al alcance de su razón.

Así se crea una nueva metafísica, la metafísica que se refiere a los problemas reales del hombre, del hombre concreto que se eleva al plano de la reflexión, del hombre que se preocupa por trascender. Para Descartes, el hombre es consciente de la razón como instrumento para captar al mundo existencial y al hombre den-

tro de este mundo. Dios es todavía un ser omnipotente, fuente y -- centro del pensamiento humano, pero la reflexión sobre la naturaleza divina se racionaliza y se intelectualiza fuera de los límites doctrinales de la metafísica tradicional. No se quiere vincular -- la idea de Dios a unos axiomas determinados y establecidos para -- siempre.

La idea de Dios del hombre moderno, es una idea práctica. -- de Dios. Dios no es ya un Dios absoluto, es un Dios demócrata, un Dios que permite la felicidad tanto en éste como en el otro mundo. Bossuet observa que los filósofos modernos no piensan ya en Dios -- como garantía de la salvación en otro mundo, sino como garantía de este mundo, como garantía misma del hombre que se preocupa por dominarlo. Descartes busca a Dios porque lo necesita, porque le es -- útil para salvar este mundo. (V. Zea. Opus cit. Tercera Parte. Cap. III. Sec. 69, p. 215 y sigs. Cap. IV, secs. 70, p.220.)

Esto implica una mecanización de la razón, que para Hobbes es un instrumento para lograr la felicidad humana, porque así el -- hombre adquiere capacidad para dominar la naturaleza, aún su pro-- pia naturaleza. El hombre moderno ha hallado el método, la mecánica sobre la que se asienta el mundo moderno: el punto de partida -- de todo conocimiento es la experiencia. Nada fuera de esta expe-- riencia es factible de conocimiento racional. Pero Dios se le esca-- pa al hombre por esta vía, esto lo comprende Pascal, volviendo a -- la idea agustiniana de Dios, de que la razón es incapaz de enten-- der a Dios. "El corazón y no la razón es quien siente a Dios. Eso--

es la fe". Dios sólo es sensible al sentimiento, al amor. Pero -- "nosotros le amamos a El porque El nos amó primero", dice el Evangelio de San Juan.

Al hombre moderno no le queda más que conformarse con la - moral laica y la ciencia, y dejar el problema de Dios a los teólogos, porque el hombre moderno, el laico culto, el burgués, exige que no se mezclen datos que provienen de la autoridad o de la fe - con datos que provienen de la experiencia o de los razonamientos matemáticos. Exige un deslinde entre las vías del conocimiento - sobrenatural y las del conocimiento natural. Resulta así que, el mundo moderno se encuentra a sí mismo por métodos científicos, pero no encuentra por estos métodos a Dios.

En rigor lo que ha pasado es que el hombre ha trastrocado - la idea tradicional de Dios. Dios sigue siendo Omnipotencia, su - poder es capaz de transformar la naturaleza por El mismo creada, - pero por eso mismo colabora con el hombre para que éste domine la naturaleza. El concepto moderno de Dios está penetrado por las -- vivencias humanas, es un Dios accesible al hombre. No es ya un -- Dios misterioso e incomprensible. Diderot decía: "Los hombres han desterrado la divinidad de entre ellos; la han relegado en un santuario; los muros de un templo limitan su vista, no existe más -- allá. ¡Insensatos! destruid estos cercos que estrechan vuestras - ideas; libertad a Dios; vedlo en todo lo que está, o decid que no es" (V. Cassirer, Filosofía de la Ilustración. Trad. de Eugenio -

Imaz Cap. IV. Sec. III, p. 167, México 1943.)

No se concibe a Dios fuera de la ley natural, sino al contrario sujeto a ésta, en un terreno en que existen deberes recíprocos entre Dios y el hombre, y, se espera de Dios no ya la salvación o un destino providencial y eterno, sino una colaboración en el mantenimiento social pragmático del mundo burgués.

El deísmo inglés con Locke trata de demostrar a Dios a la luz del conocimiento, pero este análisis de Dios lo materializa, precisamente por no querer que se le materialice. Dios está en todas las cosas, en todo lo creado, y fundamentalmente en el hombre. Pero, objeta el jansenista: "Cuando más accesible se muestra Dios a la inteligencia humana, tanto más parece humanizarse, tanto menos es Dios... Falta a este Dios la lejanía; es un Dios de este mundo, un Dios terreno, ya no un Dios del más allá... Pero precisamente en el Dios infinitamente incomprensible de un Pascal, ya no son capaces de crear los hombres" (Groethuysen, La formación de la conciencia burguesa, trad. y pról. de José Gaos, México 1943, p. 175).

La nueva idea de Dios lo coloca indefectiblemente bajo el signo de la utilidad laica. Es un Dios que responde a las necesidades específicas de una clase en ascenso, que entra en pacto con Dios para consolidar su dominio económico y político. Este es el concepto del laico puritano con el que surge de nuevo la idea de la predestinación, pero ahora en el sentido práctico. El hombre deja su postura pasiva y se hace activo para aceptar a Dios. Dios es

justo porque justifica la actividad y laboriosidad del hombre. Su libertad, incluso la de rebelarse contra Dios es aceptada - por el mismo Dios, porque éste ha concebido al hombre en esa - libertad de acción y de voluntad. Así el éxito, el progreso y aún la felicidad terrena son admitidos por este moderno Dios - democrata.



del poder civil, que en el siglo IX haría del Papa un príncipe - con patrimonio temporal. Fundamental para ello, sería la inter--vención primero de los reyes francos, Pipino el Breve y Carlomag no y después de los reyes germanos como Othon I, que al afianzar - el Sacro Imperio Romano Germánico, sacaron partido de la "teoría de las dos espadas", que daba la autoridad a un príncipe tempo--ral y a un príncipe espiritual, y que parecía restaurar la anti--gua idea de unidad romana, "sólo una dirección de conjunto podía asegurar el éxito". Sin embargo, en esta época, el obispo de Ro--ma no se había arrogado aún la pretensión de autoridad y deci--sión sobre la totalidad eclesiástica. (1) Pero la situación ex--cepcional de la cátedra de San Pedro, situada en el ganglio del--Imperio le conferiría paulatinamente un respeto singular que ló--gicamente lo habría de conducir a la monarquía absoluta.

El monarca pontificio fué elevándose sobre la aristocra--cia episcopal, en la época de Gregorio VII, en 1073, se le re--servó el nombre de Papa que se había dado primitivamente a todos los obispos, y en 1182 la elección de los papas es restringida a los cardenales. Así logra el papado un doble propósito, someter--a los obispos, antaño sus iguales, destinándolos a un papel se--cundario y doblegar a la sociedad y al poder seglar, Gregorio --

---

(1) Es evidente que en los primeros siglos, el obispo de Roma se hallaba en un plano de igualdad con los demás obispos de la cristiandad, tanto es así, que cuando en el año 250, éste pro--curó sobreponerse eclesiásticamente, fue reprendido por los--otros obispos.

VII fué el último pontífice cuya elección fué sometida a la sanción imperial. La lucha que ello provocó entre el sacerdocio y el imperio favoreció considerablemente la autoridad del Papa, -- quien empieza a vivir como un soberano del siglo. (Guignebert, - El Cristianismo medieval y moderno, Trad. de Nélida Ortila Reynal, México 1957, pp. 54 y sig.). Bonifacio VIII, fue de los papas medievales el de mayores pretensiones, consignadas en la bula Unam sanctam, donde la "teoría de las dos espadas" se utiliza para subordinar completamente la corona a la tiara. Surge entonces la teoría de que al Papa, patrón universal, corresponde la distribución de todos los beneficios, cuya consecuencia inmediata es la de disponer de las rentas eclesiásticas en toda la cristiandad; la bula Clericis laicos, completó esto, sustrayendo a la acción de los gobiernos las posesiones eclesiásticas (1300).

El escolasticismo con Santo Tomás habría de representar un enorme apoyo para la justificación del monarquismo papal en el arbitrio dogmático. Pero este dogmatismo, privado de la revelación de Jesús y extraño a la antigüedad cristiana, sustituye el dinamismo del sentimiento y de la fe espontánea de las conciencias místicas y simples por un clericalismo escolástico sustentado en la tesis de la infalibilidad de la Iglesia y del Papa, el análisis de la verdad evangélica se hermetiza y se automatiza el pensamiento.

El altar se trueca en privilegio del clero y el pueblo -- laico deja de participar en la liturgia como lo realizaba en la-

antigua Iglesia fraternalista; y el sacerdocio ministerial se --  
 troca en casta, en cuerpo privilegiado, que imprime a la Iglesia  
 medieval un sello de exasperado clericalismo que puntualiza la -  
 ingerencia de la sociedad eclesiástica en actividades humanas ex  
trañas a su competencia, y cuya evasión engendrará un laicismo -  
 antagónico que tratará de conjurar la visión dogmática del espi  
ritu escolástico-clerical. (V. Guignebert, Opus Cit. g.89 y tam-  
 bién Hugo Tauni, Apología del Protestantismo, Trad. de Balleste-  
 ros de Martos, Paris-Madrid, 1926. pp. 14 y 18).

Muy pronto los defensores de la libertad científica y li-  
 teraria reaccionarían contra un sistema que además de oprimir la  
 conciencia religiosa y civil de la Iglesia y de la sociedad, --  
 oprimía el pensamiento. Conocidas son las tentativas de Ockam, --  
 de Bacon, de Pierre d'Ally para sacudir el yugo de la escolásti-  
 ca y volver a una religión basada en la Escritura y la experien-  
 cia. Pero la idea de Iglesia como cuerpo jerárquico de autoridades  
 eclesiásticas y como única institución interpretadora de la ver-  
 dad religiosa, se convierte en piedra angular del catolicismo me  
dieval en el siglo XIII. (V. Troeltsch, El protestantismo y el -  
mundo moderno, p. 14) Según esta tesis los hombres son incapa-  
 ces de organizar su conciencia religiosa; esta afirmación encie-  
 rra un credo confesional indestructible que quiere justificarse-  
 por la necesidad de poner la doctrina cristiana al abrigo de los  
 atentados de los cristianos neófitos o simples, convertidos masi  
vamente por el clero y de las numerosas herejías surgidas en es-

ta época. Dicho catolicismo, basándose en un formulismo incoherente, mezcló las supersticiones romanas y germanas con los conceptos filosóficos griegos, dando lugar a un sincretismo elaborado por Santo Tomás con base en la dialéctica aristotélica, que convirtió a la religión cristiana en un cristianismo de etiqueta, más cercano a ritos y reliquias que a una religiosidad espiritual, derivó en un culto mágico que desplazó la revelación de un Dios único por medio de Jesucristo, en un politeísmo, milagrero, con el que el creyente se familiarizó a fin de encarnar mejor sus simples necesidades prácticas.

El culto a las imágenes y advocaciones de la Virgen y de los Santos, dice Madariaga, es un rasgo de afecto semejante al que el amante consagra a la amada. Por eso se pide a los santos, el milagro útil y práctico, la curación necesaria y la solución a los casos problemáticos de todo género. Se les ofrenda si dan satisfacción, se les amenaza y hasta castiga, privándoles del culto, o poniéndolos cara a la pared, si no la dan. Esta religiosidad torpe y mediocre, aceptada por las masas, no entraña una verdadera ética cristiana, sino más bien preocupaciones familiares rutinarias, más temporales y materiales que espirituales y religiosas. El cristianismo mostraba así, en esta época, un evidente alejamiento de su verdadero espíritu y eticidad original. (V. Guignebert, Opus Cit. pp. 23 y 34).

Los místicos realizaron antes que los científicos, un supremo esfuerzo para elevarlo, para volver al cristianismo autén-

tico; ahí está la obra de Tomás de Kempis Imitación de Cristo, en Holanda, ahí la labor ascética de San Francisco de Asís, en Italia; muchos siguieron su ejemplo intentándolo: "Todos buscaron la inspiración verdadera de su vida espiritual, no en razonamientos sino en sus propias experiencias religiosas .... afirmando la persistencia de un sentimiento religioso vivaz y móvil". (Guignebert, Opus cit. pp. 88, 97 y 100, (V. también Hugo Tauni. Opus cit. pp. - 31 a 36). Pero este misticismo por su propio dinamismo implicaba una contradicción con el automatismo clerical y Roma, que sólo dejó actuar a aquellos cuya propaganda favorecía su política absoluta y acalló a los demás.

No obstante, la indirecta protesta de los místicos contra el formalismo dominante en el culto y el llamamiento a los sentimientos del corazón que predicaban, demuestran cuán vasto, complejo y profundo fué el anhelo de renovación y cómo el acento de la mentalidad medieval religiosa iba ya debilitando sus tonalidades. La cultura autoritaria eclesiástica empieza a declinar.

B. Concepto de religión en la Epoca Moderna. El protestantismo ha sido considerado como base de la concepción moderna de religiosidad. En efecto, así es, pero esta idea hay que examinarla como lo ha hecho Troeltsch, en su obra El Protestantismo y el Mundo Moderno, a la luz del proceso histórico del mismo protestantismo, porque si bien, como afirma Laski "significó que el hombre podía examinar el título de la Iglesia a someterlo a obediencia",

ya no se la tenía como mediadora entre Dios y el hombre (Laski, - El Liberalismo Europeo, Trad. de Victoriano Miguélez, México - - 1961). En cambio, se mantuvo fiel a la Biblia considerada como - la palabra de salvación. La Escritura se convierte en autoridad - soberana. Lutero rechaza la tradición "que, cubría con su autori - dad las diversas instituciones eclesiásticas católicas, se atie - ne a la Biblia" y ésta "ocupa el lugar de la jerarquía". (Tro - eltsch, Opus cit. 41), pero su concepto de religiosidad es aún - escolástico y sólo se enfrenta al mundo renacentista porque en - él se daba preferencia a las obras y a la actividad humana, so - bre la fe, base de la justificación religiosa en el concepto pro - testante.

Es obvio, por otra parte, que el humanismo ponía tanto énfasis - como Lutero en un estado de espiritualidad inconciliable con el - pensamiento religioso medieval y por ello realiza una crítica -- tan fuerte a la catolicidad, presentándola tan contraria a la au - téntica tradición cristiana, que con sus opiniones habría de que - brantar decisivamente el sistema autoritario pontifical. Esta fue - labor especialmente de Erasmo en El Elogio de la locura. Partida - rios de la reforma evolutiva, estos humanistas, de los cuales po - dríamos citar a Lorenzo Valla, a Tomás Moro, a Ulrico de Utten, - y a muchos otros, mantenían su confianza en la Iglesia, en que - ésta haría la evolución saludable, pero esta reforma ab intra no - se realiza, porque supone que el papado destruya su propia labor - histórica. Y la revolución religiosa se torna inevitable.

El proceso se inicia dentro de los medios eclesiásticos. Hooker encuadra la fe con las necesidades humanas de una nueva realidad y, con base en el racionalismo muestra ya un criterio secularizado de religión. (Hooker, Eclesiástical Polity, Lib. - VIII, sec. VI, Works, T. III, p. 303).

Por su parte los laicos asumen un proceso ideológico personal respecto a la religión, y aunque "no llegan todavía generalmente a discutir la legitimidad de la organización eclesiástica... cada uno toma... la actitud que le indica su temperamento". (Guignebert, Opus cit. p. 168). Hay evidentemente una nueva modelación del pensamiento religioso que entra en contacto con la ética laica, la virtud burguesa se va bosquejando desde el Renacimiento. Y aparecen "dos grandes resultados de esa profunda agitación de los espíritus: primero, la experiencia recuperaba su dignidad y volvía a ocupar en la vida intelectual de los hombres el lugar perdido desde hacía tantos siglos en beneficio de la autoridad. ... En segundo lugar, la cultura intelectual se laicizaba; dejaba de ser, como en la Edad Media, privilegio de los clérigos; por consiguiente, tendía a rechazar la antigua afirmación escolástica de que todas las ciencias son servadoras de la teología y conducen a ella. A cada estudio particular se le atribuía a partir de entonces un valor propio y era hacia el progreso del conocimiento del mundo y del hombre, hacia la utilidad humana y no ya a explicitar la Verdad divina, hacia donde convergían todos los estudios". (Guignebert. Opus cit.

178 y sig. También Hugo Tauni, Opus cit. pp. 30 y sig.)

"Con esta confrontación se acelera la naturaleza de la -- cultura moderna. Significa, en general, la lucha contra la cultura eclesiástica y su sustitución por ideas culturales autónoma-- mente engendradas... La consecuencia inmediata de una autonomía-- semejante, es necesariamente, un individualismo creciente de las convicciones, opiniones, teorías y fines prácticos..." (Troeltsch, Opus cit. p. 16 y sigs.)

Las conquistas que alcanza la clase burguesa, su éxito -- económico, su dignidad como clase, le presentan el problema de -- la supervivencia en términos nuevos: Se enfrenta a la necesidad-- de edificar una ética capaz de superar la conciencia íntima que-- el hombre tiene de su caducidad; cuando el laico reflexiona en -- el límite infranqueable de la existencia terrestre, la vida toma para él una significación y un sentido más positivo, le preocupa la vida terrena, no la metafísica, y esto hace que cifre su espe-- ranza en una doctrina de realidades existenciales, es decir su idea de religión se ha humanizado. Ya no es la religiosidad del cre-- yente ingenuo, que confía ciegamente, es la religiosidad del hombre cultivado que procura convicciones bien fundadas y quiere -- dar por sí mismo su asentimiento consciente a las doctrinas de -- la Iglesia.

Por esto lleva a una antinomia: o se concibe la fe aleja-- da todo lo posible de la vida diaria o se la humaniza y se la hace participar de la realidad. En un sentido o en otro la fe abenu



... dona el lugar que tenía en la idea tradicional, porque en rigor, el laico ha colocado en primer lugar su propia realidad. El vínculo entre la fe y la vida se hace cada día más flojo. El hombre se desprende de Dios, se pone contra Dios y finalmente trata de colocarse en su lugar. La Iglesia como institución humana no está exenta de corrupción, los hombres que la integran están en libertad de decidir, en libertad de actuar como el laico, es decir, pueden desprenderse de Dios, pueden ponerse contra Dios y pueden tratar de colocarse en lugar de Dios, y esto inconscientemente o conscientemente. Esto es lo que sucede en el siglo XVI, no es extraño que ciertos papas sean tenidos como el Anticristo.

"El polo de la vida se desplaza del cielo a la tierra; la celeste Civitas Dei de San Agustín y de la Edad Media es identificada (y con ello negada) con la terrestre civitas hominis del laicismo, racionalista y materialista. La civilización ya no es católica... Nadie puede llamarse católico si no considera a la Iglesia de Roma como depositaria infalible del mensaje". (Michele Federico Sciacca, La Iglesia y la Civilización Moderna, Trad. de J. Farran y Mayoral y Luis Miracle, Barcelona, 1949, pp. 26 y 38).

Porque el hombre razona y reflexiona adquiere conciencia y ésta lo hace responsable, le concede un valor propio, le otorga autonomía. De aquí la difusión de un catolicismo fuera y contra el catolicismo confesional, pero no fuera y contra Cristo, -- porque, según lo aceptan los mismos teólogos católicos, "tiene de

recho a llamarse así, el que acepta la Revelación, esto es, que - Cristo es hijo de Dios". Así, un acentuado dinamismo fideista ca racterístico de los reformadores protestantes, se establece so- bre la base de la conciencia y aparece una antropología cristiana que de acuerdo con la voluntad de Dios se despoja de los arcaicis mos sociales y culturales, sin pretensión por ello de alejarse - de la más rigurosa ortodoxia, porque esta fe encierra un cristo centrismo de carácter bíblico, lo cual significa poner a Cristo- en el centro de la vida religiosa. Así entendido el cristianismo, cristiano es quien rehace en sí la experiencia de la vida de Je- sús. Esta es la tesis paulina "ya no vivo yo por que Cristo vive en mí", lo cual no implica sustituir a Cristo sino hacer del - - cristianismo una religión experimental, vital y fideista, que en traña a la vez una salvación que no pertenece a las obras sino a la fe, porque es gracia divina. (V. H. Tauni Opus cit. pp. 40. - 68 y sig.)

Evidentemente el mundo moderno adquiere una nueva sensibi lidad para ciertos valores como los de libertad, justicia, soli- daridad, progreso, evidencia experimental como criterio de certi- dumbre y método de pensar, y es claro que esta sensibilidad no - responde ya a la del pensamiento tradicional eclesiástico. Y es- to porque lo tradicional se apegó a un conservadurismo identifi cado con privilegios y a posiciones contingentes e intereses oca sionales. El problema pues consistió en demostrar que la iglesia no -

era toda conservadurismo, sino que "la misma idea de religiosidad entraña una revolución perenne" (Sciacca, Opus cit. pp. 50 a 56). La sociedad moderna vive este drama, por eso la Reforma se presenta como una corriente de retorno al cristianismo evangélico, por eso "busca una adaptación de la fe cristiana a sus necesidades religiosas y aspira a una religión que se confunda con la vida interior una religión que se justifique por sus experiencias personales..." - (Guignebert, Opus cit. 199).

El catolicismo al rechazar y perseguir el protestantismo, puso necesariamente término a todas sus posibilidades de evolución, coartando todo esfuerzo para adaptar las formas de religión a las necesidades de autonomía de toda vida religiosa. El espíritu de Libre examen habría de derivar en el espíritu de observación y de experiencia desplegado completamente durante los siglos XVII y XVIII, por un Giordano Bruno o un Francisco Bacon al intentar también la búsqueda personal de la verdad en el estudio de la naturaleza. La oposición de carácter racionalista a la dogmática católica plantea entonces dos corrientes, una deísta, representada por Locke y una sentimental representada por Rousseau, ambas suponen que establecen a la vez la libertad filosófica y la piedad religiosa, en otro intento por hallar valores religiosos más afines con la sensibilidad moderna y cada vez más alejados del legalismo dogmático medieval. (Guignebert, Opus cit.)

Frente a esto, el catolicismo habría de reaccionar a principios del siglo XIX en colaboración con la reacción absolutista

de las monarquías seculares europeas, en apoyo del status quo --- del Antiguo Régimen, que se veía amenazado por el espíritu laico de una burguesía culta que atacaba la superstición como contraria a la religiosidad auténtica y que intentaba nuevamente la evolución espiritual y la emancipación de las conciencias. Como consecuencia de la actuación de esta burguesía laica los jesuitas fueron expulsados de Portugal, de Francia, de España y sus colonias y en dichos países se había también manifestado la hostilidad a la ingerencia del clero en la política. Al par que se había establecido la soberanía del Estado en lo temporal, se habían restringido las adquisiciones de bienes inmuebles por eclesiásticos, elaborándose en fin, leyes desamortizadoras para poner en circulación bienes de manos muertas, como se había llamado a los administrados por eclesiásticos.

Consecuentemente había resurgido el deseo de la modernización del cristianismo. Kant, Comte o Stuart Mill reconsideraron la vida espiritual situándola de nuevo en el plano de la experiencia, reivindicaron así la conciencia moderna, prestando al individuo posibilidades de reflexión y de elección; elaborando una ética de libre decisión que permite la aceptación o el rechazo de tal o cual línea de conducta, pudiendo así el individuo gozar de libertad de conciencia para decidirse por Dios y para lanzarse a la acción por Cristo sin presiones extrañas. La consecuencia sería un movimiento liberal laicista que apela a la ciencia-histórica a fin de sustentar la conciencia y el sentimiento reli

gioso de acuerdo con el espíritu moderno. (V. Troeltsch, Opus cit. p. 18)

Muchos laicos cultos han procurado "la doble salvación de su fe y su razón en la intrépida seguridad de que ambas son libres e independientes, porque se hallan en dos planos diferentes, paralelos sin duda, pero perfectamente distintos"(Guignebert, -- Opus cit., p. 281) Claro que esta postura descansa en el supuesto de que ambos planos convergen en Dios. Este criterio moderno ve la existencia cristiana en el mundo, una existencia cristiana que no priva al hombre de su ser histórico, ni a la actividad religiosa de su acción práctica vital. "El cristiano es así el ser que tiene ante sí la suma de todas las posibilidades" (Gutierrez Marín, Fe y Acción, Madrid, 1965, p. 134). La voluntad del hombre entra así en relación armónica con la voluntad de Dios. Esta es la noción religiosa experimental, no dogmática pero vital del cristianismo moderno.

El catolicismo ha visto en este cristianismo una religión natural, un difuso deísmo sin Iglesia, según el mito racionalista, un humanismo de la autosuficiencia humana y en esencia un -- laicismo que rechaza todo lo que era vital al cristianismo tradicional y, por consiguiente un cristianismo sin revelación, sin sobrenaturaleza, que no distingue lo accidental de lo sustancial. (V. Sciacca, Opus cit. pp. 24 a 28 y 48) En efecto existe este -- peligro, pero el argumento de los laicos, que hay que tomar en -- cuenta también, es que la civilización moderna no ha rechazado --

sino depurado el cristianismo librándolo de todo lo mitológico y lo supersticioso, y lo ha acercado a la nueva sensibilidad y a los nuevos valores de la cultura moderna.

#### IV

#### LA IDEA DE LA SOCIEDAD EN EL MUNDO MODERNO

"Cuanto más se consolida la conciencia burguesa, afirma Groe-  
thuysen, tanto más claramente sale a la luz la importancia del pun-  
to de vista social y político en la discusión de las cuestiones re-  
ligiosas" (Opus cit. p. 164). El ser social burgués surge de la po-  
lémica entre el laico y el clérigo, ya no como una creación divina,  
según pretendía el mundo medieval, sino como una realidad física y  
natural. Este ser social se tuvo que ir configurando poco a poco --  
como un ente con virtudes propias y distinto al conglomerado so-  
cial reconocido tradicionalmente; sus circunstancias eran también--  
distintas, muy alejadas de las que habían dado lugar a los privile-  
giados y los desposeídos de la estructura social planteada por la--  
mentalidad escolástica. Y es que esta nueva clase obedece a una --  
mentalidad nueva, moderna que tenía inevitablemente que llevarla a-  
rechazar la idea de que en la sociedad estaban ya repartidos los pa-  
peles en posiciones fijas e inmutables. El hermetismo medieval que  
enclaustraba el individuo en corporaciones o gremios que lo aisla--  
ban, se rompe de pronto circunstanciado por un nuevo tipo de vida,  
por nuevas normas de sociedad no consagradas por la Iglesia, enton-  
ces se quebranta el status quo de una sociedad petrificada, y la --  
nueva clase inicia su ascenso.

El burgués no pertenece por de pronto a las clases dominan--  
tes, no goza de los privilegios tradicionales de la nobleza, pero -

procura ascender para ponerse a su nivel. Por ello no le fué fácil aristocratizarse, fue un proceso lento, en algunas ocasiones fue necesario el lapso de varias generaciones. Sombart describe muy bien en su obra Lujo y Capitalismo, cómo de las capas más bajas va surgiendo la aristocracia a fuerza de trabajo y sacrificio. Obviamente, la riqueza lograda por el esfuerzo personal es lo decisivo en esta ascensión. Así, la distinción social según el criterio burgués está determinada por la actividad y la riqueza: la idea del trabajo y la idea de la riqueza se combinan. El trabajo como base de la doctrina del éxito fundamental en la vida burguesa representa la justificación de la riqueza, de la prosperidad, que se convierte en el más alto ideal social, la meta de la vida burguesa. Esta idea se contrapone a la doctrina y visión del mundo católica porque se trata de lograr una meta terrena y material y se logra el éxito por ese esfuerzo humano que desliga a la sociedad de Dios. Es por esto que "Su falta de fé es una parte integrante de su conciencia de clase, porque, ya no es el individuo quien se ha vuelto "incrédulo", sino una clase entera ... La conciencia de clase justifica al incrédulo" (Groethuyeen, Opus cit. pp 52 y 58).

La nueva clase aunque no fue una clase homogénea, llegó a tener una ideología más o menos coherente. La religiosidad puritana dio origen en Inglaterra al espíritu laico y al liberalismo, que por antonomasia fue la ideología del capitalismo. Pero antes que una doctrina concreta fue la expresión de la conciencia religiosa y social del puritano.



La Revolución industrial, producto genuino de esta clase, - apenas en etapa de formación, desarrolló favorablemente las premisas económicas que el laico burgués empezaba ya a postular. Con los inventos técnicos el burgués inventó el optimismo, creó un ambiente y un clima mental de éxito. Así, el evangelio de esta nueva clase será como afirma Laski "la eficiencia y la utilidad". -- Bentham y Stuart Mill elaboran sobre estos principios toda una filosofía moral: el éxito no sólo beneficia al individuo sino también a la colectividad. Así, llevada a jugar un papel preponderante en la nueva estructura social y política, la burguesía se ostenta y desde luego se piensa como la representante del pueblo, de su voluntad soberana y proclama que debe sustituir a los reyes sobre el trono, se presenta pues como defensora de los ideales de libertad y democracia. El proceso de las nacionalidades modernas se efectúa precisamente con la participación activa de laicos burgueses ilustres, en este proceso iniciado con la desintegración de la idea de unidad eclesiástica medieval resultante de la participación de la Reforma protestante. La Iglesia insistió en su dominio sobre los Estados nacionales, pero en la lucha entre clérigos y laicos por el poder y dominio del mundo moderno, triunfan los segundos y las pretensiones eclesiásticas son desbancadas por la burguesía racionalista que acentúa detrás de la moralidad puritana su carácter típicamente secular, manifestado en el confort práctico en que se desenvuelve la vida del laico ilustrado. Se había producido el trastrueque de los valores, la razón es

taba ahora en el primer plano, la fe se ponía ahora en el segundo. Esto era difícil de aceptar en teoría, aún por el propio burgués, pero en la práctica, esa era la realidad. El laico se encontraba en una sociedad en contraposición con sus propias teorías, porque el mundo que le toca vivir es un mundo en marcha cada vez más definida hacia la secularización. Podría decirse que hasta la religión se seculariza; junto a las virtudes cristianas que por mucho tiempo pretenderá conservar, esta sociedad laica comienza a ensajar las virtudes características de la clase burguesa, que hace del éxito el fin supremo de la vida. Su visión del mundo ya ha dejado de ser idealista y abstracta y se ha hecho eminentemente empírica.

Muchos clérigos cristianos tanto católicos como protestantes y aún muchos creyentes laicos juntaron filas contra el crecimiento de la filosofía liberal a causa de sus implicaciones anticristianas en el terreno social y económico. El proceso del espíritu laico no fué pues, violento ni rápido, precisamente porque "... no tenían el número ni la organización necesarios, además de que les fué desfavorable todo el clima mental de aquella generación." (Laski, Opus cit. p. 91). El adversario era el espíritu -- tradicional apoyado en una concepción del mundo medievalista y escolástica que impregnó aún por mucho tiempo, la apreciación que el laico tenía sobre las obligaciones del individuo, sobre la riqueza y la moral. En esta apreciación escaseó el espíritu progresista, porque era difícil contemplar con ojos complacientes las -

nuevas concepciones secularistas, escépticas y utilitarias que -- vulneraban profundamente todo el ordenamiento tradicional de la -- sociedad.

Sin embargo, aunque como afirma Troeltsch. "No es posible hablar sin más de una creación de la cultura moderna por el pro-- testantismo", es un hecho que sí quebranta la fuerza de la cultura eclesiástica a causa de "la ruptura del dominio único de la -- iglesia católica" y de que "... la nueva modelación del pensamiento religioso...significa la creación de una religiosidad afín al mundo en marcha". (Troeltsch, Opus cit., p.p. 52 y 53). Así pues, -- no puede dejar de haber durante mucho tiempo un trasfondo espiritual pero con una nueva valoración social. Porque el protestantismo al fomentar el espíritu del libre examen bíblico valoró estrictamente el cuadro habitual de la tradición eclesiástica, fomentó, el espíritu de examen individual que adoptó el humanismo y permitió la reflexión consciente que intelectualizó y secularizó la -- nueva visión del mundo y de la vida que el mundo moderno adquirió en los nuevos Estados nacionales que habían sucedido a la organización unitaria de la Iglesia y el Imperio.

A) El hombre y la libertad en la nueva Sociedad Moderna.

Cuando el laico tomó conciencia de su autonomía frente al elemento tradicional y logró zafarse de los cánones establecidos, surgió el laico como un "hombre nuevo", y necesariamente tuvo que crear una axiología propia que le diera razón de ser y justificación, al --- ideal de humanidad que tenía como hombre ilustrado, emancipado, sa

piente. Este "hombre nuevo" tuvo que habérselas pues, no sólo con la mentalidad de la vieja sociedad, sino con su organización, y - tuvo que formar sus propios valores y principios. Se perfila una-nueva idea del hombre, Erasmo representa un humanismo que al colo-car al hombre en el primer plano ha convertido su mundo en homo--centrista frente al mundo teocentrista medieval. El libre albedrío es el que hace del hombre este ser importantísimo que ocupa un lu-gar central en las circunstancias históricas. "El hombre quiere ser más de lo que le toca por decisión de la Divina Providencia... y es en este sentido un agitador, un revolucionario. En lugar de - oír a Dios, se arroga la facultad de buscar por sí mismo su desti-no. Cuando el hombre se arroga la facultad por su propio arbitrio de buscar su puesto en la sociedad o de abandonar el lugar que se le señaló, para aspirar a otro más ventajoso y noble se rebela -- contra Dios". (Groethuysen, Opus cit. pp 416 sig.)

El laico hace precisamente esto, alcanzar nuevas oportuni-dades que definen los cauces del esfuerzo individual. Su valora-ción del mundo y de la vida está en razón de los éxitos alcanza--dos por el mismo: la técnica proporciona al hombre los medios de-adueñarse del mundo en que vive, y así toda su actuación no lo -- lleva más que a proclamar el derecho del hombre moderno a que se-le reconozca su eficiencia y su actividad. "El hombre, es, sobre-todo, afirma Laski, un ser movido por el deseo de realizar sus ca-pacidades" (Laski, Opus cit. p. 69)

Es patente la contraposición entre la manera de concebir -

del mundo laico y la del clérigo. El esfuerzo personal, que presume el primero como una virtud, y que es base de la ética laicista, es para el segundo precisamente lo inmoral, lo que le repugna, los méritos no pueden estar en el hombre porque para la mentalidad religiosa la meta es la vida infrahumana del más allá. Por esto el laico replica que él sólo quiere que se le reconozcan tales méritos en su realidad terrena. Todo acto suyo lo remite a una valoración de realidad, y " Las reglas de ésta son las de la razón, lo que significa economía, esfuerzo, prudencia..." ( Laski, Opus cit. p. 131). Al mismo tiempo esas virtudes lo sustraen del poder misterioso de lo desconocido y se precave contra lo irracional de la vida. Porque el hombre busca ante todo afirmarse en sí mismo, " Y espera de Dios que le reconozca y aprecie como hombre ... El hombre se ha rehabilitado ante Dios ". pero también es necesario " no ver en el hombre - ante todo el pensador reflexivo, sino el individuo activo en la vida social y económica ". (Groethuysen, Opus cit. p. 235). En definitiva no importa lo que el hombre sea, sino lo que haga. Ahora bien, si el hombre " ha de ser un "ejecutor" y no un "charlatán", debe tener la libertad como condición para poder hacer" . ( Laski Opus cit.) La libertad resulta así para el laico un bien inalienable, porque la libertad es una necesidad para el disfrute de todos sus derechos y necesidades. de este modo, el liberalismo implica la prosperidad, el éxito, el bienestar, el confort y el poder, porque en estos conceptos se encuentran también las formas ideológicas de que parte la concepción autónoma de la vida social y económica, que anhela primero, consolida después y defiende por último el hombre -

triumfante activo y optimista del pensamiento laico. El ansia de riqueza, lujo y confort, llevó, según analiza Sombart en su citada obra Lujo y capitalismo a que el burgués se esforzara en ponerse en un plano de igualdad con la antigua aristocracia, hasta que la riqueza capitalista sustituyó a la riqueza terrateniente; por ello el liberalismo representó una ayuda psicológica poderosa a la fuerza racionalizadora del capitalismo; vigorizó el optimismo, y con ello la convicción de que cuando los hombres son libres pueden confiar perpetuamente en mejorar su condición (con este -- presupuesto) la burguesía buscó la libertad no como fin universal, sino como medio de disfrutar la riqueza que se abría ante ella". (Laski Opus cit. p. 125).

B) La idea del bienestar en el hombre moderno. En la mentalidad del hombre medieval la idea del bienestar estaba referida a la bondad divina y la felicidad eterna, porque el bien supremo es Dios mismo, la suprema felicidad consiste precisamente en estar en presencia de Dios eternamente este es el fin sublime de la vida del hombre. Pero, en tanto que esta felicidad se alcanza plenamente, no importa que el hombre carezca del bienestar terreno, es más, se requiere precisamente una vida de renuncia a todo placer y bienestar mundano, porque en definitiva el bienestar que el hombre cristiano medieval perseguía estaba en el más allá, en la vida eterna que debía de obtener en la contemplación de Dios al abandonar esta vida terrenal. El clérigo ve en este mundo tan sólo un lugar de prueba, sobre el cual debe imponerse y al cual debe resistirse. Esta es, así lo ve Kempis, la verdadera sabiduría, es

la sabiduría que salva y proporciona la felicidad eterna (Leopoldo Zea, Opus cit. Segunda parte. Cap. II. Sec. 52). De este modo la felicidad sólo es alcanzable con Dios y por medio de la fe — conforme a la mentalidad cristiana medieval.

En contraposición a esta idea característica de un concepto de vida pasivo, la idea de la felicidad de la época moderna está relacionada con una vida activa y confortable. por ello la laboriosidad, el ahorro, la honorabilidad del hombre práctico son sus medios, sus instrumentos para alcanzar el mayor nivel de bienestar, se precisa pues de una técnica para lograr dicho bienestar y éste — se entiende como el logro del confort, de la comodidad de los goces de este mundo, como la adquisición de un nivel de vida que — sobrepasa las necesidades de la estricta supervivencia. Esto lo — tiene que lograr el hombre moderno mediante un método de dominio — sobre la naturaleza y éste se lo proporciona la técnica.

En la mente del hombre moderno se plantean varias cuestiones con respecto al bienestar. En primer lugar, ¿ es la felicidad un bien alcanzable? Voltaire escribe que " El bienestar se encuentra raras veces " debe considerarse como una soberana quimera" y hace — referencia a la caja de Pandora en que se encuentran todos los — males y en cuyo fondo sólo se conserva la esperanza. (Diccionario Filosófico St., Barcelona, 1931 pp. 315 a 137). Otra pregunta que se hace el laico cultivado es: ¿ Por qué las leyes eternas no se — establecieron para proporcionar el bienestar a todos los individuos? De ahí que postule las leyes naturales como leyes igualita-

rias que faciliten la realización del bienestar de la mayoría. Con-  
 cuerda esto con la idea de que al dominar la naturaleza se haga--  
 posible un alto grado de bienestar humano.

El confort de la vida burguesa se relaciona íntimamente -  
 con el desarrollo de las grandes ciudades de Europa y su espíritu  
 nacionalista moderno que toma en cuenta sobre todo la prosperidad  
 material. Sombart considera atinadamente que: " Para el desarro--  
 llo de la moderna sociedad tiene extraordinaria importancia el he-  
 cho de que los ricos encumbrados, que no poseen más que su dinero  
 y que no conocen otro medio de distinguirse que el de aplicar su-  
 fortuna a ostentación de lujo y goce, contagian su modo de pensar  
 materialista a las antiguas y nobles familias, que se lanzan al -  
 torbellino de la vida placentera" y por este medio "los antiguos\_  
 modos de sentir y pensar se vienen abajo rápidamente en todos los  
 países.." (Werner Sombart, Lujo y capitalismo, Trad. de Luis Isá--  
 bal Madrid. 1928. p. 132 y sigs.) Ahora bien, no es solamente el  
 burgués encumbrado que no conoce otra forma de distinguirse el --  
 que procura el bienestar material y el confort, sino también lo -  
 procura el burgués culto "las casas deben ser confortables, agra-  
 dables, y no ya severas y solemnes, como las de los antepasados",  
 afirma Sarrailh, en su España Ilustrada (Opus Cit. p. 113). Es -  
 evidente que las casas severas de los antepasados implicaban su -  
 modo de sentir y pensar respecto al mundo como un lugar de prue--  
 ba y a la renunciación al bienestar terreno se sujetaba la seve--



ridad de modos de vida.

En cambio el confort está de acuerdo con la mentalidad moderna e implica un refinamiento que no precisamente se relaciona con el lujo, sino muchas veces con la sencillez, la casa debe reflejar lo que el individuo es. Este espíritu de bienestar es el que anima a Jovellanos a transformar su vivienda natal. Y Hume expresaba " Si tuviese cada uno su casita y un poquito de hacienda propia, que estado tan feliz sería el de los hombres" (Sarrailh, opus cit. pp. 563 y sig. Cf. los Discursos Políticos de Hume. T. X.) Como vemos no se trata aquí de procurarse un lujo desmedido, sino una razonable y equitativa comodidad. En esto consiste la tesis de Bentham y Stuart Mill de lograr "el mayor bien para el mayor número". Se trata pues de una concepción del mundo y de la vida con una axiología contrapuesta a la tradicional y enfocada hacia las vicisitudes concretas y reales que se plantea toda la sociedad moderna .

C) La idea de poder en la mentalidad moderna. El poder es concebido por la mente medieval de acuerdo con su concepción del mundo y de la vida en relación estricta con la omnipotencia de Dios. El hombre poderoso lo es porque Dios le comunica de su fuerza. Los pontífices se postulan de esta suerte con facultades divinas absolutas, en tanto que los reyes y emperadores adoptan también la idea de que sus poderes les son conferidos por Dios mismo. La teoría del Derecho Divino formulada por Bossuet, el teórico del absolutismo, considera el poder y la soberanía real como un rayo ..

de la omnipotencia divina "La grandeza de la dignidad real manifiesta la majestad infinita de Dios" (Boussuet, Sermones, Valencia. 1775. T. III, p. 7 y sigs. y pag. 298). Siendo Dios un monarca absoluto, sus súbditos no tienen derecho a pedirle cuentas, -- Dios no querrá compartir su poder con nadie, porque ¿qué sería de un Dios que no fuese todo poderoso? De ahí el rechazo dentro del espíritu medieval a toda esfera autónoma de la voluntad, cualquier pretensión de cambio social significaba un intento de rebeldía -- contra el mismo Dios.

El Hombre moderno, el laico, al humanizar a Dios y hacerlo complaciente, al quitarle a Dios su trueno, dio el primer paso -- contra la idea de poder que se tenía en la Edad Media.

La clase burguesa en su ascenso se enfrentó a una idea de poder que la obstaculizaba y ello la llevó a enfrentarse a las autoridades dominantes y al poder ejercido por éstas, su idea de autonomía está en relación con este enfrentamiento.

La idea de un poder cristiano unitario de carácter imperial encarnado por la iglesia medieval ha perdido toda su fuerza y ha sido sustituida por la idea del poder ejercido por los Estados soberanos, iguales en derechos, concepción que engendra el equilibrio del poder de dichos Estados en el terreno internacional. Nuevas valoraciones en el ámbito nacional dan un sentido distinto al poder económico, y se corrompe la concepción del poder unitario-imperial. El imperio material de la burguesía capitalista sobre la naturaleza se define en los cauces del esfuerzo individual, el hom

bre típico hace descansar su poder en la autoridad de la razón. - Sin embargo, la idea de Dios no se ha desvanecido en esta nueva - idea de poder, simplemente, en lugar de respaldar al poder monárquico, respalda ahora al pueblo, o mas bien dicho al poder bur---gués. Con este respaldo y a título de derivar su poder de la soberanía popular y con una filosofía liberal, el poder burgués monopoliza y controla el Estado y la sociedad civil y pasa a consolidar su poder. "La base del poder se transfiere del derecho a la - utilidad", de modo que el laico queda penetrado y hasta puede decirse intoxicado por la sensación de un imperio ilimitado de la - razón que hace del hombre individual el amo del universo, no por revelación, sino por indagación propia. (Laski, Opus cit. p. 117).

Al mismo tiempo, la ciencia y la técnica se convierten en una nueva fuerza práctica y efectiva, en un método para la lucha por la existencia accesible a todo el mundo. Pero el laico capitalista burgués, piensa en el problema competitivo de la lucha por la existencia, en la que sólo triunfan los más fuertes o los mejor preparados para superar las condiciones impuestas por el medio. El esfuerzo personal e individual es esencial en esta idea. El capitalista tiene éxito y tiene poder a causa de su actividad, de su laboriosidad. El que no tiene éxito es el que no ha puesto nada de su parte, el que no se ha esforzado no merece, a causa de su postura negativa ante la vida, alcanzar el éxito ni el poder, porque se está negando a sí mismo posibilidades de triunfo. Quien domina la técnica por su propia ciencia, domina la naturaleza y -

la sociedad.

Con esta mentalidad, los nuevos procedimientos del poder - tienen que ser cada vez más procedimientos laicos, burgueses; los procedimientos clericales-imperialistas se han quebrantado, los - laicos con una nueva visión de la política y los negocios son los funcionarios aptos que sustituyen a los clérigos, la capacidad ha cambiado de esfera y de hombres. El siglo XVII había establecido, con la idea de que cada autoridad debe limitar su actividad a su propia esfera, las bases de la doctrina liberal utilizada por este nuevo hombre que al abordar la realidad lo hace ya con nuevas concepciones y postulados completamente independientes del ideal religioso, de su ética extra terrena. El siglo XVIII, y todavía - más el XIX, significan el triunfo de la virtud y del poder bur- - gués, arraigado firmemente en la concepción laica-liberal sujeta - a metas medibles y tangibles, propias del mundo natural accesible por el método de la técnica. Pero si el laico del siglo XVIII hi - zo hincapié en la razón, el laico del siglo XIX puso el énfasis - en los sentimientos, en la reforma social, en la educación libre. De ahí que la Teoría de los Sentimientos de Adam Smith dio también lugar a poner la fe romántica en el individuo y en la libertad; - ideales que pregonaron los pensadores, filósofos, poetas y pedago - gos de todo el mundo moderno.

**PRIMERA PARTE**

## JUAN MONTALVO

### I. LA CIRCUNSTANCIA HISTORICA DE JUAN MONTALVO

Para comprender a Montalvo, será preciso conocer su núcleo familiar, la clase a la que pertenece, dentro de la cual se dan - sus vivencias, lo que nos señalará el horizonte de sus posibilidades reales; son sus circunstancias familiares, sociales y económicas las que van a manifestar la actitud de Montalvo ante su mundo histórico, actitud que a su vez, podemos considerar como su respuesta a esa circunstancia de que parte.

Nace Don Juan Montalvo en Ambato, el 13 de abril de 1832, y muere en su destierro en París el 27 de enero de 1889. El lugar - donde nace es un florido valle de los Andes, al pie del Tungurahua.

A. El ambiente familiar y social de Montalvo es un ambiente - culto, ilustrado. Su padre es hombre de acción y de ideas, se destacó en las luchas libertarias de la independencia y luchó por la implantación del sistema republicano parlamentario. Sus hermanos - y él mismo seguirán esta línea de conducta y pensamiento. El hermano mayor, Francisco Montalvo, tras una brillante carrera universitaria, es un distinguido doctor en jurisprudencia y catedrático en humanidades; ocupa asimismo puesto destacado en la política -- del Ecuador. Defensor entusiasta de las normas y principios democráticos, tiene que padecer la expatriación, cuando acomete contra la constitución florealana de 1843, reputada como "Carta de Esclavitud". "Esto del destierro, describirá más tarde Juan Montal-

vo, por asunto de patria y libertad, nos viene a nosotros de familia" (El Regenerador, No. 12, p. 573)

Estos golpes de la vida, van educando a Juan Montalvo, en las ideas patrióticas y liberales que profesan su padre y su hermano, y, desde entonces se temple su espíritu para la lucha que debía sostener toda su vida contra el despotismo y la barbarie. - Esta enseñanza vivencial, resulta mucho más provechosa para él -- que lo poco que en ese tiempo pudiera enseñarle el rudo maestro de Ambato, que, como dice uno de sus biógrafos, "más entendía de manejar la fusta y la palmeta para escarmiento de niños revoltosos, que de complicados sistemas educativos no puestos a la sazón en boga".

Montalvo es adolescente de 13 años, cuando su hermano vuelto del destierro en 1845, y destinado de nueva cuenta a un cargo político, ahora en la administración de Roca, lo lleva a la capital. En la capital Montalvo emprende estudios en el Colegio de San Fernando y en el Seminario de San Luis, allí, empieza su formación intelectual. En mayo de 1851, Montalvo se gradúa de maestro en Filosofía, en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, en Quito, en donde al año siguiente ocupa la cátedra.

La muerte de su hermano y de su padre por este tiempo, causa en nuestro hombre gran trastorno, tal era la influencia de ellos en su vida, que regresa a Ambato; donde en el apartamiento de su soledad se abisma en las obras de los clásicos antiguos, de los renacentistas y enciclopedistas, de los autores castellanos del Siglo -

de Oro, de Shakespeare, Victor Hugo y Byron, que serán más tarde fuente de inspiración para sus obras; y, a la vez, reflexiona ante la sabiduría de la naturaleza y la modestia de los campesinos de su tierra. En este ambiente su vida transcurre entre el estudio y la meditación y la actividad de la vida aldeana.

Montalvo se juzgará a sí mismo como un "hombre en el cual la práctica corresponde exactamente a la teoría" y hará notar "la austeridad de su vida, sus costumbres en plena correspondencia -- con sus ideas y sus principios publicados." (El Regenerador No.-12, p. 594).

A Montalvo le toca vivir también en un ambiente que se caracteriza por su regionalismo, en el que grupos sociales rivales se enfrentan merced a los intereses contrarios que los solicitan.

Por un lado, se presenta una élite costeña, característica de Guayaquil, clase media plantadora y comercial, abierta al mundo, a su influencia, a la ilustración universal. Por otro, una -- élite de la sierra, con su centro en Quito, clase criolla, pseudo-aristocrática, compuesta de gamonales terratenientes que dominan sobre una masa indígena despreciada y sometida por el peso de la deuda, de la esclavitud o de la servidumbre y considerada por el criollo como un obstáculo para el progreso del Ecuador. Cuando en realidad es este criollo, seudo-ilustrado, el que mantiene un --- status quo apenas tocado por los cambios y alternancia de los gobiernos. En este regionalismo empero, falta el equilibrio social-y económico que solicita Montalvo y que favorecería una solución



de unidad ecuatoriana.

Sin embargo, la costa tiene una actitud más abierta e innovadora, se esfuerza por la modernización en consonancia con su economía; en tanto que la sierra, mantiene el orden heredado de la Colonia. (Tulio Halperin Donghi, Historia contemporánea de América latina, Madrid. 1969. Cap. 3, p. 188 y sig.)

Montalvo, nacido en una población de tránsito comercial y cultural entre Quito y Guayaquil, tiene que elegir, tiene que tomar posición entre la influencia del núcleo más liberal de la costa. La elección entraña en sí un acto de libertad, que realiza -- Montalvo consciente de que este acto lo emancipa de un regionalismo negativo y estacionario, prescindiendo del arrastre psicológico que presupone el disfrute de un buen empleo o de un buen cargo público, Montalvo se decide por las posibilidades de futuro, de ilustración, de apertura a la sensibilidad del mundo moderno. Sus viajes por Europa, sus destierros voluntarios e involuntarios, lo penetrarán cada vez más de esta ilustración universal, de esa cultura que en esencia procede en última instancia de su clima familiar.

No será por tanto El Cosmopolita, hombre de partido, de bando o de facción, sometido a la parcialidad de un grupo; sino hombre de ideas, influido por el pensamiento de los grandes hombres, por su acción, por su toma de conciencia ante la vida: en la realidad histórica que le toca vivir y ante la necesidad de asumir una posición conforme a sus ideas. Ante la confrontación de los valo--

res que someten al hombre a una problemática existencial, frente a las estructuras socio-económicas y políticas de su medio, de su patria, Montalvo asumirá su papel de laico emancipador de conciencias, preocupado por la educación y la ilustración del espíritu.

No estará Montalvo de acuerdo con la dictadura y la tiranía y sí con la libertad; no estará de acuerdo con el fanatismo y la ignorancia y sí con la cultura; no estará de acuerdo con la imposición de ideologías por coacción, ni con el reparto desigual de la riqueza y sí con la libertad de conciencia y el reparto equitativo de las tierras.

Pero aún, sin ser hombre de facción, es evidente que Montalvo, sí es el hombre perteneciente a una élite social-criolla. El carácter elitista de Montalvo, se expresa en su propio progresismo, que es el credo de la oligarquía liberal laicista a la que el pertenece.

Se expresa asimismo este elitismo, en su actitud frente al problema indígena. El ambiente étnico-cultural del criollo, necesaria aunque tal vez inconcientemente, origina una postura de desprecio hacia el indio. En realidad, el criollo latinoamericano de --- ciertas áreas culturales como la del Ecuador, como la de México, - es más que criollo un mestizo en el que predomina la sangre euro-pea. Ello lo conduce a considerar a sus progenitores indígenas y - españoles, como símbolos de ignorancia y de fanatismo, por eso reniega de ellos. Así, vemos que en el concepto que de pueblo ecuatoriano se forma Montalvo, no se incluye ni a unos ni a otros, el --

pueblo al que él se dirige es en realidad la oligarquía criolla-  
o euromestiza a la que él pertenece, con la que él se siente vin-  
culado en vivencias y aspiraciones. (V. Montalvo, Mercurial...P-  
169).

El español de la Colonia, supuestamente debido a su ori-  
gen étnico puro, no desprecia, a los indígenas se mezcla con -  
ellos aunque los trate duramente, aunque los explota. El que de-  
testa al indio, al cholo, es el criollo que ha subido a cierta -  
escala social o cuyo nivel de vida mejora por la herencia que le  
deja su ascendiente hispano. El motivo de este desprecio es para  
dódicamente el resto de sangre indígena que tiene en sus venas,-  
y que lo impulsa a, alejar de sí una posible ubicación en el sec-  
tor despreciado.

El indio ignorante que se ha quedado en el campo, es sis-  
temáticamente embrutecido, y a esto contribuye, también paradóji-  
camente, más el criollo que el español. Tanto es así, que como -  
acertadamente señala Benjamín Carrión,"... en el aspecto racial,  
clasista, ha surgido con características de abyección, de insulto  
insobornable, esta palabra: cholo. Gentes que han tolerado --  
que se les llame ladrones, rufianes, asesinos, se han indignado-  
hasta el crimen cuando se les ha llamado cholos, mulatos y peor-  
aún, indios". (Benjamín Carrión. El Pensamiento Vivo de Montalvo,  
Buenos Aires, 1961, p. 15), (V. Montalvo, Mercurial... pp. 169 --  
173).

Es el criollo que pertenece al clero, el que maneja la ig norancia, la superstición, el purgatorio y los muertos, el que - mantiene el control mental del indigena en su favor, es el crio llo gamonal terrateniente el que maneja la explotación, el ham- bre, la deuda y el látigo; es el criollo político tanto el conser vador como el liberal, el que lo somete por su ignorancia y fal- ta de posibilidades de defensa a un total alejamiento de la ley, si ésta no lo protege, el indio sufrirá la cárcel, la tortura, - el trabajo forzado, el hambre y la miseria, si en cambio lo pro- tege, sufrirá el aislamiento y un paternalismo que lo tendrá por incapacitado para ejercer sus derechos cívicos.

Al quebrantarse la estructura colonial con la Independencia, en la estructura social sólo cambian los niveles. Ahora es el criollo quien está en la cúspide de esta estructura, pero en la base siguen sometidos los indios y los negros.

Dos élites de criollos, la conservadora y la liberal, se- debaten por el predominio. La élite conservadora, mantiene la -- servidumbre de las clases bajas, en especial del indigena. Pero la élite progresista no lo reivindica; ni siquiera lo toma en -- cuenta cuando proclama principios de igualdad. Si se le reprocha este olvido, termina por afirmar que igualdad absoluta no la hay en el género humano. Igualdad social y política, libertad de con ciencia, son en realidad términos demagógicos, términos propagan dísticos de una clase oligárquica y elitista. Cuando el pueblo, - al que se dirigen estos principios, no obra por razón, se le teme,

porque representa entonces la barbarie frente a la civilización.

Cuando Montalvo se dirige al pueblo, cuando escribe sus Lecciones al Pueblo, el Cosmopolita tiene buen cuidado en aclarar. "No te figures que con ser pueblo tienes derecho para todo... Para que la libertad sea virtud, ha de preponderar en el hombre la inclinación al bien". (El Cosmopolita, I. p. 406).

El criollo se tiene por el único ilustrado, el único inclinado al bien, el único virtuoso, el único incorruptible, y será intransigente con los que no aceptan su código moral. El indígena está fuera de este código, fuera de esta ética. Su circunstancia histórica lo ha mantenido anonadado, embrutecido, aniquilado. Será pues un obstáculo para el progreso que proclama la élite criolla, que no trata de asimilarlo, ni de reivindicarlo, sino de eliminarlo de su círculo social, en tanto que no es un elemento educado de la sociedad, en tanto que es un elemento de barbarie, chusma, rémora embrutecida que no sólo es inútil a la transformación progresista del país, sino que la embaraza y la impide.

El problema indígena se torna así en un problema que la clase criolla pretende resolver sin tomar para nada en cuenta al propio indígena. Su voluntad no cuenta cuando se legisla sobre él, cuando se le concede libertad o ciudadanía, cuando se dispone de sus tierras. La supervivencia del resguardo que, como el calpulli azteca, es la propiedad colectiva sobre tierras cuyo derecho ejercía todo el común de los indios, y que, por tanto, per-

tenece a formas de economía corporativa: es algo que debe desaparecer según el criterio de economía criollo, regido por las -- ideas modernas de progreso del siglo XIX. Como si verdaderamente ese progreso dependiese del reemplazo de las formas de economía-- tradicionales por una economía individualista, consistente en la industrialización agraria.

Saldría del marco de este estudio, que es puramente histó-- rico, suscitar una polémica sobre lo que debe considerarse como-- progreso nacional, pero es preciso aclarar, que desde el punto -- de vista histórico, no hay progreso en un cambio de formas colec-- tivas de producción por formas individuales: cronológicamente la economía colectivista antecedió a la individualista. Pero aque-- lla era la idea laica de progreso que tenía el liberal del siglo-- pasado. Por este motivo, el grupo criollo, con intereses socia-- les hostiles a la economía colectivista, resultó completamente -- adverso al resguardo indígena colombiano-ecuatoriano.

Por otra parte, la legislación republicana continuó el -- principio colonial español de la política paternal hacia los in-- dios. En los días de la Gran Colombia, esta benevolencia se hizo notoria en el decreto de 11 de marzo de 1822, y en el decreto ex-- pedido por Bolívar el 15 de diciembre de 1828. Pero este paterna-- lismo, establece también las bases de las futuras disposiciones-- republicanas sobre reparto de los resguardos en parcelas indivi-- duales. Una vez más, el decreto de 23 de junio de 1843, demues-- tra la inconsecuencia de los nuevos amos criollos, que, a nombre--

de la libertad individual, y de la libertad indígena para disponer de sus bienes, ordena la repartición de los resguardos, y pro se a que esta legislación obligaba al cultivo de la parcela y pro hibía la venta de la misma durante diez años después de la entrega, todo parece indicar que aquella legislación estaba destinada más a favorecer los intereses de los vecinos criollos que tenían perder la mano de obra segura y barata del indígena que tendía a emigrar cuando se verificaba el repartimiento, temeroso por su seguridad, ya que siendo ellos propietarios legales de la parcela no tenían la protección que les proporcionaba el usufructo comunal, ni sus beneficios. Además que así los propietarios latifundistas en un movimiento lógico de expansión tendían a arrebatárselas las tierras por medio de la deuda contraída por el peón -- agrario de la hacienda.

El indio se une a los de su raza para protestar conjuntamente y emprender la defensa en común de su resguardo. Pero chocaba contra la práctica judicial y administrativa de la República -- a causa de los litigios y crecidos gastos que éstos suponen, por ello, los pleitos son resueltos, como en la época colonial, casi siempre en contra de los indios. Así es como el problema indígena, en lugar de resolverse bajo el sistema republicano, se agrava, y solamente disminuye cuando los "blancos" entretenidos en guerras civiles no se preocupan de él, de ahí que la propiedad comunal indígena, que sobreviviera al año de 1843, se encontrara casi --

intacta al finalizar el siglo. (V. Juan Friede, El indio en la --  
lucha por la tierra, Colombia, 1944, Tercera Parte, 104 y sig. y --  
Cuarta Parte, p. 124).

Montalvo, que vive en esta época republicana, preocupado --  
también por los problemas políticos que su elitismo busca resol- --  
ver, ignora también al indio, ni un capítulo especial le dedi- --  
ca, algo toma en cuenta el mestizaje, pero esto es precisamente --  
para afianzar su propia indole criolla-mestiza frente al europeo, --  
frente a la cultura occidental a la que quiere incorporarse. (V. --  
El Espectador. Lib. I. "Pro Patria", p. 21, ibid. Lib. II. "Los --  
matrimonios deslayados", p. 156 y sigs.). Por eso se refiere tam- --  
bién a la parte ilustrada del Ecuador. (V. El Cosmopolita. Lib. --  
III, p. 287). Por eso también la constante disyuntiva entre bar- --  
barie y civilización, el temor de que el hispanoamericano se in- --  
cline más a lo primero que a lo segundo. Esta es la psicología --  
del mestizo, criatura flotante en busca de una raíz, que analiza- --  
Zum Felde, para él, se trata de dos herencias mutuamente inhibi- --  
torias que tienen por resultado una psique ambigua y conflictiva. --  
(V. Zum Felde, El problema de la Cultura Americana, Buenos Aires, --  
1943, p. 133).

B. El ambiente político de Montalvo. La problemática substan- --  
cial a la que Montalvo se enfrenta, es la de indole política, ya --  
que su núcleo familiar lo conduce indefectiblemente a ella, y él- --  
mismo experimenta en carne propia lo conflictivo de la política --  
ecuatoriana, siendo exilado por tres ocasiones.



Tras las luchas emancipadoras y tras la grandiosa aventura de la Gran Colombia, se debaten los criollos lugartenientes de Bolívar por la "encomienda" que les corresponde o que ellos suponen que les corresponde. El ecuatoriano tiene que olvidarse de aquel mito, de aquel sueño panamericano y vivir de sus realidades concretas y presentes. Lo inusitado de aquel ideal crea mayor -- contraste con una realidad cruda y tal vez tremenda, que plantea una doble problemática.

Por un lado, se presenta el problema del caudillismo, que hemos de considerar como la política personalista de un jefe, ca si siempre militar al que se le debe lealtad y adhesión y que es tá acostumbrado por la lucha de la era revolucionaria al uso arbitrario de la fuerza. Héroes, caudillos y dictadores son sin ser estrictamente lo mismo, harina del mismo costal. Tienen todos -- una característica carismática. La psicología ambiental se encarga de crear el mito de predestinación.

"El Gran Caudillo, escribe Germán Arciniegas, fué siempre un hombre sagaz, casi siempre genial, para aprovechar la corriente de las fuerzas tumultuarias que nacen de la confusión popular. Y añade Arciniegas. Al triunfar en la guerra de independencia, -- los dirigentes que se vieron de pronto en la urgencia de darle -- cualquier forma a los nuevos Estados, no supieron que hacer de -- ellos: si pequeñas monarquías, o repúblicas unidas bajo un fuerte gobierno central o federaciones de elástica autonomía... aprovechando estas dudas, ciertos hombres rudos y campechanos, hablan

do en nombre del sentido común, saltaron a la palestra para imponer un orden en bruto, sin mayores exquisiteces de cultura, que atrajo a las gentes amigas de la paz". (Germán Arciniegas, Cosas del Pueblo, México-Buenos Aires, 1962. p. 213).

Este caudillismo surgido de las crisis del principio de autoridad que sobrevino al quebrantarse el orden colonial, será sostenido por el militarismo y por el apoyo de la masa rural -- analfabeta, que ve en él el reflejo de la figura del héroe.

En el Ecuador que surge de la Gran Colombia, Flores, lugar teniente de Bolívar, es la expresión neta de este militarismo -- bárbaro y selvático, que hizo pasar a la nueva nación de la paternal dominación de la Corona a la dominación pretoriana caudillista. Flores, llamado por sus secuaces, El Fundador de la República, no creía realmente en la patria que acababa de fundar. Sólo la consideró como la encomienda que le había tocado en suerte, y a la que se sentía con derecho por la única razón de haber sido lugarteniente de Bolívar. Ascende a la presidencia de la República del Ecuador por un método turbio, que consiste en eliminar a Sucre. Por eso, para los ecuatorianos, este caudillismo es -- exactamente un despotismo selvático.

"Una idea, un principio, dirá Montalvo, podrá servir de bandera a un partido; un hombre jamás sino a los pobres de espíritu. Patria, libertad, honra, he aquí mis caudillos, fuera de ellos no tengo bandera". (El Cosmopolita, I. Lib. II, p. 148).

El otro aspecto de la problemática política ecuatoriana,-

es el regionalismo fundado en las diferencias socio-económicas - que originaron las constantes guerras civiles que desangraron al país.

Este regionalismo, es un particularismo geográfico antisocial. Es un disolvente de la sociedad que la empuja a estas guerras fraternas de conciudadanos. Es por ello también negación de la marcha evolutiva de solidaridad humana, a que aspiran los espíritus liberales. Y sin embargo, estos espíritus forman tal vez sin saberlo, parte integrante de ese modo de ver la vida.

Las luchas entre liberales y conservadores se hallan impregnadas de este espíritu regionalista que confina las acciones del hombre, que crea el odio y el desprecio hacia el grupo o individuo que no forma parte del grupo regional. De este modo el ambiente político del siglo XIX cristaliza con una intensidad realista el amor regional y nacionalista de los ecuatorianos. De esta incompreensión de grupo, surge el sentimiento del moderno proteccionismo; protección al grupo social, protección al individuo, - al comercio, a la industria, a la producción nacional. Pero cuando el hombre lleva el proteccionismo con excesivo celo, se coloca en un plano de egoísmo y hostilidad para sus semejantes y resulta por tanto peligroso para la patria y para la humanidad, en cuanto ello representa una forma de aislamiento y de rechazo.

En este ámbito de rechazos y contrapuntos, las dos tendencias políticas se debaten asegurando ambas el imperativo de su autenticidad, y sí que son auténticas, pero no en cuanto se pro-

claman como panaceas capaces de acabar con los males de la anarquía o del despotismo, sino en cuanto que conviven en esta realidad de antagonismos en que se debaten buscando una síntesis que signifique la solución a los problemas del país. Síntesis que no alcanzan en buena parte a causa de la miopía regional.

En el plano económico el enfrentamiento se da entre la élite serrana y la costeña como representativas de intereses y economías diferentes, aunque probablemente complementarias. Una sustentada en la tierra, en la mano de obra indígena, en el mantenimiento de un método agrario rudimentario, en un sistema que prosigue empeñado en el corporativismo y en el privilegio. Otra, basada principalmente en el comercio de las materias primas (en el monocultivo del cacao y el guano) que intercambian con Europa o Norteamérica por productos manufacturados; y, empeñada a su vez en la idea de progreso y el sistema de oportunidades cimentado en el esfuerzo personal del individuo.

La rivalidad económica, tenía por fuerza, indefectiblemente, que influir en las costumbres, en las instituciones, en la política, que se ajustaron a los valores económicos, creando a su vez valores éticos y normas morales. El espíritu de continuo, de orden, de estabilidad política, se enfrenta así, al de solidaridad, al de progreso y bienestar económico. La vida ecuatoriana del siglo XIX fué un vaivén continuo entre estas dos ideas y también entre estas dos realidades. El problema estaba en encontrar el ajuste de estas relaciones, pero el imperativo de es-

ta comprensión, de esta síntesis, distaba mucho de la ingenua -- concepción política del hombre del siglo pasado.

En el ámbito político se amplía este dualismo, los lemas, las promesas incumplidas, no son solución, ya que el enfrentamiento entre liberalismo y conservadorismo, entre militarismo y civilismo, hacen que la prosperidad resulte sólo unilateral.

Por ello, el desequilibrio económico al reflejarse en la política impuso el poder unipersonal, las dictaduras concentran los instrumentos de mando utilizados por la Colonia. Es evidente que el gobernante no tiene ahora la fuerza que tenía bajo el régimen colonial, pero procura creársela, reorganizando el ejército, restaurando la influencia y el paternalismo eclesiástico.

El gobierno de García Moreno, que se inicia en 1859, se caracteriza particularmente por su teocratismo, establece un concordato con Roma, por el cual, el Ecuador es prácticamente un feudo del alto clero romano, el clero local es reemplazado por un ejército de jesuitas franceses que se encargan de monopolizar la educación. Cuenta con una burguesía sumisa y con una economía -- que pretende permanecer dentro de los moldes de producción de la élite serrana. El terrorismo político, operado a través del aparato policíaco o directamente por García Moreno, que se complace en los castigos lentos; el uso del azote, del látigo imprimen a su régimen el sello de una tiranía.

No obstante, el espíritu utilitarista y práctico del burgués, va penetrando el ambiente, y se perfila en la creación del

ferrocarril de Quito a Guayaquil, obra que encarna ya los postulados capitalistas de la tecnología moderna.

García Moreno es asesinado en 1875, cuando pretendía regirise, por jóvenes fanáticos del liberalismo, influidos por - el opúsculo montalvino La Dictadura Perpetua.

Los Gobiernos de Borrero y Veintemilla, significan el -- continuismo de este sistema seudo-teocrático y despótico aún -- por veinte años más. De este modo, la índole fija y monopolista de la solución autoritaria, asegura por este tiempo, casi toda- la vida de Montalvo, un estable predominio a las élites serrana- nas totalmente ajenas a los pujos renovadores.

Frente a esta solución autoritaria y conservadora, se -- crea por antítesis la solución liberal progresista, que intenta un republicanismo auténtico y representativo, con los valores - capitalistas puritanos basados en el esfuerzo vital y activo del individuo. Concepción secularizante práctica y operatoria del - laicismo burgués, que utiliza una técnica dinámica que sustituye al régimen estático de privilegios.

La esperanza de que este nuevo sistema se imponga, se la proporciona a los liberales ecuatorianos la administración de - Vicente Rocafuerte: "Su paso por el poder tiene un significado, sustenta Benjamín Carrión, nos comprueba que sí es para noso- - tros posible la hora republicana. Que la administración bien - orientada, con cierto sentido técnico, da buenos resultados". - (B. Carrión, Opus cit.)

Planificando su actuación el individuo pone sus pautas a la realidad. El parlamentarismo tiene este sentido utilitario, - las relaciones de producción y de cambio condicionan el dominio de la burguesía laica.

Auténtico representante del nuevo orden considera Montalvo a Rocafuerte: "... escritor, orador, excelente diplomático, - apasionado por el bien general, loco por la instrucción pública, desprendido, filántropo en toda forma".

Pero en realidad lo que el régimen de Rocafuerte encarna es la oposición de la élite guayaquileña, a las élites serranas que habían apoyado a Flores, y que por su tipo de economía costera estaba animada de un esfuerzo de modernización llegado de fuera, aunque resulta evidente que esta modernización es aún superficial pues se trata aún de una pseudo-burguesía pseudo-capitalista la que intenta esta modernización incipiente. Empero sí puede decirse que tipifica ya el inicio del proceso de laicización del Estado.

En el mismo cuadro de solución progresista, están los gobiernos de Roca y de Urbina que se enfrentan a la "carta de esclavitud" de la dictadura floreal y al teocratismo garciano. Si - - bien tienen todavía inconvenientes que aprecia el propio Montalvo: El primero se deslustra por el agio que socaba los intentos-reformistas. El segundo, aunque acaba con el espíritu de cuerpo del clero, mantiene el militarismo que se enfrenta al civilismo-auténticamente liberal.

"Donde el clero no es virtuoso y la milicia moderada, no hay civilización, desengañémonos" señala Montalvo: Sacar al clero y al ejército de sus quicios, significa pérdida para la nación, pues en tanto que aumentan los consumidores, disminuyen — los productores. Estas soluciones resultan también ineficaces para el laico burgués.

La condición de eficacia reside en que sean soluciones auténticamente representativas, y sin supervivencias del viejo orden colonialista. Donde se utilicen los instrumentos de la civilización: educación, ferrocarril, navegación a vapor, telégrafo, "Ese ruido inmenso que meten por el mundo los libros y las máquinas". "La vida está en el movimiento, la tumba es inmóvil", estas es la tesis laicista progresista que sustenta Montalvo. (Páginas Inéditas, T. II, p. 221, El Regenerador, No. 3, p. 130 y sigs.). "Todo el que se mueve, se agita, discurre, imagina, crea, da vida y poder al mundo, corriendo en uno como frenesí bienhechor, — impelido por el espíritu de perfectibilidad humana, todos son liberales. La esencia del liberalismo es el movimiento..." (El Regenerador, No. 3, p. 132) "El liberalismo es el principio de salud", (ibid. p. 134) Ese principio de salud, significa el principio de salvación en una trascendencia no suprahumana sino humana dentro de las posibilidades del hombre. El hombre es el que ahora interesa, un hombre que no debe aspirar a vivir por tradición sino por reflexión, esta es la sensibilidad del hombre moderno, — y también por supuesto la sensibilidad de don Juan Montalvo.



Muerto ya Montalvo, el líder liberal Eloy Alfaro triunfa y asciende al poder en 1895 con el apoyo de Guayaquil y la costa, y con base en la constitución proclamada ese mismo año, marca la transformación progresiva del Ecuador en Estado laico, con la laicización de los cementerios, de los registros civiles, matrimonio, etc. Y la culminación de la obra del ferrocarril de Quito a Guayaquil, que se inaugura en 1908. No obstante, en los aspectos sociales, el predominio liberal no introdujo innovaciones substanciales, a causa del carácter elitista de la oligarquía ecuatoriana y la trayectoria negativa de la población indígena hacia los sectores innovadores. (Tulio Halperin Donghi, Historia Contemporánea de América Latina, Madrid, 1969. Cap. 5, p. 339 y sig.)

## LOS VALORES DEL LAICISMO MONTALVINO

### II

#### LA IDEA DE SOCIEDAD

A. La Idea de Sociedad Tradicional. Estimo que es necesario recordar los rasgos esenciales y determinantes que tenía la sociedad tradicional, y que según apunté en el capítulo IV de la primera parte de esta tesis, eran los siguientes:

a) Se trataba de una sociedad fija, de estratos permanentes en la que cualquier cambio suponía rebeldía a la voluntad divina; la idea del esfuerzo personal para transformar la sociedad, hubiera implicado un enfrentamiento a Dios mismo, al destino que Dios le tenía señalado al género humano.

b) Era una sociedad cerrada, cuya nota particular era el hermetismo conventual, lo que implicaba el rechazo a toda esfera autónoma de voluntad, y por lo mismo, a toda innovación; la innovación sería tomada como error, como herejía, y, como tal, destinada a la condena eterna, al infierno.

c) Era también de una sociedad unitaria-imperialista, que conllevaba en el aspecto político, al Estado monárquico-legitimista, con respaldo de la teoría del Derecho Divino de los reyes, sostenida principalmente por Bossuet. Elementos de dominio de esta sociedad, fueron particularmente las altas jerarquías del clero católico y el ejército. El espíritu de cuerpo, se señaló por un corporativismo notablemente privilegiado, que respaldaba admirable

mente la idea de sociedad fija de estratos permanentes.

d) Consagrada por un dogmatismo totalizador, esta sociedad poseía un marcado espíritu escolástico, que se plasmó en la filosofía y en la educación escolástica fundamentadas en una fe dogmática tomista. Los jesuitas ejercieron en este sentido un enorme monopolio mental.

#### B. La Idea Laicista de Sociedad.

En oposición al criterio de sociedad tradicional, se alzó la idea de sociedad laica, con características opuestas a aquélla. La sociedad laica es una sociedad móvil, cuyos estratos sociales tienen posibilidades de cambiar. La capacidad de ascenso social se hace ahora posible por el esfuerzo humano personal. La actividad, la riqueza, la ilustración son factores primordiales en esta sociedad dinámica.

Se tuvo la idea de una sociedad abierta a toda influencia de renovación; ideas de autonomía, de escepticismo y de laicización se contrapusieron a los conceptos de la sociedad tradicional. Groethuysen observa que la falta de fe a la manera tradicional era parte integrante de la conciencia de toda la clase burguesa, y el laico burgués ilustrado acentuaba el carácter secular de la sociedad con el confort práctico en que se desenvolvía su vida. Hasta la religión se secularizó con la visión empírica de la vida y del mundo.

Los Estados soberanos nacionales, con premisas políticas laicistas, habían empezado a crear la idea de Estado democrático,

de régimen constitucional típicamente secular, con separación y -- equilibrio de los poderes, idea que Montesquieu primeramente y -- Locke después se habían encargado de teorizar ampliamente. Por --- otra parte. la idea unitaria de sociedad se empezó a desintegrar-- con la noción típicamente secular de una Iglesia y un Estado separados, actuando en esferas autónomas e independientes.

Consagrada por las premisas económicas del laicismo burgués; el utilitarismo, el capital y la técnica, esta sociedad dio espe-- cialmente énfasis a la educación laicista del individuo, con funda-- mento básicamente racional. En ella, el laico ocupa el lugar del -- clérigo. La idea de esfuerzo personal es también fundamental en eg-- ta educación laicista, pues, la concepción autónoma y secular de -- la vida social se proyecta la liberación mental del individuo.

### III. LA IDEA DEL ESTADO NACIONAL.

A) Idea del Estado laico. En la problemática fun --- damental de Montalvo, nos encontramos primeramente con la idea de-- que el Estado laico soberano nacional se caracteriza o al menos de-- be de caracterizarse por la autenticidad democrática, que él exige a los representantes, magistrados y gobernantes del Ecuador. Esta-- exigencia se le plantea a Montalvo por dos razones: una por la --- idea de sociedad laicista que él se forja a priori y otra por la -- realidad negativa de su patria que se propone transformar.

Ciertamente que la transformación no la podía realizar Mon-- talvo por sí solo, la debía realizar el mismo proceso de cambio -- que las premisas mentales y económicas del laicismo burgués iba -- postulando, las ideas de eficacia y de utilidad que se iban super--

poniendo al propósito de supervivencia del continuismo tradicional. Proceso lento, es evidente, pero constante, que se manifestó también en la realidad ecuatoriana.

El régimen mismo de García Moreno, no obstante el apoyo --- que buscó en el grupo aristocratizante y en los jesuitas, empezó a experimentar este cambio cuando las premisas laicistas-capitalistas de progreso técnico y dinámico se empezaron a palpar. Prueba-- de ello fue el plan de creación del ferrocarril de Quito a Guayaquil.

Así pues, llegan a convivir en el Ecuador del siglo XIX dos posturas contradictorias pero complementarias, a pesar de sus propósitos diferentes y yuxtapuestos. La postura de los interesados en conservar la sociedad de orden tradicional y la postura de los que preconizaban la idea del sistema laicista. Como encarnando estas dos posturas, se presentan dos arquetipos: el funcionario y el político. García Moreno representó al primero, Montalvo al segundo.

El funcionario, que representa a la sociedad tradicional, se vio precisado a apoyarse en los elementos de poder que esa misma sociedad le proporcionaba: el clero y el ejército. De ahí que apareciera a los ojos del político como un fanático y un déspota, cuando en rigor, lo que hacía era utilizar los instrumentos necesarios para la garantía de la estabilidad de una sociedad sostenida en la mentalidad dogmática de espíritu tradicionalista.

El político en cambio, sosteniéndose en el espíritu nuevo del laicismo, en una mentalidad capitalista de progreso técnico, -

dinámico, pretendió, mediante el análisis de la realidad de su patria y de los modelos de otras realidades, adaptar sistemas de --- nuevo cuño que proclamaban una autonomía impuesta ya no desde dentro sino desde fuera, saliéndose completamente de la ortodoxia -- tradicional.

De esta manera, García Moreno establece su dictadura anti-- representativa; mientras que Montalvo, desterrado por éste viaja y compara la menguada democracia ecuatoriana con los regímenes de -- los Estados soberanos europeos, que en su exigencia de autentici-- dad se le presentan más equilibrados y puros que la democracia -- inauténtica del Ecuador.

Como Montalvo mismo nos relata, recorrió casi todas las naciones de Europa "...estudiando su política, observando sus costum-- bres, abominando sus vicios, admirando sus buenas cualidades; y co-- mo los hombres ilustres suelen ser en todas partes el resumen de -- los progresos de su patria, procuré verlos y conversar con ellos -- entrándome por sus puertas a título de extranjero y acatador del -- ingenio y las virtudes... Pensando en lo presente, rememorando lo-- pasado, cavilando acerca del porvenir." (El Cosmopolita I, Lib. I, p. 22):

Montalvo compara el escamoteo republicano de su patria con la situación europea:

En la monarquía constitucional de la Gran Bretaña, Montalvo palpa consideraciones y miramientos para la opinión pública que -- son desconocidos en la América republicana, por eso la Gran Breta--

na es para él aliento de libertad política y reino de las leyes. "

En Francia, observa que el propio despotismo respeta la ---  
opinión, no traspasa los términos prescritos por la ley o la moral  
"La testa coronada, en los pueblos verdaderamente cultos, escribe,  
ha de guardar cierto temperamento que mantenga el equilibrio entre  
la voluntad absoluta, la paciencia de los súbditos y el concepto--  
del mundo civilizado". (El Cosmopolita, I, Lib. I, pp. 48 y 49).

"La Gran Bretaña, monarquía; el Perú, Nueva Granada, el ---  
Ecuador, repúblicas ¿dónde impera la justicia? Sin los vicios de -  
una larga sucesión de siglos, y la natural propensión de las nacio  
nes a la decadencia cuando han llegado al remate de la civiliza---  
ción...mucho más prestaría para nuestra felicidad el reflejo de ---  
aquella nación, que nuestras soñadas libertades y derechos republi  
canos. Sepámoslo ser y con nadie cambiaremos nuestra suerte, pero-  
si con ese rico nombre no somos sino ilotas a quienes se da de pu-  
ñaladas por pasar el tiempo, somos los más mezquinos y desventura-  
dos de los hombres."

"En España, en Austria y Prusia, cuyos soberanos hacen deri  
var de Dios su derecho a la corona, no puede hablarse del de los -  
pueblos sino entre rincones y como cosa prohibida; pero en fin se-  
escribe y los escritores no son perseguidos y aniquilados inmedia-  
tamente y sin otro motivo que sus escritos; lo que prueba que pue-  
de haber y hay despotismo ilustrado, que sin perder de vista sus -  
personales y tristes conveniencias, jamás echan en olvido aquella-  
consideración debida al juicio de las demás naciones... ¿Es por --

ventura, este despotismo ilustrado el de la América del Sur? No, -- visto que la opinión pública ni el concepto de las naciones no entran para nada en el entender de los que gobiernan como Kanés de Tartaria." (Ibid. p. 50 y sig.)

Por eso insiste Montalvo en preferir la forma de monarquía-templada, donde la soberanía reside en el pueblo por sufragio universal y el parlamento es el legislador; donde el rey tiene veto, goza de prerrogativas y exenciones que le vuelven superior a los simples ciudadanos, pero de esto a disponer de vidas y haciendas y a promulgar la voluntad propia por la ley sin contrapeso, no va -- poco. "La monarquía constitucional, señala Montalvo, en los reinos donde esta forma de gobierno es cosa efectiva, y no una amable quimera, ofrece una gran suma de felicidad. Después de la república pura, bien ordenada y regida, ella es la forma que más conviene a los pueblos". (El Regenerador No. 5, p. 181).

No obstante lo anterior, Montalvo estima como más conveniente la forma democrática republicana. "la genuina y verdadera, la que habrá soñado Sócrates y que describió Platón, república que, -- probablemente, no se verá planteada en ningún tiempo ni en ninguna parte de la tierra. Esa república, no hay duda, afirma Montalvo, -- está fundada en la virtud, es obra de la sabiduría y tiene por objeto la libertad y la felicidad humana". Esta clase de república -- es para Montalvo la auténtica, pero resulta una utopía, un ideal -- irrealizable. Germán Arciniegas analiza esta realidad cuando dice -- que "El problema está en que democracia realizada no existe... En-



el norte como en el sur, la democracia sigue siendo el ideal, el estímulo... Pero en medio de todo, hay algo sostenido que va en agenso y camino de purificación" (Germán Arciniegas, Opus cit. pp.-238 y sigs.) Y Montalvo considera esto, aunque observa que hay naciones que se han acercado a la democracia; son estas naciones la Confederación Helvética en Europa y los Estados Unidos del Norte en América. En cuanto a la mayor parte de las repúblicas hispano-americanas, son las que más lejos se hallan de la forma de gobierno que según el sueño de ciertos filósofos, adoptarán los pueblos cuando hayan frizado con la perfección política y social. (V. Montalvo, El Espectador. "La República en América", Lib. II, p. 168- y sig.)

"En la república democrática los tres poderes tienen límites señalados, de modo que ni el legislativo extiende el pie hacia los dominios del juez, ni el poder ejecutivo mueve un dedo en lo perteneciente al legislativo, sin violación escandalosa de la carta fundamental". En esto se muestra Montalvo gran conocedor de la obra de Montesquieu "El Espíritu de las Leyes", la que utiliza hábilmente para declarar que la forma de gobierno republicana que suponen manejar los gobiernos ecuatorianos de su tiempo, puede impugnarse como inadecuada por inauténtica, porque: "...Si el presidente hace irrupciones de hecho en el recinto de las leyes, será usurpador; si las hace por derecho, aunque indirectamente, será despota o semi-déspota, y la forma de gobierno sólo para escarnio del pueblo se llamará republicana". (El Regenerador, Ibid. p. 182 y --

sig.) "Donde no hay punto de equilibrio entre los poderes públicos la libertad no existe: si el senado prevalece sin miramiento alguno por los demás, la forma de gobierno es oligárquica; si el ejecutivo prepondera, es despótica. La republicana, la verdadera republicana, dice Montalvo, delicada cosa es: la virtud es su móvil, y las naciones que consiguen plantearla y afirmarla, son las más felices." (*Ibid.* p. 184).

Pero Montalvo exige que esa forma de gobierno sea genuina.-- No se trata "de aplacar a los genios de la república con mostrarles hombres libres de fingido como si la Divinidad se dejara llevar de las apariencias y no tocara la esencia misma de lo que se le ofrece." De esto resulta que las repúblicas hispanoamericanas no tengan de tales sino el nombre, y que, por tanto, pueda haber monarquía donde los ciudadanos sean libres, y república donde no lo sean sino por irrisión. Y esto sucede según Montalvo, porque los sedicentes republicanos de estos países no tienen todavía hábitos de libertad.

Para los que profesan que la sociedad está fundada en el Derecho Divino y que el derecho del príncipe es el único principio de la asociación civil, la forma republicana es tenida como un abuso de la demagogia. "Hay un pueblo en el mundo, dice Montalvo refiriéndose con tristeza al Ecuador, una república democrática en la América del Sur, donde hemos visto sostener en certámenes solemnes que el sufragio universal es una usurpación de los demagogos; que la enseñanza laica es un atentado contra la religión que el --

Santo Oficio fue tribunal verdaderamente santo, y debe ser restablecido, que la Iglesia tiene derecho de vida y muerte sobre los habitantes de la tierra..." (El Regenerador No. 10, p. 470). sobre esto observa Montalvo que Blackstone y Hobbes están de plácemes -- cuando no hay más que una voluntad, un poder en la república, cuando en su mano está el justitium, ese poder terrible delante del -- cual se desvanecen garantías y derechos sociales: "Ante el príncipe, como ante Dios, todos son gusanillos a quienes él pisa y anonda. Hacienda, vida, honra, gajes de la dictadura. ¿Quién respira? -- Quién se mueve? todo es muerte." (El Regenerador No. 5. "Las leyes de García Moreno" p. 179 y sigs.).

Para Montalvo, Gabriel García Moreno y su continuador Antonio Borrero, eran republicanos que profesaban la doctrina del Derecho Divino de los reyes. "Siendo presidentes legítimos ante Dios -- y ante los hombres. Han de morir de presidentes, mal que les pesa a los ecuatorianos", (El Regenerador. No. 9 p. 443)

El sistema impuesto con base en aquella doctrina, tiene por fuerza que ser una teocracia, sustentada en el instrumento de poder que significa el clero. Montalvo no aprueba este sistema, por ser un sistema que mantiene el espíritu de cuerpo que él considera negativo a la sociedad. Quiere sin embargo, que el clero participe en la sociedad, pero como moderador, no como elemento de dominio, -- porque su virtud, si se trata de un clero genuinamente cristiano, -- con espíritu evangélico, mantiene las clases sociales en su punto. -- "El clero es uno de los elementos esenciales de la sociedad humana..

Con manos puras, ya se entiende: moderador de todos los partidos, -- encargo tan elevado como el ministerio de la religión, exige sin -- duda la más acrisolada virtud... Los eclesiásticos virtuosos cuidan de los intereses morales... "(El Regenerador, No. 6 "Del Clero", p. 312 y sigs. y No. 7, p. 369). Pero Montalvo no prevee que esta participación del clero supondría precisamente el mantenimiento -- del status quo, y parece contamporizar con el orden tradicional -- cuando afirma que: "Ni el Estado renuncia a las campanas ni la Igle -- sia quiere aflojar los cañones", que "la separación e independen -- cia de las dos potestades, civil y eclesiástica, sería atenta a -- nuestras costumbres, fuentes de disenciones y disturbios..." (El -- Regenerador, No. 10. p. 472) Y es que Montalvo como buen burgués -- teme la anarquía, quiere a pesar de todo el mantenimiento del or -- den, y así llega a exclamar: "Según los últimos descubrimientos de -- esos científicos terribles cuyo encargo es la demolición completa -- de lo existente, el clero no debe ser nada en la sociedad humana, -- parásito gigantesco, allí le dejan sin raíces, pegado a otro cuer -- po que le repele y hostiliza. El clérigo no es ciudadano siquiera... Con ordenarse dejó de ser miembro de la asociación civil, perdió -- todos sus derechos, y no lo tiene ni a la protección y el respeto -- del gobierno. Esto no puede ser, dice Montalvo, reformas que tie -- nen por objeto el bien de todos, deben ser obra de todos. nunca mi -- raremos como paso adelante ni mejora social el que damos pisando -- sobre leyes o costumbres respetables. La conciencia del legislador no queda tranquila con dictar leyes injustas, opresivas, que tien --

dan a la ruina o al envilecimiento de una clase, ni la cordura del gobernante se cifra en producir ese imprudente desnivel por donde se precipitan los pueblos a grandes males y miserias. Los hijos de la república han de tener igual participación en el bien común...- Los legisladores sabios, los buenos regidores de pueblos, en todas sus obras procuran la armonía de los intereses comunes, el acuerdo de las clases sociales, que no puede existir sin ese ritmo cadencioso con que van adelante las naciones avisadas por la experiencia - ¿Acaso el poder civil labrará la dicha del pueblo con oprimir y envilecer al clero? ¿acaso el clero hará por la felicidad espiritual con tener de continuo el brazo levantado sobre el poder civil?" - (El Regenerador No. 6. "Del clero". p. 317 y sigs.) Como vemos, -- Montalvo sostiene aquí una postura moderada, pretende la armonía -- entre el poder civil y el poder eclesiástico. Por eso se opone a -- la separación de la Iglesia y el Estado, la considera obra de los socialistas modernos, de los sansimonianos, los comunistas de su -- época. Reforma que no conviene al pueblo del Ecuador; "esas reformas, dice, son las que al clero le tienen receloso y apercebido para la defensa... Las leyes que le declaran, en cierto modo, extraño a la República, han hecho de él un enemigo formidable del Gobierno." (Ibid. p. 319 y 322).

Montalvo no discute si el principio de la separación de la Iglesia y el Estado, es bueno o malo, pero hace notar que, si esta reforma se tuvo por necesaria en Estados Unidos, es porque allí -- los hábitos de tolerancia estaban en las costumbres desde antes de

la emancipación de la metrópoli; y que esto no sucedía en las repúblicas hispanoamericanas. Pone el caso de Colombia, donde tuvieron los legisladores que dictar una ley de inspección de cultos, - que en realidad destruyó la independencia de la Iglesia. Habla --- también Montalvo del caso de Guatemala donde el régimen de Rufino Barrios, reformador a todo trance, puso al clero nacional al servicio del Estado. Con ello se ha caído, dice Montalvo, en el otro extremo, ya que anteriormente Guatemala había sido una teocracia con el mariscal Carrera, entonces los jesuitas mandaban hasta en el -- ejército y eran dueños de todo. Los vicios según Montalvo siempre están en los extremos. "El clero disponía de vidas y haciendas, y aún de honras en Guatemala. Hoy gime en la servidumbre." (El Regenerador No. 7 pág. 368) .

Para Montalvo lo acertado es la moderación; "Guárdenos Dios - de los abusos de Guatemala. Nosotros, los liberales del Guayas y - el Pichincha, no los cometeremos, aun cuando algún día alcancemos la victoria, mas sí procuraremos que el clero esté girando en su - órbita, sin ponerle, por nuestra parte, un pie en su sagrado territorio." (Ibid. p. 369). Montalvo es moderado en la teoría, pero en la práctica se muestra más bien radical, aun a pesar de él mismo.- Como burgués laico, esta reforma le resulta difícil de aceptar, pero en verdad desea un Estado laico que tenga entre sus funciones - la de mantener a la Iglesia y al Estado en jurisdicciones diferentes, cada uno en su órbita. Y este Estado laico entra indefectiblemente en la esfera de autonomía que exige el pensamiento montalvi-

no.

B) Posibilidad de movilización de los estratos sociales. -

La nueva estructuración social de índole clasista que se plantea en el Estado moderno, y que tiene base en la igualdad de orden jurídico y substancialmente en la propiedad de bienes muebles, crea una situación de intereses en incesante cambio. Dicha estructuración contrasta irremediabilmente con la de tipo estamental tradicional que se fundamentaba económicamente sobre la posesión de la tierra al estilo feudal.

El laicismo montalvino se encuentra con un nuevo problema-- que esta sociedad clasista y abierta le plantea, al agrietar obviamente el edificio social tradicional de carácter cerrado y estático. Es evidente que los nuevos conceptos económico-sociales - de movilización, en concordancia con los postulados laicistas y - con las exigencias económico-técnicas modernas, permitieron el intercambio de personas entre las clases sociales, intercambio que en la sucesión de generaciones, acostumbró producirse de un modo típico.

Montalvo se encuentra empero, con una sociedad mixta, la - sociedad hispanoamericana del siglo XIX, que manifiesta aún ras-- gos de sociedad estamental, aunque los rasgos propios de la sociedad clasista están ya rebasándola. Esto hace que no acierte francamente a precisar de qué sociedad se trata, si de una estamental o de una clasista.

Así, cuando señala la posición intermedia de la clase mes-

tiza en la estructura social latinoamericana, se recurre al modelo europeo para poder ubicar dicha clase dentro del cuadro social-clásico.

"En las naciones europeas la sociedad humana, señala Montalvo, está dividida en tres clases, la principal o noble, el estado llano y la plebe. El cruzamiento de las razas de América del Sur ha dado origen a una intermedia entre el estado llano y la hez del pueblo: ésta es la mestiza, proveniente de enlaces de españoles -- con indios al principio, a la cual debemos adscribir también la -- que tiene su cuna en los amores de los castellanos con las negras transportadas de Africa... Los mestizos provenientes de la hibridación entre españoles y aborígenes se llaman cholos en unas repúblicas, huaches en otras, rotos en éstas, léperos en ésas. El hecho es que esta casta cruzada ha beneficiado hábilmente el seno de la madre naturaleza, y provista de buen entendimiento, valor y audacia, se levanta a los primeros peldaños de la gradería social." -- (Montalvo, Siete Tratados, T.I., p. 239).

En este párrafo, Montalvo identifica estamento y clase, lo que sólo se podría esclarecer en virtud de sus diferentes estructuras jurídicas, económicas y culturales, ya que el estamento es una forma social estratificada y delimitada en sus capas de una manera jurídica precisa, y la clase presupone la igualdad de poder jurídico; el primero se basa como se ha dicho antes, en una economía feudal, la segunda descansa en una economía crediticia y de producción; además el estamento tiene un carácter cerrado, mientras que



la clase es de índole abierta.

Es evidente que se trata de dos estructuras sociales diferentes; los diferentes autores que han tratado este tema no han podido coincidir en sus definiciones, su desacuerdo es patente. Y no sólo esto, sino que aún resulta imposible determinar el número de las clases.

El hecho es que Montalvo se plantea la potencialidad de movilización de las clases sociales, y encuentra que esta potencialidad está en la clase mestiza, porque es evidente que los sectores sociales que más se prestan a los cambios son los sectores medios, en los que se halla el deseo de ampliar sus relaciones de producción. El mestizo tiene esta cualidad, y Montalvo tuvo la visión de su ductilidad para iniciar el proceso del cambio social. La razón la encuentra en su crisis formativa, como producto del injerto europeo en la sangre india. (V. Siete Tratados. T.I.p. 99).

Contrariamente a lo que supone Montalvo, Zum Felde que ha analizado lo que constituye el mestizaje, y observado en el mestizo "que su Yo fluctúa, sin firmeza, sin arraigo, en una indefinida ambigüedad... y por tanto, en cierto sentido, resulta un desequilibrado." (Zum Felde, El Problema de la Cultura Americana p. 140) Lo cual significa que el fenómeno del mestizaje si bien por sus imperativos caracterológicos de expresión cultural posibilita la neutralización de los caracteres ancestrales, estaba lejos de traer aparejado un carácter estable. Aunque paradójicamente, es este mismo hecho el que más facilita al mestizo sus posibilidades de ascenso.

El mestizo se vuelve frecuentemente un rebelde dispuesto, - más que ningún otro elemento social, a la revolución, es decir a - producir los requerimientos de un cambio de estructuras. A ello -- contribuye, no poco, su débil situación económica, pues es el no - tener mucho que perder lo que lo lanza, acaso sin él mismo propo-- nérsele conscientemente, a la aventura del cambio estructural. Sin embargo, si el mestizo halla cierto acomodo social en un empleo o - un pequeño negocio, esto le proporciona posibilidades de alcanzar - el cambio ya no por la forma violenta, sino evolutivamente.

Pero, es el caso, que por lo general le faltan al mestizo - vínculos de enlace con la comunidad dominante: sean éstos de indo- le familiar, social, económica o cultural. De modo que sin estas - agarraderas o influencias para el ascenso, no sólo se le dificulta éste, sino que con frecuencia experimenta el "ninguneo" de la cla- se dominante y con él la anarquía de conflictos donde todas las di- ferencias hacen crisis inhibitorias en la conciencia, se produce - así el resentimiento hacia la sociedad que lo excluye, que se que- rra ocultar con la imitación y el simulacro de una pseudo-cultura- sin autenticidad ni nobleza.

Por lo tanto, el inconveniente para producir el ascenso so- cial, aunque muy complejo, está pues, en última instancia, en la - carencia de esos vínculos o influencias para con las clases aristo- cratizantes. En tanto que no logre rebasar el "ninguneo" por algu- no de los medios exigidos en el juego social, no encontrará el aco- modo que espera en este juego. Los peldaños de la "gradería" social,

como dice Montalvo, no podrán ser escalados, no obstante su buen -- entendimiento, su valor y su audacia. Pero en cuanto estos cholos, huaches, rotos y léperos que forman la clase mestiza, logren darse -- maña para vincularse con las élites pudientes de la clase dominante, entonces se rompe el hielo, quebrantándose la rigidez social: -- "Sopalancando en la estolidez de los sedicentes nobles, escasos de fuerza moral e intelectual por falta de entronques mejoradores." -- (Siete Tratados, T. I, p. 99).

Sólo entonces, identificado con las familias con tendencia a mejorar de continuo se prueban en definitiva las posibilidades -- del mestizo como agente esencial a los cambios clasistas iberoamericanos. Y esto ha sido posible porque el mestizo por su esfuerzo -- personal se ha convertido en productor, en comerciante o en laico-ilustrado de tipo burgués, y se ha ido haciendo necesario a la sociedad.

Resulta también conveniente señalar que la hostilidad hacia la plebe rural, cuenta mucho en esta época, los regionalismos antisociales se encuentran agudizados y el sector urbano se tiene -- por el más culto y capacitado para la modernización social. Y así como el criollo muestra una postura de desprecio hacia el indio, -- al mestizo le sucede lo propio, Montalvo lo observa: "...sucede, -- dice, que los mestizos, así como llegan a ser generales, obispos o presidentes, ya no quieren ser cholos ni mulatos, y se dan maña en urdir genealogías de Béjar o de Men Rodríguez de Sanabria. Las cholas que a fuerza de oro han dejado la bayeta, vienen a ser conde--

sas; y nadie mira más abajo a las de su clase que estas señoras de cinco en púa, sucediendo lo mismo con los mulatos y las mulatas, + los zambos y las zambas, y toda la caterva de mestizos que componen la mayoría de las repúblicas hispanoamericanas." (Siete Tratados, T.I.p. 238).

Los negros y los indios, que se encuentran en la base social, "la hez del pueblo" como los llama Montalvo, no tienen muchas posibilidades de cambio, carecen de los entronques mejoradores, no son sujetos de crédito financiero ni cultural, y la permanencia en el estado de abyaccción de servidumbre apegada a la gleba resulta materialmente imposible de superar. Ciertamente que esta situación la provocan las otras clases que los mantienen en este estado por la conveniencia de sus propios intereses y miras.

Estos sectores marginados de la comunidad, se protegen deliberadamente con el caparazón del disimulo para encubrir la conciencia de su situación oprimida. Y paradójicamente, encontrarán protección y hasta cierta felicidad en su ignorancia. Esta será también una manera de disgregarse del núcleo social integrado por las clases superiores que no le franquean el paso sino aún le obstaculizan la posibilidad de trascender su condición. Así, el indio se -- inhibe de propósito, se encierra, y hasta rechaza en ocasiones la educación que casi siempre artificial y artificiosamente, pretenden proporcionarle las otras clases. En esto no hay más que un esfuerzo de conservar su dignidad humana. El hecho es que excluida de todos los beneficios sociales, el impulso movilizador de esta clase

prácticamente no existe.

Empero, el romántico de buena fe se empeña en utilizar la educación como instrumento social, de civilización; aunque no sin trabajo, ya que la plebe, como dice Montalvo, se inclina fuertemente a la esclavitud como acreditando una esclavitud de naturaleza. (V. Siete Tratados. T.I. p. 31).

A despecho de estos esfuerzos de índole social laica, la sociedad petrificada, mantenedora de un orden prefijado en la Colonia, proclama y sostiene en pleno siglo XIX su concepción estática de sociedad, en enfrentamiento constante a la concepción dinámica.

No podrá sin embargo evitar la fluidez social que se produce inexorablemente al impulso de las transformaciones técnicas, y que afecta primordialmente los sectores medios, desde aquéllos que tienen pocos estudios y se alinean de abajo a arriba en las burocracias nacionales careciendo de elementos útiles para producir el cambio, hasta los comerciantes e industriales por un lado y los profesionistas cultos con capacidades muy superiores para ocasionar la transformación social. Esta clase media móvil, de la que forman parte los mestizos, debía ser naturalmente el elemento principal de la sociedad, que encontraba en ella el verdadero germen del progreso, resultando por este motivo un buen instrumento del que disponía el laicismo liberal como vía de transformación nacional. Aún el poder público, se desplazaría por este medio de las clases privilegiadas a las industriosas y trabajadoras. El resultado que se esperaba era la liquidación del orden político-económico-social

de la Colonia y la primacía del orden civil laico con sus postula- dos liberales de secularización y de igualdad social.

C) La idea de progreso técnico se encuentra íntimamente li- gada a la idea de civilización del laico burgués y contiene premi- sas de mentalidad laicista-capitalista: la idea del éxito, la --- concepción de la finalidad útil, penetran el espíritu del laico --- burgués hispanoamericano. Montalvo afirma: "Si no hubiera quien --- las acometa, no hubiera empresas grandes: el toque está en el éxi- to. Siendo él bueno, el acometedor es un héroe; siendo malo, un ne cio, aun muy dichoso si no le calificamos de malandrín y bellaco." (Siete Tratados. T. II. p. 335) Ahora bien, el éxito supone la --- idea del esfuerzo personal y la finalidad de una posibilidad de fe- licidad práctica terrena, por tanto, entraña también una moralidad; el éxito se debe al mérito del individuo, esta ética esencialmente laicista fue rechazada forzosamente por el espíritu tradicional -- apegado al dogma de la gracia divina, y a la idea de que los méri- tos no pueden ser del hombre, sino de Dios. Sin embargo, el román- tico Montalvo hace una concesión a las riquezas bien habidas y -- bien usadas, "esas que granjean a sus poseedores la estima y el ca riño de sus semejantes, interviniendo caridad, liberalidad, grande za de alma." La filantropía sustituye a la caridad cristiana, el - esfuerzo personal es preferido por Dios a los lucros despreciables, a costa de la ruina a sus semejantes.

No se trata de anteponer lo útil a lo honesto, se trata de- hacerlos paralelos. Montalvo considera así que: "Riquezas adquiridas

con el sudor de la frente, sin ayuda de la avaricia, ¿por qué no? Poseídas con indiferencia, empleadas con discernimiento, lejos de ser peligro para su dueño, pueden ser camino de salvación." De modo así, que, el esfuerzo personal y la utilidad se revisten de un carácter carismático.

La idea de riqueza no resulta obstáculo para la salvación - sino por el contrario: "Nadie más que el rico, afirma Montalvo se halla en aptitud de ser útil a sus semejantes, dando de comer al hambriento, de beber al sediento, vistiendo al desnudo y enseñando al que no sabe." (Siete Tratados, T.I. Tercer Tratado, p. 298).

De modo que, la civilización y el progreso, tienen esta teología de utilidad. Empresas como el ferrocarril, el telégrafo, - la navegación por vapor son inventos que declaran progreso humano, ilustración, y por este camino liberalismo. Los conservadores tienen estos adelantos por inventos del demonio. El pasado choca con el porvenir. Si para aquel toda innovación es error y herejía, para éste toda innovación produce movimiento, imaginación, vida y poder. "Fulton, Samuel Morse, Sirius Field, todo el que discurre, -- imagina, crea, da vida y poder al mundo, corriendo en uno como frnesí bienhechor, impelido por el espíritu de la perfectibilidad humana, todos son liberales. La esencia del liberalismo es el movimiento." (El Regenerador, p. 132). "La actividad del mundo y la necesidad violenta de civilización y progreso impelen a las naciones a su adelanto y perfectibilidad". (Páginas Inéditas, T. II, p. --- 221). España, en Europa sale al paso de este progreso que impele -

a las demás naciones, estorbando las grandes obras de la vida moderna. El Ecuador hace otro tanto. La barbarie quiere salirle al paso a la civilización. Pero el avance enorme de la revolución industrial no puede detenerse, la prosperidad técnica gana terreno-- en todas las clases sociales. El avance se exterioriza en el desarrollo de la moderna sociedad, el torbellino de vida placentera, - de bienestar, de comodidad no se puede negar.

En el desenvolvimiento de las ciudades es determinante este progreso material, las ciudades crecerán cada día más al impulso - de las industrias, y más aún al impulso de la ilustración laica.

El eterno drama entre el campo y la ciudad, que plantea Sag miento en su Facundo, lo descubre también Montalvo. El hombre de - la ciudad es el que se educa en las universidades, el que viaja, - el que cultiva un espíritu y tiene modales refinados, el que sigue una técnica de progreso. Puede decirse que el mismo Montalvo simbo liza todo esto, en tanto que el caudillo-presidente Juan José Flo- res encarna al hombre del campo, este es el hombre rudo, sin puli- mento, violento y hasta grosero y descortés, al hombre aún sin téc nica para gobernar. Es el hombre salido de la plebe, cuando ésta, - en un acto de atrevimiento respalda a un cacique, lo sobreestima y lo eleva al rango de héroe o de gobernante. Pero este caudillo bár- baro no entraba siempre en el cauce ordenado de la república, sino que le comunicaba su ser anárquico. Y entonces, las guerras civi- les entre el campo y la ciudad, muestran su terrible violencia. Flo- res y García Moreno encarnan por un tiempo este dualismo en el ---



Ecuador. (V. Benjamín Carrión. García Moreno. El Santo del Patíbulo). Posteriormente lo encarnan Veintemilla, a quien Montalvo ridiculiza en El Regenerador, y Alfaro el caudillo liberal del laicismo ecuatoriano.

La realidad anticivilizada, antilaicista, anticapitalista, heredada de España, tiene por instrumento el temor, y hace uso de la vapulación como resorte de gobierno, el espectáculo de la dictadura se calcula para impresionar al pueblo, con el azote y el terror, como antaño lo hacía el Santo Oficio. Es, en suma, la barbarie. Bárbaro fué el régimen de García Moreno, que no se avergonzó de azotar a un negro, un anciano condecorado con el título de prócer de la independencia ecuatoriana. Este ejemplo demuestra que el progreso técnico, material, no supone por sí sólo la felicidad de un pueblo, la civilización para ser completa requiere de la libertad, principio práctico esencial en la idea laica burguesa.

Montalvo en su opúsculo la Dictadura Perpetua, analiza esta cuestión, cuando reclama a los redactores del periódico neoyorkino Star and Herald que estimaban que la reelección de García Moreno -- era benéfica para el Ecuador: "A great amount of material progress." "Entre varias obras portentosas una carretera cual nunca -- vió Roma, una las dos capitales del imperio, otra maravilla del -- mundo, dicen los historiadores... Y, con todo, el pueblo vivía en la tristeza porque no era libre, ni cabe la felicidad en el seno -- del despotismo. ¿Cómo sucede que tan gran suma de progreso material no bastó para que nuestros padres dejasen de conquistarlo, por ---

arrancarle de la barbarie? El pueblo no había alcanzado aún el progreso moral y de aquí viene a suceder que era bárbaro en medio de sus grandezas materiales." (La Dictadura Perpetua, en, Benjamin -- Carrión, El Pensamiento Vivo de Montalvo. P. 226).

D) Autonomía y educación laicista. Para el laico burgués, -- la educación laicista es fundamental, conectada con premisas de -- mentalidad autónoma, implica forzosamente el rechazo de la influencia mental escolástica tradicional. La influencia de la ilustración en esta transformación es tan grande como la del fanatismo en el campo contrario. El monopolio mental se trasmite entonces del clérigo al civil y la premisa fundamental es ahora la razón en sustitución de la fe dogmática. El espíritu dinámico sustituye por su parte a la rutina no sólo en el progreso material sino también en el mental y acaba de este modo con la ociosidad, el fanatismo y la esclavitud. (V. El Cosmopolita, T. II. Lib. IV, p. 79).

Se trata de una educación pragmática en la que la eficacia es factor determinante. El Estado laico favorece e implanta este tipo de educación productiva, se trata de producir profesionales -- para el desarrollo del país. "El pueblo inglés, dice Montalvo, sabe por naturaleza y experiencia como se forman y educan nuevas generaciones: sí saca provecho de ellas, no economizan ni gastos ni desvelos... El hombre sin cultivo es lo que el árbol sin cultivo... lejos de producir el fruto que debiera sólo da inútil sombra." --- (Páginas Inéditas, T. II, p. 210 y T.I. p. 41).

Montalvo se queja de que este tipo de educación no exista-- en el Ecuador, porque "allí, el gran principio es el fanatismo, el anonadamiento de la razón... nada conviene menos que la libertad de pensar... Los gobernantes devotos y el clero totalizador son --ejemigos de la libertad del pensamiento, la palabra, el trabajo, -- el aprendizaje y la enseñanza." (Siete Tratados. T.I. Tercer Tratado, p. 325). Esto es lo que revela más claramente los rumbos encontrados entre el romanticismo laico y el sistema escolástico. Por --ello el laico ecuatoriano es un educador por excelencia, su función esencial es la emancipación mental, la autonomía de la conciencia. En cambio, García Moreno tiene en su haber, estorbar la felicidad-- del pueblo ecuatoriano, al negarle la ilustración, al someterlo -- mentalmente al monopolio de educadores jesuitas franceses, al deco-- misar los libros, al expatriar a los intelectuales. Los que están-- afuera deben estar adentro, los que están adentro afuera.

"Desengañónse ustedes, escribe Montalvo, en el seno del fa-- natismo no se desenvuelve sino la ignorancia, ¿Cómo ha de ser fe-- liz el pueblo a donde acude a riadas pestilentes la hez de los con-- ventos de Italia, España y otras partes; donde la instrucción públi-- ca es asunto del convento puramente, donde un obispo, un pobre --- fraile, un lego ignorante es el contralor celoso de la lectura en-- todos sus ramos? los libros son artículos de comiso; de la aduana-- han de ir a la Curia, a carga cerrada, y no pasan si no los aprueba el --- obispo ¿Qué tiene el obispo para examinar libros? y obispos de García -- Moreno ¿qué luces, qué conciencia? La oscuridad matadora de los tiempos .

coloniales no era más ciega. ¡Y digan ustedes que el Ecuador, reinando García Moreno, ha alcanzado una gran suma de progreso moral: -- ¿Sin libros, sin lectura quien se instruye? ¡El soldado sobre el civil, el fraile sobre el soldado, el verdugo sobre el fraile, el tirano sobre el verdugo, el demonio sobre el tirano, todo esto nado en un océano de sombras corrompidas! ¿A great Amount of moral progress, señores redactores del "Star and Herald"? (V. Montalvo, La Dictadura perpetua, en B. Carrión, Opus cit. p. 224 y sig.) "Hacer pie contra la corriente de las ideas, es rebelarse contra ese soberano que se llama progreso" (El Regenerador, No. 5. p. --- 177). Por eso también ilustrar al ignorante es defenderlo, es emanciparlo. Y, Montalvo como emancipador mental, tiene conciencia de su gran destino, de las posibilidades de perfectibilidad moral que entraña para él la educación laicista en el Ecuador. (V. El Cosmopolita, T. II, "El Padre Yerovi", p. 197).

E. Las virtudes republicanas de la burguesía laica, son las que Montalvo considera esenciales para el trastrueque de valores -- que de lugar al hombre moderno, que según él, debe ser el hombre -- auténticamente cristiano. La virtud pura y limpia está en la ley -- cristiana, que tiene que ser la ética del hombre moderno, si preten de una transformación también auténtica de la sociedad humana. (V. El Cosmopolita I. Lib. II. "La virtud antigua y la virtud moderna", -- p. 182 y Siete Tratados, T.I. p. 287).

Las virtudes republicanas que concibe Montalvo revelan una -- vez más una ética puritana de tonalidades protestantes, que el ---

mismo, no reconoce, pero que impregna casi completamente su conciencia laicista.

Por eso, la ética montalvina presta a la vida, social y a la educación un sentimiento práctico-humanista personal afirmador de la vida dinámica.

Las virtudes republicanas que concibe Montalvo, son virtudes que entrañan un eminente espíritu laico: verdad, justicia, honestidad, son las virtudes laicas que orientan y norman la vida republicana. La ilustración, el equilibrio social, el trabajo contienen estas virtudes con un sentido ético utilitarista y pragmático propio del laicismo, y de los valores del mundo moderno con todo su proceso de secularización y de desarrollo económico.

Lo que se pretende es, consolidar un Estado cada vez más secular, cada vez más laico, un Estado que construye su propia ética socio-política y económica en base del principio de "utilidad". -- Las normas de conducta tienen también por fuerza que secularizarse puesto que quien las dicta ya no es la Iglesia, es el Estado, el Estado nacional moderno, el Estado laico-burgués. Un estado que ve la sobre el "bien común", con nuevas perspectivas de acción, de movimiento expansivo en función de nuevas posibilidades y nuevos horizontes de progreso, mejoramiento y perfectibilidad. Normas de -- conducta seculares que valoran las virtudes capitalistas de una -- burguesía que procura una felicidad terrena, muy alejada ya de la felicidad metafísica buscada por la escolástica y por sus virtudes teologales.

Por tanto, en el marco de las virtudes republicanas Montalvo considerará a la ilustración frente a la ignorancia; al equilibrio de las clases frente a la desigualdad social; al trabajo frente a la indolencia y el ocio. Y así, en el código de su mentalidad laicista se normarán las leyes y fórmulas republicanas favorables a la consecución de premisas de producción y técnicas de progreso activo. No es casual entonces, que el gobierno de las simpatías de Montalvo, sea el ilustrado, el justo, el protector, el paternal, y al propio tiempo, el que funda escuelas, colegios, universidades; el que construye puentes y vías de comunicación. (El Regenerador, No. 11, pp. 512, 547 y 561).

La virtud de la ilustración pone pues en movimiento todos los factores del progreso secular, como si fuera la panacea o la caja de pandora de la felicidad humana. A ella se debe la educación la civilización de la especie humana y su progreso: La luz de la ilustración posee así el carisma de salvación que emancipa de la oscuridad, de la ignorancia y de la barbarie; contiene también un fundamento bíblico, ya que el libro le es esencial, puesto que éste contiene la sabiduría y el conocimiento de las cosas, sin embargo, "El pueblo que no estudia en libros, su sabiduría es práctica, la toma del buen sentido y del ejemplo de los hombres que por las virtudes y las luces están eminentes en la sociedad". (El Regenerador, No. 1, "lecciones al pueblo", p. 24). Lo cual le imprime también un espíritu testimonial bíblico.

Entonces, para que el Estado laico sea cabal, tiene, según Montalvo, que estar dirigido por hombres dignos, "... hombres predestinados por Dios para el acabalamiento del género humano: su -- acabalamiento es la civilización en medio de la virtud; y civiliza-- ción no es otra cosa que moral ilustrada y ampliamente difundida... (estos hombres) son los moralistas, y moral es la aproximación a -- la causa primera de las cosas, a la luz infinita..." (Siete Trata-- dos, T. II, Cuarto Tratado, p. 89).

Se sincretiza así en esta ética republicana la idea de pro-- greso práctico con la de la predestinación del éxito puritano, y -- la idea de enseñanza pragmática de la ilustración: "La civiliza-- ción moderna, asevera Montalvo, es más civilizada, más sabia, más -- caritativa: lo útil es lo principal: sus obras tienen por fin el -- adelanto; el provecho del genero humano, es el ahinco de la indus-- tria." (El Cosmopolita, Lib. II, p. 246).

En cuanto al equilibrio social, tiene que estar acompañado -- por la virtud de la moderación, pues así resultará que: "Cuando to -- dos se midan con la razón, y los deberes y los derechos de todos -- pongan la sociedad humana en perfecto equilibrio, los pueblos se -- rán más felices." (Siete Tratados, T. I. Primer Tratado p. 60). --- Aquí vemos nuevamente la preocupación por una felicidad secular re -- glada por el Estado laico republicano, pues para Montalvo "La igual -- dad es la esencia de la virtud republicana, ya que el privilegio -- pone a riesgo de perderse el gran equilibrio de la asociación ci -- vil que llamamos orden", y además, "Las distinciones odiosas, son,

para nuestro laico, la gangrena de los pueblos despóticos, siendo la igualdad uno de los fundamentos del republicano, todo lo que sea faltar a ella en cualquier forma será una infracción escandalosa de esta grandiosa ley bajo la cual vivimos, o pensamos que vivimos los hijos del Nuevo Mundo", (El Regenerador, No.1, p. 51).

En la ética laicista-puritana de Montalvo, aparece, el lema "trabajar es alabar a Dios: Laborare est orare "... y así," El trabajo tiene cautiva la atención: siendo lícita la obra en que estáis ocupados, vuestras potencias se están ejerciendo en noble empleo... La imaginación no se corrompe sino en el ocio: el trabajo libra de la muerte, porque libra de los vicios. ¿Sabíais que los vicios son la muerte? La ociosidad es la fragua de los pecados: manos que nada hacen, se están afilando para el robo (para el crimen). La ociosidad es el lugar desierto adonde se dan cita crímenes y vicios: el trabajo es el padre de las virtudes. Por eso los puritanos siguen esta máxima: laborare est-orare" (El Regenerador, No. 3 118 y sig.)

El trabajo se convierte de esta suerte en elemento de salvación para la clase laico-burguesa, con el cual se puede también alcanzar la felicidad terrenal. La idea de aguedad, de trascendencia en el mundo se repite.

Los ciudadanos parásitos, pierden sus derechos como tales -- precisamente por no ser elementos activos: Así, un clérigo ocioso, como un soldado inactivo, serán consumidores sin producción contrapuestos a las principales virtudes ciudadanas.



En cambio los hombres activos, dinámicos, los sabios, los pensadores, los que tienen espíritu de empresa y de trabajo, son los que han de salvar a la Patria, son los que requiere el Estado-republicano, son los que sustentan las virtudes eminentes de la cultura y el progreso. Son aquellos cuya honestidad, justicia y verdad van señalando el camino de perfeccionamiento al género humano. Es cierto Montalvo no encuentra una democracia realizada, pero las virtudes republicanas de los hombres probos y rectos siguen siendo un ideal y un estímulo. En ellas finca pues nuestro laico su optimismo burgués; en ellas finca también la norma de su éxito y esperanza.

#### IV. LA IDEA DE RELIGION EN MONTALVO

A. La religiosidad de Montalvo como experiencia personal. Con todo lo expuesto en los capítulos anteriores, resulta ya obvio que la idea de religión en Montalvo es virtualmente laica. Por lo mismo, es una idea de religión con características de autonomía y de visión ilustrada, y por ende no sujeta a la autoridad ortodoxa de la Iglesia, por eso, tendrá los matices propios de toda experiencia individual y personal, respondiendo al sentimiento y a la conciencia más que a las exigencias de una religión confesional, factible de ser encerrada y codificada en normas eternas, irrevocables.

Montalvo, como laico ibérico, no puede dejar de partir de los conceptos creados por la catolicidad, pero es evidente que algo influyen en él sus ambientes modernos. Por lo demás, esta religiosidad en consonancia con la nueva sensibilidad de la cultura --

moderna resulta completamente apartada de la mentalidad ortodoxa - creada por los monjes y los clérigos atentos a la escolástica metafísica tradicional. Lo que hay en él de laico, lo hace apuntar - hacia un cristianismo dinámico, vivo, móvil capaz de satisfacer lo más hondo de los resortos de la conciencia laicista, los nuevos valores de utilidad y acción se verán por eso enfocados hacia su criterio religioso personal e íntimo.

Esta religiosidad personal de Montalvo lleva en sí un proceso de reflexión, de análisis y dinamismo de la conciencia, que le proporciona las características de autenticidad que exige el sentimiento religioso laicista. Porque la religión auténtica que quiere el laico es un sentimiento profundamente adherido a las fibras más íntimas de su conciencia, es por ello también un sentimiento pleno de sentido y de verdad para el que lo experimenta directa y personalmente. Sentimiento que rechaza necesariamente los métodos exclusivistas y autoritarios seguidos por el clericalismo dominante, -- que se arrogaba el derecho de interpretación no sólo de la verdad-revelada por Dios, sino aún la interpretación del mundo y de la vida y sus vivencias. Lo que se efectuaba además con la mayor carencia de escrúpulos, explotando a su favor la superstición y el fanatismo de la mayoría católica.

"Los católicos de luces y conciencia, escribe Montalvo en sus Siete Tratados, miran con horror el cadáver que simboliza el alma muerta... y se alzan contra los aniquiladores del alma y la conciencia..." (Siete Tratados. T.I. p. 327).

Es claro que la religiosidad de Montalvo no podrá encuadrarse en la escolástica y la casuística medieval, porque el espíritu religioso y su eticidad ha variado, se ha transformado al calor -- del análisis realizado por el laicismo moderno: La fe misma, ha sufrido transformación en este proceso de cambio, porque se ha circunscrito a una realidad distinta de acuerdo con las necesidades - circunstanciales que ha experimentado la vida humana al abrigo de las nuevas vivencias. Además, el racionalismo la ha secularizado con su criterio laicista.

De manera que, Montalvo, como producto de esta nueva conciencia religiosa laicista, no puede aceptar los criterios religiosos antiguos. No puede, como él dice, aceptar una religión que envía a los infiernos, que excomulga y anatematiza al que no está bajo su férula. No puede aceptar una religión que, según él, "trabaja para volver la casa de Dios, en casa estrecha y mezquina, donde no hay espacio sino para sus elegidos; que no son, después de todo, los elegidos del Señor" (El Cosmopolita, I. Lib. II, p. 173); que se empeña en hacer pasar por herejes a los que no lo son y por cristianos a los que no lo son sino en apariencia. Esta religión es -- inauténtica para Montalvo, es falsa, no es la doctrina de Jesús.

A Montalvo mismo, lo condena la Iglesia por medio de la pastoral del Obispo de Quito, por haber celebrado a la antigua Roma - pagana en sus Siete Tratados sin hablar precisamente de la Iglesia Romana y por expresar allí ideas tenidas por heréticas por ésta. - Por ello, "...pasa por gentil, ¡Brujo! ¡Brujo! ¡maten al brujo!...

hay mucha negadéz o mala fe en llamarme brujo por no haber dicho -- que he comulgado en San Juan de Letrán; ...Bien está San Pedro en Roma, dejenmelo ustedes allí, y no se empeñen en hacerme hereje a pesar mío ...yo encontraría las puertas del cielo más abiertas que ustedes, porque hablo la verdad." (Ibid. Lib. III, p. 272 y sigs.)

Puesto que es tildado de hereje y anatematizado por el clero, Montalvo llegará calificar con este término, al cristiano que por su actitud crítica no es bien visto por la Iglesia, y sin embargo es bien visto por Dios. Es así como este hereje aparece en -- sus obras, algo así como el crítico, como el Eclesiastés destinado por Dios para señalar las vanidades del hombre que pretende ser -- cristiano, pero que sólo logra ser un seudo-católico, un seudo- -- cristiano. Sus Siete Tratados, y su Mercurial Eclesiástica revelan este espíritu de crítica que se alza frente a la desoladora pers-- pectiva de una religiosidad católica de conciencia medievalista, -- tan apartada de la autenticidad cristiana que procura el hombre -- cultivado.

Esta crítica sana de la religión, que realiza el hombre vigilante y auténticamente consciente de su cristianismo, es, para Montalvo, como el crisol en el que se tienen que eliminar las impurezas paganas que se han ido adhiriendo al cristianismo primigenio.

La religiosidad del laico del siglo XIX, ha de ser una religiosidad que no repugne a los principios racionalistas y liberales que éste tiene por norma de su vida. Pero, advierte Montalvo, cómo puede ser liberal el que por cobrar fama de "católico puro" mani--

fiesta amor nefando a la servidumbre y por darse de piadoso cae en la impiedad. Y qué criterio de libertad puede tener el que tiene por principio el anonadamiento de la razón; si la libertad de raciocinio va derechamente a la libertad de conciencia, nada conviene menos a los fines de estos pseudo-católicos, que censuran a Montalvo, que la libertad de pensar. De aquí que éste les apostrofe-- diciendo: "si la libertad fuera de vuestras máximas, no habrías echado al fuego infame de la inquisición a los que han cometido el crimen de pensar libremente; no mandarías a empellones al infierno a los que se toman la libertad de pensar; no fulminarías excomuniones, ni echarías maldiciones sobre los que piensan como filósofos y obran como sensatos Siete Tratados, T.I, p. 326)

De modo que, si su concepto de libertad no es el que anida en las acciones de los hombres de buena fe, en las acciones comunes de la vida, se pregunta Montalvo. "¿Qué otra libertad queréis, cristianos de capa larga? ¿no queréis también la de cogernos en la calle a los herejes, y boquiabriéndonos con una artimaña de madera, darnos a viva fuerza el cuerpo de Cristo, como dice Gibbón que hacían los católicos de cierta nación y cierto siglo?" (Ibid, p. 351) Estos pseudo-católicos son los que de puro católicos dejan de ser cristianos, los que escarnecen sin sabiduría ni conciencia, los que son prontos a condenar a sus semejantes, que, como los fariseos, se horrorizan de la religión desnuda y limpia de supersticiones nefandas, estos son aquellos para los que la religión "no es sino estrecha cárcel, en donde el hombre no puede moverse sin echar

una mirada en torno suyo" (Ibid. p. 304). Son los que piensan que: "La religión está en su bolsillo; nadie la toque, porque ella, herida tiembla, y llueve fuego sobre los malditos. Mi religión, dice Montalvo, es más elevada, pura y digna de la Divinidad y de la --- criatura humana." (Mercurial p. 186) "El corazón puro es la única ofrenda que acepta el Señor; pero si mientras estáis mintiendo o --- hablando mal del prójimo, os viene un bostezo y os hacéis cruces --- en la boca, el demonio se ríe y os apunta en su padrón. Las prácti --- cas religiosas son convenientes y necesarias; pero distinguid, por Dios, la religión de la superstición, corre una línea entre la --- virtud y la hipocresía." (El Cosmopolita I. Lib. II. P. 277).

Apréciase en Montalvo una espiritualidad personal, reacia --- al devotismo tradicional, que él coteja con el apegado a García Mo --- reno y a la tiranía. Tal devotismo, en efecto, sujetó a la mayor --- parte de los ecuatorianos esclavizándolos a los preceptos del tira --- no. Además, la práctica religiosa en Montalvo, ha de cumplir con --- los preceptos de Dios, no importa si para ello tiene que abandonar --- los de la autoridad eclesiástica. De ahí que insista más en la --- praxis cristiana que en la teoría de la religión. Como laico bur --- gués entiende Montalvo el puritanismo religioso "no en los que es --- escuchan la ley, sino en los que la practican" (El Cosmopolita II, --- p. 209). Por eso: "¿Qué importa que profesemos la Ley de Cristo, --- cuando no la seguimos?" (Siete Tratados, T.I. p. 408). Y la base --- de esta praxis cristiana ha de ser no la práctica rutinaria de --- ciertos ritos, sino la caridad; por eso censura: "La penitencia---

sin caridad nada puede en los consejos de la eterna sabiduría", -- y en cambio señala que: "La limosna limpia el pecado y evita la muerte, dicen las Santas Escrituras; si la ejercitas, tu alma no irá a caer en las tinieblas" (El Cosmopolita II. p. 207). Por eso la limosna tiene en Montalvo un título de salvación.

Montalvo no se siente alcanzado por ataques de un clero que lo condena y que prohíbe su pensamiento. "Si defendemos nuestros principios, es porque los tenemos por verdaderos, si estamos triunfando, es porque la verdad no puede ser vencida, Prohibir no es discutir: el que me prohíbe no me convence; y lo que yo quisiera fuera que me convencieran los más inteligentes y los más sabios... si estoy envuelto en tinieblas, como decís también, alumbradme, sacadme del laberinto de dudas y falsas convicciones, puesto que en vosotros hay lumbré divina. El que en vez de enseñarme me insulta. no hace sino poner de manifiesto el vacío de su pecho, la oscuridad de su cabeza." (Mercurial..., p. 86.).

Aquí tenemos a un Montalvo laico que irrumpe en un sentimiento religioso ilustrado, en el que la enseñanza tiene un sitio especial, y al que se llega por un convencimiento que descubre las profundidades de las dudas metafísicas y a la vez permite una religión personal y directa, una religión autónoma y sin cortapisas.-- "Déjenme, rece o no rece, me santigüe o no me santigüe: yo se en donde y como le pido a Dios mis cosas ... yo me persigno en mis soledades y me tiro de rodillas ante el Todopoderoso en presencia de una montaña cubierta de nieve eterna, o en alta mar, alzando los --

ojos a un cielo cargado de estrellas en un mundo oscuro y silencio so". (Mercurial, 75) "Seré tan hereje como gustéis, católicos de - cuchilla; mi Jesucristo, dejádmelo, así como le describo y le guardo en mi profundo pecho" (Siete Tratados, p. 424).

Descansando en la conciencia personal, la religiosidad laicista se despoja de arcaísmos y ritualismos farisáicos; de besamanos y persignaciones; del etiqueteo de santidad de los responsos y golpes de pecho, y llega a un fideísmo dinámico, en que la fe -- cobra un sentido muy diferente al del legalismo dogmático de la egcolástica; hace la distinción entre la fe holgazana del fanatismo, que la duda irrita y la investigación mata, que es la fe del devoto que da con piedras y palos sobre los que se atreven a discurrir, lamentándose de la abolición del Santo Oficio; y la fe sincera, -- util y dinámica. Aquélla supone oscuridad, ésta, luz, aquélla, muerte, ésta vida: "No sabéis que Dios no quiere la muerte del pecador sino su vida..." (Ibid., p. 315).

Pero se encuentra con que el ultramontanismo implica yugo, -- yugo al papa, al obispo, al cura, en fin, una vasta servidumbre, y aún muerte para el que cree según su propia convicción y alza la -- voz: "Digalo Galileo, dígalo Savonarola, si no quiere abjurar, muere; si no quiere humillarse, muere". (Mercurial...p.81). Este ultramontanismo desaforado es el que repele Montalvo de su sentimiento religioso. Por eso quiere ser predicador de un apostolado nuevo, laico, un apostolado que se levante sobre las ruinas de la iniquidad, de la hipocresía y el fanatismo: " ... ojalá Dios me diera li-



cencia para este apostolado, aun cuando el martirio fuera mi única esperanza". (Siete Tratados T.I. p.463).

Montalvo es un "alma religiosa y pensamiento heterodoxo", - así lo calificó Doña Emilia Pardo Bazán en su Correspondencia Literaria. Y él, Montalvo, está satisfecho con la definición. "Pues yo, si hubiera acertado a calificarme a mi gusto, no hubiera hallado - expresión más verdadera y expresiva. Sí, sí, esa es la verdad: mi alma está llena de Dios, de inmortalidad, de gloria eterna, de cosas infinitas. La manera cómo los hombres han dispuesto y arreglado las cosas del cielo, eso es lo que no cabe en mi pensamiento ni en mi conciencia." (El Espectador, p. 283).

B. La idea laica de Dios en Montalvo. Afírmase que el concepto de Dios que tiene el hombre moderno, es el de un Dios compenetrado con las vivencias humanas, un Dios accesible al hombre que deja por lo mismo de ser misterio. Esta afirmación es sólo cierta parcialmente en el laicismo montalvino, ya que ocurre la primera aseveración sin que ello suponga la contradicción de la segunda. No es preciso que un Dios todo esencia se oponga a un Dios todo existencia, más bien estas dos ideas de Dios pueden tocarse e incluso completarse si se quiere.

Conviene resaltar estas dos facetas del pensamiento de Dios en Montalvo porque si su idea de Dios, es la de un Dios no palpable, inalcanzable y hasta indefinible por las maquinaciones mentales del hombre, que sólo puede captarse verdaderamente en la relación espiritual del hombre con Dios; también nos encontramos con -

la idea de un Dios no del todo ajeno a los problema vitales del hombre laico. (V. Siete Tratados T.I. p. 168).

En el primer aspecto de su idea de Dios, se le presenta Este como algo que se esfuma, un ser etéreo, impalpable, inmaterial: "Tu no puedes tomar a Dios y medirle, y formarle según tus pasiones y tu ruin naturaleza. Déjale elevado, profundo, extenso, y vasto, es decir desconocido para nosotros" (Ibid., p. 304). Montalvo quiere concebir a Dios como un misterio, presentirlo más que comprenderlo; presentirlo en uno como éxtasis místico, poético, contemplativo. Lo ve como una esencia salutífera que comunica fuerzas superiores a la naturaleza humana; y como el amor es el primero de sus atributos, encuentra a éste compuesto de todas las afecciones puras: "Amar a Dios, ¿no es amar perfectamente? ¿Amar a Dios, no es hacerse amable al hombre? Si yo pudiese inflamarme de esa llama dice Montalvo, y arrojar en pedazos la cadena de mis pasiones intensas, sería feliz en este mundo mismo antes de serlo en el otro que no acaba." (Páginas Inéditas. p. 43), Vemos aquí una idea muy especial de aguedidad, de felicidad en el amor de Dios, como imperativo para librarse de las pasiones humanas. Pero la idea de Dios en Montalvo no se recorta a este imperativo, se proyecta más allá, pues para él Dios está en la vida misma, por eso puede verlo en la naturaleza y en medio de ella; en medio de su grandeza, sentirse inspirado y enmudecer: "lo grande nos hace enmudecer; y si algo llegamos a decir sobre El, en nada corresponde a su grandeza... Fue go, santo fuego, símbolo de vida. Tu eres principio y sostén del -

universo: sin ti no hubiera luz, sin ti Dios mismo no ardería en su inmortalidad eternamente. Dios está tras las llamas devorantes del África: fuego es poder, y Dios todo es fuerza. Dios está sobre la luz del Ecuador: la luz figura la inteligencia y Dios todo es inteligencia. En la mansión helada de la muerte no está Dios, porque Dios es vida, vida alta y profunda, vida eterna. En la Siberia septentrional no está Dios." (Siete Tratados, T.I. p. 81). Si sólo fuera como fuente de inspiración inexhausta, bastaría al romanticismo poético de Montalvo como tema sublime de sus obras. Pero además la naturaleza participa del creador al vivir en ella la fuerza --- divina.

Lo que es su religión, elevada, profunda, extensa, vasta en todas direcciones es para Montalvo su idea de la Divinidad: "Dioses más elevado que el cielo, más profundo que el infierno, más extenso que la tierra, más vasto que la mar... ¿Y tú le reduces a --- términos mezquinos? ¿y tú rebajas su infinita altura? ¿y tú le quitas su profundidad y le vuelves somero y sin aliento? ... ¿No sabes que Platón, con ser quien era, veía como impiedad en el empeño por descubrir la naturaleza de los dioses? Lo más santo, lo más sabioes someternos a ignorarla ... El que no alcancemos a comprender una cosa, no es razón para negarla... absurdo nos parece el que el aire esté poblado de seres de esencia diferentes de los por nosotros conocidos... El cielo mismo no es un lugar; es el vacío o el espacio por donde ruedan otros mundos: El firmamento que tenemos --- a la vista no es la corte celestial, ni los entes divinos están ---

allí; no sabemos donde están: allí los colocamos, por autorizar nuestras creencias con nuestros sentidos, y porque lo sensible, lo material es el argumento de los hombres: endebilllos mortales, necesitamos que algo hiera nuestra vista, que algo suene a nuestros oídos: por eso vemos el cielo, -- por eso adoramos a la divinidad en forma de un grosero leño, nos postramos humildes ante una piedra de facciones humanas... Encumbraos a una montaña, internáos en una selva, so los y el pensamiento despavilado: en esa soledad, en ese silencio grandioso, en ese gran misterio que se extiende y -- obra sobre el mundo; si pensáis, si sentís, si miráis con el alma, luego empezáis a ver y a oír extraordinarias cosas. Vuela, pasa, suspira invisible alguno: es un espíritu, es un genio es Dios.

"La altura del paraje y la raridad de la atmósfera -- son poderosos auxiliares de la imaginación: cuando un poeta se encasilla en un monte, sólo como el león, callado como -- el supulcro, triste como la noche, y el aire está inmóvil, -- es ese vasto equilibrio con que a veces suele inclinarse, y nada oye de los ruidos mundanos, y nada ve de las cosas -- ruines, y posee a la creación, poseído por ella en ese -- éxtasis revelador que en ocasiones le toma al hombre--

contemplativo, se roza con aéreas personas, que en su lengua sin -sonido le enseñan cosas inaveriguables por la nuestra, secretos -- íntimos del alma en sus poéticas revelaciones con la parte inmateria-  
 rial del universo. Sólo Dios es espíritu, exclama San Bernardo: me gusta este modo de pensar: sólo Dios es espíritu." (Páginas inéditas T.I p. 300 y sigs.) Esta es la idea de Dios que Montalvo como lai-  
 co romántico latinoamericano y más precisamente ecuatoriano se for-  
 ja. No puede encerrar a Dios en cuatro paredes, tiene que ponerlo en contacto con la naturaleza porque para él "Dios está en todas -  
 partes, su espíritu llena el aire, los mares y la tierra; ¿por qué ir a buscarle entre las paredes de un edificio? porque el mundo --  
 se interpone entre él y los ojos del que le busca: la atmósfera de las ciudades es infecta, el aliento de Dios es puro, no se les pug-  
 de respirar al mismo tiempo: si nos llama no le oímos; si nos mira no le vemos: el placer, la avaricia, la soberbia son nuestros cómplices, nos ayudan a desconocerle y desoirle..." (El Cosmopolita II.  
 "El Padre Yerovi", p. 198). Nuevamente tenemos aquí la idea de natu-  
 raleza, que participa del misterio de Dios e incluso se constituye en su templo.

Equilibrar lo sobrenatural a lo natural parece ser el pro--  
 pósito de Montalvo; aunque equivalga a no dejarlo del todo ajeno--  
 de las preocupaciones humanas y materiales. La reflexión sobre la-  
 naturaleza divina tiene que proporcionarle un sentido racional, --  
 que la seculariza; pero en Montalvo secularizar la idea de Dios no  
 quiere decir materializarlo, sino simplemente no dejarlo extraño a

las vivencias de los hombres. Claro que en esto se asemeja mucho - al panteísmo que contamina lo espiritual con lo empírico, lo ultra mundano con lo mundano. Dios está lejos y cerca del corazón del -- hombre al propio tiempo.

Este pensamiento se encuentra muy claro en Montalvo cuando describe a Jesucristo como un hombre en que se halla presente la - divinidad y como un ser divino en que hay algo de humano. No des-- cubre la ventaja en dejar a Jesucristo como individuo simple y lla no, quiere verle como ser perfectísimo cuya esencia está escondida- en los misterios de la eternidad, y por eso exclama. "¡Si es error el mío no me lo arranquéis: ese error me consuela, me salva... El- pueblo le respeta, se contiene en su presencia, obra como lo manda Dios. llega un sabio y dice: "Este hombre de carne y hueso es como todos nosotros: ¡abajo el impostor!" ¿Será digno de aplauso este - sabio imprudente y necio? Si él supo que ese ente extraordinario - era como cualquiera de nosotros. ¿por qué no guardó para sí la noti cia perjudicial a todos, útil a nadie? ¿qué gana él con que los -- pueblos dejen de creer que en ese cuerpo humano está encerrado el- espíritu divino? El descubrimiento de la verdad, responde el falso sabio ¿Este sabio no sabe sin duda, que el pueblo debe ignorar mu- chas cosas ciertas y creer muchas falsas? ...Dejadle a Jesucristo- como es y como está; si le quitáis la divinidad le dejáis como cual- quier hombre hábil de los que han conseguido embaucar al mundo y - volverle su esclavo en provecho del error y la soberbia.

Este sobrehumano habrá sido en verdad Jesús, cuando allí -- mismo, a las puertas de su muerte, los gentiles, llenos de misterioso respeto, le tributaban adoración... Si el Cristo compuesto - de las dos naturalezas, la divina y la humana, no prevaleciera en mis afecciones, yo no caería en el error de Renán y de Peyrat (negarle la parte divina a Jesucristo), sino en el de los docetas: -- esa súbita aparición de un ser desconocido en figura de hombre por las orillas del Jordán, tiene poder terrible en mi imaginación; pero el raciocinio echa luego en tierra esa concepción más poética - que filosófica. El Jesucristo puramente divino destruye uno de los más hermosos y profundos misterios: y luego esa cuna que rueda en el pesebre, esa madre apasionada, esos humildes pañales, ese fundador y esos fundamentos de la democracia, ¿a donde irían? Marción, - Valente, Manés y otros negaron la humanidad de Jesucristo: para estos novadores no tenía sino cuerpo fantástico, impalpable y extraño a las necesidades del hombre. Lo cual, en el criterio de Montalvo, es falso, por testimonio de los gentiles mismos. Léntulo, gobernador de Judea, cuando cuenta de Jesús al emperador, dice, es - verdad que "no se le ha visto reír"; "pero sí llorar muchas veces". - Que comió por costumbre, nadie lo niega: dormir, dormía las horas - que ha menester según la higiene de un hombre de sus años. Todo, - todo, termina diciendo Montalvo, está probando que en ese hombre - hay algo de divino, que en ese ser divino hay algo humano... Dejádmele, mi Jesucristo, dejádmele, así como le describo y le guardo - en lo profundo en mi pecho" (Siete Tratados, T.I. pp. 420 a 424.)

La religiosidad de Montalvo, como hombre ibérico laico, necesita de esta manera de captar a Dios, pues su alma está orientada entre sus valores éticos y sus valores prácticos, comunicándole a su idea de Dios, su deseo de descubrir y dominar el mundo visible. De forma que en su conciencia Dios es fuerza, inteligencia y vida. (V. Siete Tratados, T.I, p. 81). Esto confirma su pretensión de que Dios se encuentre como respaldo a su actividad en este mundo: Dios está tras su virtud, tras su éxito, tras sus posibilidades de felicidad incluso en este mundo científico y técnico del hombre moderno. Es por ello un Dios progresista, demócrata y liberal. Es decir un Dios laico; puesto que ha dejado de ser monopolio del clérigo, Dios es Dios también para el laico con todas sus posibilidades. Y no sólo esto, sino que para Montalvo, el Dios del devoto fanático, el dios del tirano, no puede ser el Dios cristiano. (V. Siete Tratados, II, pp. 148 y 407).

De suerte que, el cristiano auténtico tiene que estar, según Montalvo, pregonando la libertad conferida y respaldada por Dios, y es en virtud de esta libertad que adopta un libre examen y una actitud crítica, que se corrobora en la terrible diatriba de Montalvo contra el fariseo piadoso que desfigura y pervierte la verdad.

Podríase decir que el prurito de pretender conocer la voluntad de Dios mejor que los demás, este devotismo farisaico, es la fuente del fanatismo. Y mientras no se capte a Dios por el sentimiento y el corazón, se tendrá una caricatura de la verdad. Pero -



quizás pueda entonces alegarse que al considerarse Montalvo mismo-defensor de esta verdad, se compenetra de la ilusión de poseer la verdad rechazando activamente las razones de los otros. El problema consiste en saber quién se engríe con esta posesión ilusoria de verdad, si el devoto o el ideólogo, porque entonces resulta tan fanático el uno como el otro. Puesto que cada uno llega a pensar que porque lleva una vida recta obtiene la salvación, buscando así su propio beneficio y utilidad. No resulta pues plenamente cierto que busquen a Dios.

Existe además otro problema para Montalvo, y es, que siendo Dios todo poderoso, puede crear y puede destruir, pues; "La existencia y la nada, lo que es y lo que no es de su seno proceden." (El Regenerador, p. 175); quiere decir esto, que si Dios respalda la existencia cristiana, del hombre honesto y de buena fe; abandona y destruye al que carece de valores éticos; y siendo el fanático ausencia de estos valores, carencia de existencia cristiana, y también carencia de Dios; y porque lo falso no procede de El, él tendrá que reducirse a la nada.

Además como para Montalvo Dios es máquina de armonía, y gemen fecundo de equilibrio, preciso es entender que respaldará la armonía de la acción ética y la postura secular del individuo. Por eso Dios, según la idea laica, hace al hombre un ser responsable del bien del prójimo. la moral del hombre de acción, su imperativo, es ciertamente la moral de la responsabilidad. Y en esto se refleja también la ética laica de utilidad, en constante actitud práctica-

vital. Sólo que el resorte de esta acción ética vital podrá ser -- Dios o podrán ser las circunstancias no escogidas por el hombre, + que lo conducen a promover esos valores constitutivos del ser mismo.

C. La Iglesia. No podríamos discutir a fondo la religiosidad-- laica de Montalvo sin revisar su punto de vista sobre la Iglesia.-- De conformidad con su sentido laico de religiosidad quiere "Una -- Iglesia alumbrada por la luz divina, donde esté resplandeciendo -- la verdad, y las virtudes en forma de música nunca oída, suenan y -- embelesan a las almas puras; si me dan esta Iglesia, dice Montal-- vo, entro en ella y me postro ante el ser invisible que me levanta el corazón y me ilumina la cabeza". (Mercurial, p. 212) La verdad-- vuelve a estar de acuerdo con las virtudes de las almas puras, que vienen siendo para Montalvo el requisito de salvación. El dogma ca-- tólico de las buenas obras, se aleja aquí de la idea protestante -- en la que la fe es el único requisito de salvación, y los méritos-- no son humanos sino divinos.

Montalvo quiere una Iglesia en contacto con la sensibilidad-- del individuo, que le permita captar a Dios con el corazón y con -- la cabeza, con el sentimiento y la razón: Por eso no concibe una -- Iglesia encerrada, enclaustrada, sino que quiere que su templo sea el universo entero y que sus altares en la naturaleza se encuentren más cerca del Todopoderoso. (V. Mercurial, p. 299).

Cuando visita el Domo de Milán, Montalvo se impresiona con-- el recogimiento piadoso que allí experimenta en medio de un canto-- melancólico en la hora del crepúsculo, entre el silencio de las na

ves y la adoración de los fieles y, las lágrimas que expresan ternura del corazón y sinceridad del alma que se posterna ante Dios. Pero no se queda allí; "Desde la cúpula del templo levantado por los hombres, veo y admiro la naturaleza que pregona el poder y la benevolencia de Dios. Desde aquí, le dirijo mis humildes preces y le ofrezco el tributo de mi pobre corazón." (Páginas Inéditas, T.I, P. 171). Montalvo quiere una relación directa con Dios, una relación personal y no puede por ello aceptar una Iglesia humana, que esté como espiando en el sentimiento del hombre, viendo si éste se persigna o si se posterna ante las imágenes.

Esta Iglesia: "casa inhospitalaria, palacio del egoísmo, semejante al de los impíos donde no hallan entrada sino riquezas, soberbias, vanidades, impudicias, gulas, ataviadas de púrpura y pedrería fina de la cabeza a los pies: casa de profanos, de tiranos, en cuyo frontispicio está grabada esta inscripción en caracteres de sangre: "Aquí no entran esos mendigos que se llaman virtudes". Los dueños de esa casa mandan echar por tierra el templo de Epidauro, teniendo como tienen por insulto la advertencia de su fachada: --- "Aquí no entran sino las almas puras". (Siete Tratados, T.I, p. 297).

Esta Iglesia conservadora de un cristianismo fosilizado, -- bárbarico en su primitivismo y puerilidad, resulta anticivil, daña para el cristiano laico moderno que es Montalvo. De modo que -- cuando el Obispo Ordoñez reprueba sus Siete Tratados, y alega con ello defensa de la Iglesia. Montalvo señala: "La Iglesia, eso que llaman Iglesia los clérigos semibárbaros de ciertas Repúblicas de-

América, puede no merecer el aprecio ni el cariño de los buenos -- cristianos... esa aduana del pensamiento donde las grandes ideas, -- los nobles arranques hacia la libertad y el bien del género humano; las lecciones provechosas; los consejos de la sana razón, las máxi-- mas de la filosofía, las enseñanzas de la historia, los primores -- del arte, las inocentes distracciones y los solaces con los cuales contrarresta los dolores de la vida; la aduana, digo, donde todas-- estas cosas son artículos de contrabando confiscados inexorablemen-- te por los espectros negros que están a la puerta; esa aduana no -- es mi Iglesia". (Mercurial...p. 211 y sigs.).

a. El Clero. Para Montalvo mientras el clero, cuerpo ecle-- siástico que constituye la Iglesia, como institución, desde su ca-- beza misma y en toda su jerarquía, equivalga a este yugo, que es -- aduana del pensamiento y mientras signifique muerte para el que -- quiera pensar con su opinión y criterio personal, será rechazado -- por todo hombre de buen juicio que se arroge el derecho de exami-- nar sus virtudes, al calor de su responsabilidad cristiana.

"No soy enemigo ciego del clero, como dice el que se está -- llamando arzobispo de Quito. No olvidarán los que no han olvidado-- "El Cosmopolita" que tengo al clero por parte esencial de una so-- ciedad bien organizada; lo que pido es clero ilustrado, recto, vi-- tuoso, útil; no ignorante, torcido, lleno de vicios, perjudicial:-- este clero es una peste, por el poder que tiene sobre pueblos que-- andan muy atrás de las naciones civilizadas; mas ¿qué elemento ma-- yor de civilización que el sacerdote inteligente, sabio, cuerdo y--

puro? Este busca la verdad alumbrándose con la antorcha de la sabiduría, y la halla; y cuando la ha hallado, la presenta desnuda al mundo, y dice: ¡Esta es! Cultiva la historia y la moral, comunica sus conocimientos a los demás, les desencapota el alma, y no teme que le griten "mentira!" los que no están al corriente de los sucesos humanos", (Mercurial, p. 64)

"La Iglesia, esa a quien llamáis la santa Iglesia, si sigue la doctrina de Jesucristo, es mansa, caritativa, suave y tolerante. San Pedro desenvaina la espada; Jesús le manda envainarla. --- ¿Qué es eso de palo y puñal a nombre de Jesucristo?" (Mercurial... p. 71).

La fórmula laicista respecto a la Iglesia es esta: una Iglesia útil, caritativa y tolerante será benéfica y operante, a la luz de la civilización moderna; una Iglesia, soberbia e intolerante, - que no perdona al pecador, no tiene razón de ser. Esto significa - que la Iglesia tradicionalista de la Edad Media ha agotado para el laico su cometido. Y la misión de aquella como comunicadora de la verdad la hereda ahora la civilización laica moderna. Por eso Montalvo ataca sin miedo la corrupción, las tinieblas. Allí está su enemigo. (V. Mercurial, p. 62).

Por eso, junto al clérigo que pide sangre, pone Montalvo al que predica la misericordia. Las excepciones que hace de continuo en favor de los sacerdotes que han merecido el bien del género humano por la sabiduría y las virtudes, pretenden demostrar que no es enemigo de este clero. Muestra de ello son el cura de Santa En-

gracia y el padre Yerovi, que pinta en los Siete Tratados y en El Cosmopolita, como ejemplo de sacerdotes evangélicos, de curas perfectos. "¿Quién sería osado a motejar las obras de los verdaderos apóstoles de la doctrina cristiana y la caridad? ...Nosotros no -- nos estrellamos, señala Montalvo, sino contra los prevaricadores, esos fantasmas que en silencio y en secretos son azotes que le -- abren las carnes a la parte feliz del género humano... El hombre -- evangélico dádnosle... ese que ayuda, y no aborrece al que come, -- ese que cree, y no maldice al que piensa; ese que predica, y no -- condena al sabio ni al ignorante. Piedad, caridad, benevolencia, -- toques son del sacerdote perfecto". (Siete Tratados, T.I. p. 315 -- y sigs).

Montalvo no se cansa de ensalzar a los santos varones de -- virtudes, de entendimiento en la ciencia y en todo linaje de mate- rias, que fomentan la enseñanza y cultivan la caridad. Pero se en- saña con el cura malo, el fraile gordo y taciturno por la gula, y- la lujuria, y sobre todo con el que hace tráfico de las cosas inmo- tales, y que hablando a nombre de Dios engañan al pueblo para que- se tire sobre el sabio y le haga pedazos, por brujo o por hereje.- A este lo aplasta y lo condena con su pluma: "Condenáis; y he aquí que sois los condenados, porque habéis faltado a la inteligencia, -- la mansedumbre y la caridad, requisitos sin los cuales no hay hom- bre justo, y menos sacerdote ejemplar y respetable". (Mercurial, p. 58) Este clero corrompido no es el de los pastores que reúnen la -- grey, que la guían y la consolidan en santo grupo, son lobos que --

la acometen, ahuyentan y dispersan; "Y con tales guías, se pregunta Montalvo, ¿a que hora ha de poder uno ser católico con semejantes guardianes del catolicismo? Cancerberos furibundos allí se están a las puertas de su secta tirando la cadena y dando aullidos." --- (Mercurial, p. 74)... "Secta mezquina y tiránica, para la cual están prohibidas la historia y la filosofía y aún las artes explanadas en los mejores libros de nuestros tiempos." (Siete Tratados, T.I., p. 326).

La lógica del resentimiento, descubre a un Montalvo drástico que se revela contra un Index estricto, y se resiste en fin, --- contrá un clero monopolizador de la gloria eterna y de los bienes del mundo: "...pues si con un sermón o una pastoral me levanta un obispo o un cura un motin de gente, no me queda defensa," y si, --- "un cura, un cierto cura ha predicado que negará la sepultura a --- los que lean los "Siete Tratados". ¿Que arbitrio le queda a un --- cristiano contra malhechores de esta naturaleza?... El obispo de --- Quito puede mandar a sus curas que entreguen a los perros los cadáveres de los que leen: con esto no hace sino trabajar por la secularización del cementerio, la libertad y dignidad del difunto, el entierro civil en una palabra... Los jesuitas, los clérigos, terminan diciendo Montalvo, quieren cadáveres vivos. Todos saben que su regla es la obediencia cadavérica: Tamquam ac cadavera." (Mercurial, p. 153 y 154).

Para este clero que muestra Montalvo, que se niega a oír la confesión so pretexto de que "testar es primero que el confesarse",

todo el secreto del catolicismo está en el dinero. (V. Siete Tratados, T.I. P. 329 y sigs.): "Yo he visto negar a un párroco la -- sepultura a un cadáver de familia pobre, mientras no le dieran cien pesos fuertes. Estos dragones nos devoran son capaces de comerse -- el difunto, si los dolientes no le cuentan allí sobre la marcha la suma que ellos han menester." (Mercurial, p. 150).

Bien se ve que Montalvo trabaja aquí por la laicización de los cementerios, para dignificar a los muertos; y, para que los vivos no sean cadáveres de esta obediencia que los somete y humilla. trabaja también por la laicización de la verdad que el clérigo --- pretende también monopolizar, con la amenaza del infierno y de las penas eternas: "No hay que decirles nada a nuestros clérigos, porque ahí está el infierno". "La verdad " dicen: "ellos gozan del monopolio de la verdad". Entre tanto nuestro laico dice: "La verdad, gran ser invisible, no se revela sino al filósofo, al pensador sabio, -- el que a fuerza de virtud y pureza de alma se pone en contacto con la Divinidad, dilata la vista por las oscuridades eternas de la -- creación, y adivina tal o cual secreto del universo." (Mercurial, p. 104) Concordamos con Montalvo en que esta es la verdad del hombre moderno, que se queda con una verdad laica, una verdad que le proporciona su ilustración. Esta le revela la ciencia y le revela también al ser celestial superior, porque Dios mismo es luz que libera al hombre de la oscuridad, del pecado; Dios mismo es conocimiento, es sabiduría, es la verdad misma.

Luego la verdad no puede ser, ni es, monopolio exclusivo --



del clérigo, de la Iglesia institucionalizada y menos aún de una Iglesia que como vimos ha agotado su cometido: "Doctores de la ley vosotros la ignoráis, o digo más; la ocultáis: más aún; la violáis a sabiendas... (Siete Tratados T.I., p. 296); la Iglesia fundada por Cristo tiene como misión continuar su obra en el mundo, y éste no vino para ignorar o quebrantar la ley, sino a cumplirla.

b. La Infalibilidad. El tema de la justificación de la Iglesia toca de raíz con el principio de la autoridad del papa. A este respecto, señala Montalvo: "como los ultramontanos quieren salir por donde meten la cabeza, no dejarán de hacerme notar que para ellos la autoridad del papa es ley en hecho de dogmas y sacramentos, y más cuando ahora es infalible." (Ibid., T.I. p. 433).

Este punto de doctrina que quiere dilucidar Montalvo, resulta de gran importancia para las prerrogativas de la Iglesia de Roma. Como autoridad infalible, derivada de Dios, de acuerdo con la declaración del Concilio Vaticano de 1870; el obispo de Roma, es el único que encarnando tal autoridad puede decidir como dogma la verdad divinamente revelada, y en uso de esta prerrogativa, cuando habla ex-cátedra interpreta dicha verdad revelada.

El dilema es saber si antes de tal fecha era o no infalible el papa, es evidente que tiene que haberlo sido desde el principio de la sucesión apostólica para no abrigar dudas sobre la validez del hecho; el caso es, que los papas que precedieron a Pío IX en la sede de Roma no se atrevieron a arrogarse la infalibilidad, y menos a dar a las declaraciones del papa el carácter de irreforma-

bles.

Montalvo con una sencilla declaración evidencia la contradicción en que incurre tal doctrina: "¿Entre dos papas que se contradicen, cual es el infalible? ¿Entre dos papas infalibles que se condenan mutuamente, cuál es el errado? ...Contradicciones por lo demás, que constan en la historia." (Mercurial...p. 161).

De forma que, según Montalvo, la infalibilidad resulta un absurdo inventado por el clero esclavizador, con el exclusivo objeto, con tal atrevimiento, de pretender la supremacía de la inspiración divina. Ahora bien, se vuelve a pregunta Montalvo: "¿Los papas que han comprado la tierra con dinero han comprado a un mismo tiempo la verdad eterna? ¿La inspiración divina puede ser sujeta a regateo? ¿El Espíritu Santo viene por cantidad de moneda acuñada y sellada?." (Mercurial...p. 163).

Contrastando con este propósito eclesiástico, el evangelista Lucas relata una disputa de los apóstoles, sobre cuál había de ser tenido por mayor, y la contestación de Cristo: "Los reyes de las naciones imperan sobre ellas y los que ejercen la autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; pero no así vosotros, si no que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda, como el que sirve" (Lucas, 22: 26).

Siguiendo a Montalvo, y a la historia de la Iglesia y aún examinando las distintas obras de los Padres de la Iglesia misma, se muestra lo gratuito de la pretensión del Concilio Vaticano. Sería harto extenso y fastidioso además citar los numerosos ejemplos

que demuestran la falta de fundamento de este dogma católico. Remi-  
tiremos simplemente, por lo que al caso viene a la Mercurial de --  
Montalvo. Un sólo ejemplo nos baste, el caso de Galileo, condenado-  
a retractación, por haber desenvuelto el sistema de copérnico y ha-  
ber aducido pruebas del movimiento de la tierra al rededor del ---  
sol. "Hoy día, señala Montalvo, ni la Iglesia con ser quien es se-  
atreve a negar los principios de Galileo y Copérnico... ¿Que dice-  
de esto la Santa Iglesia? ¿Erró o no cuando condenó como error lo-  
mismo que ahora se ve obligada a reconocer como verdad inconcusa?" (Mer-  
curial... p. 174). A Montalvo le parece que este dogma de la infali-  
bilidad, así como el monopolizar la verdad, es tanto como querer --  
igualarse con Dios y lo reprueba acerbamente:

"Vosotros miserables criaturas, ¿Queréis por dicha iguala--  
ros a Dios viendo lo que se puede ver en medio de las tinieblas --  
que nos rodean?" (El Cosmopolita T.I. p. 175).

El propósito de la infalibilidad tiene según Montalvo, como  
meta el mantenimiento de la sumisión al papado, el cumplimiento de  
la obediencia ciega, mecánica: "La máquina obedece ciegamente, y -  
en esta obediencia se encierra el despotismo." Por eso al demostrar  
lo absurdo de la infalibilidad quiere Montalvo no sólo concretarse  
a los conflictos entre los concilios y los papas, sino que preten-  
de inferir lo negativo de esta sumisión en su proyección política,  
y concretamente al Ecuador:

"Sumisión a la Santa Sede, al sílabus y al cadalso, he aquí  
dice Montalvo, la trinidad monstruosa que pretende el régimen teo-  
crático de García Moreno. Constitución, leyes, patrias, seguridad-

personal, justicia, clemencia, progreso, civilización, todo desaparece: ¿Qué sería del Ecuador a la vuelta de veinte años con sistema semejante? ¿Si un obispo tiene facultad de crear un cuerpo de gendarmes para invadir las casas y quemar libros prohibidos?... He aquí un Estado en otro Estado, cosa absurda, frágil y de imposible duración..." Si la cuerda se temple demasiado, el arco se rompe"... Ni el mundo en general está en disposición de sufrir otra edad media, ni nuestra República es tan ciega y vil que sufra por su parte el renacimiento de la Inquisición y de la teocracia... (El Cosmopolita I, p. 346) El anatema sobre lo que perdura de aquella época sombría, negativa, de barbarie e infelicidad, es común a todo escritor laico.

Repugnaba a Montalvo, a su espíritu laico-cristiano, que un papa como Pío IX, que el tenía por sacerdote de convicciones y virtudes, porque en sus primeros años de reinado había asumido una actitud liberal, y dado a sus Estados y a Roma, una constitución --- que tenía mucho de republicana, pues fomentaba la enseñanza y favorecía el cultivo de las ciencias; se hubiese dejado caer en manos del poder universal de los jesuitas ligados con el partido absolutista de las monarquías antiguas, y proclamado su infalibilidad --- evidentemente con un propósito más político que espiritual. (V. --- Páginas Inéditas, T.II, XVIII, p. 161 y sigs.) Con ello participaba en la controversia que el laicismo realizaba contra el antiguo-régimen, contra el pasado, controversia que se efectuaba como un deber ético de la mente ilustrada.

C. Las penas eternas. El infierno.

"Si no existiese el infierno, piensa Montalvo, sería preciso inventarlo." Esta aseveración descansa en la idea de las recompensas y los castigos, que tiene un apremiante imperativo de justicia: "Si en este mundo pudieran ser castigados todos los delitos, - estarían tal vez por demás las penas subsecuentes a la vida: y si todas las virtudes y las buenas obras fueran premiadas desde aquí - el galardón de la eternidad no viniera a ser del todo necesario. - Más como nuestros peores delitos, cuales son los que cometemos en lo profundo del pecho contra nuestro Criador y Padre, quedan impunes en la tierra, justo es pensar que algo hay allá de terrible y no sospechado por nosotros. Asimismo la conciencia, y el sentido interior, no toleran ver frustradas por la nada las mayores virtudes de que somos capaces. La parte feliz de nuestra especie... esos podrán quizá ser indiferentes a la doctrina de la gloria y las penas futuras... los que padecen por la justicia, la verdad y la moral... los que sirven a sus semejantes, y reciben en desprecios y golpes - el pago de su buena voluntad..., los que se sacrifican por las santas causas; tienen derecho a la recompensa futura: la nada sería - gran injusticia; y Dios no las comete ni grandes ni pequeñas... Ahora pues, los malvados..., los mentirosos que matan alevosamente la verdad a cada paso..., los corrompidos que predicán el abuso con - nombre de libertad, la violencia a título de derecho, el error en forma de luces; los hipócritas y los fanáticos... Que se van sanos y buenos a la sepultura, sin haber padecido ni sufrido; justo es, -

necesario es que allá, al otro lado de la vida, vayan a ver lo --- que han hecho y paguen sus maldades" (Siete Tratados, T.I. p. 386 y sigs.)

Vemos que Montalvo sigue aquí apegado a la doctrina católica de las buenas obras, de los merecimientos del hombre a la recompensa o al castigo. No difiere pues de los demás creyentes de las doctrinas católicas romanas, al menos en este punto, sino en la naturalidad de esas recompensas y esas penas; y en la arbitrariedad con que los sacerdotes condenan a los que, probablemente, Dios recibe en su regazo: "Componer un infierno de los males conocido por nosotros, es negarle sus secretos a la eternidad." (Ibid. p. 388).

Pero dice Montalvo: "Nadie más que yo tiene interés en el infierno: ya que en vida no puedo reprimir y corregir a los pícaros, tengo necesidad de consolarme con las penas eternas." Pero -- después piensa y nota "Hombres menguados e incosultos. ¿no sería -- mejor que todos nos conviniésemos en que no había infierno? ¿Que -- ventaja nos tiene este porvenir de chuzos encendidos y estas horribles desolladuras con que nos complacemos en regalarnos para la vida eterna? Unámonos por mutuo consentimiento, y vámonos al cielo -- todos juntos, que allí seremos felices y aprenderemos a ser buenos y caritativos." Pero luego, recapacitando en esta idea Montalvo se ve allí, en el más allá con toda clase de pícaros, y dice: "No --- ...el infierno ha sido creado justamente para ellos, y no he de ir yo ahora, a título de fraternidad y filantropía, a entregarme al -- diablo en tan mala compañía. Quedamos, pues, convenidos en que hay

infierno; y no se me moleste más con decir que no creo en él. ¡Sí-creo, bribones, sí creo!" (Mercurial..., p. 188 y sig.)

Ahora bien, el infierno en que cree Montalvo no es de fuego ni de nieve: "Es la ausencia de Dios, que produce tinieblas, y estas tinieblas son sin frío ni calor, sin hambre ni sed, sin goce ni dolores; más causan en el alma el convencimiento de una existencia sin fin, metidos allí en esa vasta nada, viviendo la muerte -- perdurable: este es el infierno." (Siete Tratados, T.I. P. 390).

Pero al mismo tiempo el infierno viene siendo algo así como un sortilegio, al que recurren todos los que quieren condenar a -- sus enemigos al castigo eterno: "Al infierno todo el mundo, Aristóteles, y Santo Tomás, Platón y el obispo Ramús. . . Si San Jerónimo pone en el infierno a Santo Tomás, por aristotélico, la Iglesia católica tiene la misma pena, por haber profesado el aristotelismo... Sálvese quien pueda. Al infierno por enemigo de la Iglesia, al infierno por amigo de la Iglesia; al infierno por pagano, al infierno por cristiano; al infierno por judío, al infierno por católico; al infierno por antiguo, al infierno por nuevo y flamante filósofo." (Mercurial..., p. 88).

"El infierno católico, dice Montalvo, es asunto que nos ata fe a nos los papistas, nos los jesuitas, nos los benedictinos; el infierno católico nos incumbe a nos las hijas del Buen Pastor, nos las beatas, no las viejas urdemales; el infierno católico es gan--ga de los que oímos misa, nos rompemos el pecho a mojicones, pagamos diezmos a la Iglesia y despojamos al desvalido para reembolsar

esa contribución sagrada. A él nos vamos los pontífices con nuestras tierras sembradas de pedrería fina, y nuestro báculo de puño de oro; a él nos vamos los obispos con nuestras altas mitras y --- nuestra capa magna; a él nos vamos a los canónigos con nuestra baxruga reverenda y nuestra papada de tres pisos; a él nos vamos los curas con nuestra codicia, nuestra inclemencia, nuestra ignorancia y nuestros hijos... A él nos vamos los emperadores cargados de riquezas, de soberbias y de sangre... A él los sabios falibles, seudo-sabios, que propagan absurdos y enseñan equivocaciones; a él --- los hombres de estado que provocan guerras, esquilman a los pueblos y echan a perder la república por ineptitud o por malicia. ¿Qué lugar ha de haber para los gentiles en nuestro infierno? A él nos vamos los letrados vanidosos, los escritores maliciosos, los poetas inmortales y tontos... muchos son... para que haya vacantes en el infierno que ofrecer a los pecadores del gentilismo. (Siete --- tratados, T.I, p. 351).

d. Las Imágenes y las fiestas eclesiásticas. El avuno.

Uno de los motivos que merecía, según el arzobispo Ordóñez, la condenación de los Siete Tratados de Montalvo, era que en ellos se reprobaba el culto a las sagradas imágenes, proposición que desde la Edad Media es tenida por herética en la Iglesia Romana.

En efecto, Montalvo afirma allí que: "Dios no puede ser representado en ninguna forma, y menos en una tan material y palpable como la nuestra." Si Dios, en la idea de Montalvo, es un misterio, por su grandeza, por su sabiduría, por su luz y aún dice él, -



por su oscuridad ¿Cómo es posible cogerlo y encerrarlo en un pedazo de palo, en un estuco?, esto es idolatría pagana...Una cosa fuera de la incomprensión humana, de más idea del poder, de la belleza divina, más idea de Dios, que nuestras efigies con túnica, golpeada la cara, magulladas, rotas, puercas, una negra desdicha... En los primeros cinco siglos de la Iglesia, durante quinientos años, la verdad fue que la adoración de las imágenes, impelía derechamente a los infiernos, siendo como era la doctrina más errónea de cuantos inventaron los mayores heresiarcas... Los que se condenaron durante estos primeros quinientos años del cristianismo por devotos de los leños cargados de trapos, y de los que desde entonces se van condenando porque no los adoran, aquí tenéis, dice Montalvo, al género humano ardiendo en las llamas infernales, sin que a uno le valga decir: Señor, yo os rendí culto en forma de hombre de palo - horriblemente feo; a otros: Señor, yo os quise rendir culto postrado ante un demonio de piedra. ¡Cuán inepto, mezquino y loco se muestra el hombre en las mayores cosas de la vida!" (Siete Tratados, - T.I, pp. 226 y 227).

Concuerdo con Montalvo en que el vulgo del catolicismo, su parte ignorante y corrompida es la que ha permitido esto, es el que frenético, sectario e intolerante, y propagandista grosero, apostrofa con el insulto al hombre que no se pone de rodillas ante un leño de figura humana, en tanto que no juzga mal que se infrinjan los preceptos del Decálogo.

Cuenta Montalvo "Un día que pasaba debajo de un arco donde hay frente a frente dos santitos de palo, antiguos, viejos, sucios, con sendas velas a los pies... Un viejo de capa, tan pringoso y churrien--to como esos diocesillos de la pared, puesto de hinojos en la calle, se está volviendo, ora al un lado, ora al otro, a fin de no perjudicar a ninguna de las imágenes en el repartimiento de oraciones. Iba yo a pasar como queda dicho, cuando me ase por la levita, y dice con furia: "Hínquese, ca... nalla"... "En Málaga, relata Montalvo, vi en una ocasión un hombre que veníase por ahí echando venablos. ¡Oh Dios! ¡y cuán graves eran los términos de ira y venganza con que asordaba los alrededores! Llegó a un humilladero de esos de la pared, y quitándose la boina, y besando los pies del --santo, dijo: "Este sí que me puede: ayudame Paco, a coger el zurdo, y te pongo una vela mañana de mañaíta". Quería que San Francisco --le ayudase a beberse la sangre de su rival, y a vueltas de tan cristiana cooperación le ofrecía un pedazo de sebo. Esto es más que --los sacrificios de puercos en pintura que ciertos antiguos hacían a sus dioses." (Siete tratados T.I. p. 333)

Por lo anterior es condenado Montalvo por el arzobispo de Quito quien sin embargo, no toma en cuenta que el mismo escritor acepta el reparto de reliquias hecho por el cura de Santa Engracia, como "símbolos de fe, creyendo no en ellos sino en el poder de Dios." (Ibid. p. 337).

"Si los clérigos, contesta el escritor laico en su Mercu---rial, hicieran de las sagradas imágenes un uso parco, razonable, -

aún se les pudiera tolerar; pero ese tráfico inmoderado, indecente, no es posible que nos cause respeto, por ciegos, tontos y fanáticos que seamos, como no seamos también pícaros que nos perdamos -- de vista." (Mercurial, p. 181).

En su criterio de católico, no son las imágenes las que reprobaba, sino el abuso que se hace de ellas, por ejemplo en las -- fiestas eclesiásticas que reflejan la idolatría pagana con que se ha ido impregnando el cristianismo católico.

"La fiesta de San Juan, en mi lugar, refiere Montalvo, era la ruina de un hombre pobre: vendía el infeliz el caballo, la mula y la mitad de las territas que había heredado de sus padres, a -- efecto de hacer la fiesta. Y él no la había pedido: el cura un día al año, sube al púlpito y lee la lista de los sacerdotes del siguiente. Personas había que gastaban cuatrocientos pesos en la fiesta de San Juan, desvaneciéndose en huracanes de incienso, bosques de pebetes, oropeles para los maderos benditos, polvoradas formidables, chicha dulce, y crecidos derechos para el cura, amén de los cien pesos del sermón... especuladores impíos que dan engaño por pecunia, y reparten ignorancia a manos llenas... Y los santos milagrosos! ¡Y las romerías! Aquí aparece en un árbol una Virgen: capilla, romería, dinero para el cura. Allí se ha estampado de noche -- la cara de Jesús en una piedra: capilla, romería dinero para el cura... Yo querría, dice Montalvo, que esos seres divinos aparecieran en árboles y piedras para alivio y socorro de los menesterosos; -- pero si aparecen para que el hombre de poca luz les quite el pan de --

la boca a sus hijos, y se lo vengan a dar al lobo, sería mejor --- que no aparecieran." (Mercurial..., p. 182 y sig.)

En los festines eclesiásticos, el ayuno tiene carácter ca--rismático, y es el monopolio del clero sobre la buena mesa, según--Montalvo el ayuno es la ganga del clérigo: "La saludable mortifica--ción del ayuno les da esa barriga primogénita, esa papada de tres--altos, esas mejillas que están echando rosas y claveles." (Mercu--rial... P. 90). "¡Bonitos son ellos para comer lechuga y adormide--ras, para beber agua en la fuente de castalia! Carne, vino, choco--lates; logros y placeres; pecados mortales a manta de Dios: ellos--al cielo; nosotros pobres diablos, al infierno. El cielo es mayo--razgo de los católicos, esto es de los que comen, beben, duermen -- más y mejor que los herejes, y se llevan la mayor parte de los bie--nes del mundo, para mandarnos muertos de hambre al abismo de los -- dolores sin remedio. Hállese entre mis facultades la de darles su--merecido a estos varones sin tacha, y yo no habría de ser con ellos tan cruel como ellos son con nosotros... Yo no los condenaría sino a no comer carne ni pescado; a no tomar chocolate ni vino... a no--tener baules de oro... a no hartarnos de injurias y necesidades, so--color de decir la palabra de Dios..." (Siete Tratados T. II, p. -- 227).

En conclusión, el espíritu laico rechaza todas las exterioridades religiosas como algo que no concuerda con los fundamentos de la teoría cristiana. Por que la religión es un sentimiento de fe que nos sobrecoge de asombro, que no necesita de una jerarquía cons

tituida y un jefe espiritual, que velen sobre ella, como piensan algunos, como quieren pensar los tradicionalistas fanáticos. Por lo que el hombre cree, determina lo que el hombre es, y lo que el hombre hace. Resultado evidente de estas premisas, es el conflicto que la ideología ilustrada del laico supuso en relación con las actitudes antiguas y farisaicas que daban soluciones de salvación sólo acordes, con conceptos de autoridad tradicional. El laico reclamó por eso la autonomía no solo en sus conceptos sobre el mundo y la vida, sino también en sus conceptos de religiosidad; donde la lucha de la razón individual aplicada a lo religioso, intentaba darle una efectividad práctica. El problema religioso adquiere de este modo un sesgo diferente en los escritores laicos que en los escritores clericales. Para los laicos la primera labor era la de limpiar las mentes de las filosofías anteriores, que estimaban engendro de supersticiones y falsedades y para los clericales la labor consistía en cambio en someter las mentes a aquellas verdades tenidas por absolutas e irremovibles.

Sin embargo, los laicos ibéricos como Montalvo, rara vez se habían atrevido a enfrentar la verdad revelada por Dios a una verdad natural, alcanzada por las solas armas humanas, por su razón. Montalvo mismo, no quería quebrantar aquel orden, sino armonizarlo con el nuevo, ya que, partía de una postura católica. Empero hay que aclarar que este catolicismo, ya no resultaba ortodoxo, pues sus métodos de juicio eran ya modernos. De ahí los constantes matices protestantes de su pensamiento. El cristianismo era el úni

co camino de felicidad, la única salvación, pero no sólo en el ---  
allá sino también en el acá.

Lo útil es la clave de tal felicidad, lo inútil es lo dañi-  
no, lo estorbo; de aquí que para el laico el error, la auténtica  
herejía, es lo inútil. En cambio, el tradicionalismo se empeñaba--  
en conservar todo aquello inútil, por eso había de abandonarse, --  
desterrarse, del pensamiento moderno, en tanto que nada de aplica-  
ción práctica inmediata había aportado a la conservación del or---  
den moral y material estatuido por Dios.

## DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO

### I. LA CIRCUNSTANCIA HISTORICA DE DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO.

A. Ambiente familiar y social. Si se quiere conocer las condiciones del ambiente familiar que afecta la vida de Sarmiento y su mentalidad, se ha de recurrir esencialmente a lo escrito por el mismo en una de sus obras maestras: Recuerdos de Provincia. En ella, afanoso de mostrar su origen ilustre, nos remonta a la fundación de San Juan de la Frontera, ciudad provinciana argentina, donde él nace el 11 de noviembre de 1811. Así pasan ante sus recuerdos una serie de personajes de rancio abolengo colonial emparentados como era propio en esa época con religiosos dominicos: - Los Mallea, los Albarracines, los Sarmiento y los Oro. Familia ilustre sin duda sobre todo, como dice don Domingo, por las aptitudes intelectuales de que habían dado muestra de generación en generación, y que estaban debidamente representados en los claustros "siendo una capucha de fraile signo reconocido de sapiencia, talismán que servía a preservar acaso el cerebro contra todo pensamiento herético" (Opus cit. pág. 40) Entre estos sabios de hábito de su familia cabe mencionar a Fray Miguel Albarracín, al presbítero José de Oro, a Fray Justo Santa María de Oro, obispo de Cuyo, al presbítero Juan Pascual Albarracín, hermano de su madre, y al también obispo de Cuyo don José Manuel Eufasio de Quiroga Sarmiento, su tío paterno. Algunos de los cuales ejercieron influencia positiva en él, educando su mente y preparándolo para la vida.

Esta trayectoria de influencias eclesiásticas en la vida - de Domingo Faustino se inicia con el presbítero José de Oro, quién ejerce una labor decisiva y clave en la modelación mental de nuestro hombre: "Mi inteligencia dice él mismo, se amoldó bajo la presión de la suya, y a él debo los instintos por la vida pública, mi amor a la libertad y a la patria, y mi consagración al estudio de las cosas de mi país, de que nunca pudieron distraerme ni la pobreza, ni el destierro, ni la ausencia de largos años. Salí de sus manos con la razón formada a los quince años... su alma entera transmigró a la mía... Tanto nos amábamos maestro y discípulo, tantos coloquios tuvimos, él hablando y escuchándolo yo con ahinco, que a hacer de ellos uno solo, reputo que haría un discurso que necesitaría dos años para ser pronunciado" (Ibid. p. 50)

Fray Justo de Santa María de Oro con el que llega recomendado por don José a los 16 años (1827), ayuda también a formar a Sarmiento, impresionándolo por su carácter enérgico y cómo el dice - "por la persistencia de designio que engendra grandes cosas, aún - en una provincia oscura y destituida de recursos"; había participado en la lucha de independencia, en la declaración de la misma, había sido electo en el Congreso de Tucumán, por San Juan y tomado parte en todos los audaces trabajos de aquel Congreso, habiéndose señalado en toda su actuación por su postura avanzada"... a despecho, dice Sarmiento, de la ambición y del fanatismo del antiguo -- trono español, despedazó las cadenas de la esclavitud, rompió todos los vínculos que lo ligaban a la triste condición de una colo-



nia, y declaró ser, según los designios de la Providencia, un estado soberano, independiente de toda dominación extranjera". Además - "Su instrucción era vastísima para su tiempo. Había aprendido el francés, el italiano y el inglés; era profundo teólogo, esto es, - filósofo, y de sus pláticas frecuentes pude colegir que sus ideas iban más adelante, sin traspasar los límites de lo lícito, de aquello que exigía su estado..." (Ibid. p. 69).

Esta influencia ilustrada y progresista dentro de los límites escolásticos se empezó a sentir en Sarmiento preparándole su visión laicista en la interpretación de los sucesos históricos con un plan práctico y progresista.

A pesar del empeño que pone Sarmiento en su brillo aristocrata, sus padres eran pobres: El padre, José Clemente Sarmiento - no tuvo nunca ocupación fija, casi siempre se empleaba de arriero de mulas, o bien en tiempo de revolución y guerra civil, su espíritu aventurero lo llevaba a enrolarse en las tropas; entonces un nuevo de actividad y entusiasmo lo poseía, encarnando la vida libre y el impulso liberal se apartaba entonces cuanto podía de aquella quietud colonial de la ciudad cuyana de San Juan. Era pues, -- 'presencia fugaz en el hogar'.

La Madre, doña Paula Albarracín, era en cambio el ejemplo - más patente de la actividad artesana colonial, Domingo Faustino la recuerda en su telar con la lanzadera yendo y viniendo (la lanzadera reliquia de la vida colonial, abrazaba un período de cerca de - dos siglos de actividad, había sido herencia de su abuela). "La re

putación de omnisciencia industrial la ha conservado mi madre hasta mis días; y el hábito manual es en mi madre parte integrante de su existencia" (Ibid. p. 114).

Influída por las vocaciones coloniales, y la ejemplificación de sus piadosos familiares, esta madre pensaba como muchas en esa época hacer a su hijo clérigo y cura de San Juan, pero esto se balanceó con las ideas del padre en aquella época revolucionaria. Y Sarmiento obedecía en su niñez a estos impulsos contradictorios. En sus ratos de ocio, "hacía santos de barro debidamente pintados" o "iba a dar en la casa de enfrente una batalla entre dos ejércitos". Aunque este último juego se impuso y apasionó desde luego mucho más al travieso Domingo Faustino que capitaneaba a sus amigos en aquellas lides infantiles.

En cuanto a la educación primaria de Sarmiento, tomaron cuidado tanto la madre como el padre en que cumpliera debidamente, la madre teniendo cuidado de que no faltara un solo día, el padre tomándole diariamente la lección. "Debí a mi padre la afición a la lectura que ha hecho la ocupación constante de buena parte de mi vida," (Recuerdos, p. 158)

No pudo empero Sarmiento proseguir su educación superior en las aulas, por diversas circunstancias, entre otras las influencias de los ricos para obtener ventajas para sus hijos y las guerras civiles. Tendrá pues que ser autodidacta mientras se ocupa de la tienda de una tía. Su pasión por la lectura no se dirigía sin embargo a libros propios de la edad adolescente, en que entonces se halla;

sino a libros clásicos y obras de pensadores como Feijoo. Va madurando así su cultura, va ajustando sus vivencias yuxtapuestas de vida ordenada y de anarquía. Y desde entonces su psicología recoge un ideal positivo para reemplazar con él la negativa realidad-anárquica que lo rodea en ese tiempo de luchas civiles.

Otro aspecto de su ambiente familiar, nos muestra a Sarmiento dentro del círculo femenino de su madre y sus hermanas (siete - tuvo, un solo hermano varón, fallece niño). En este ambiente se -- crea en él un entusiasmo juvenil romántico que lo llevará más tarde a no relegar a la mujer en el campo de la educación, así a los 25 años dirige una escuela de niñas. Y su espíritu laicista recibirá también este influjo femenino: sus hermanas, dada la influencia que la moda aporta a las costumbres, chocaban suave pero resueltamente con las costumbres rutinarias de espíritu colonial de la madre, y Domingo veía con agrado aquel debate entre las ideas nuevas y las antiguas: "Deténgome con placer en esos detalles, porque, santos e higuera, fueron personajes más tarde de un drama de familia en que lucharon porfiadamente las ideas coloniales con las nuevas" (Recuerdos, p. 144) El hogar doméstico había permanecido con tintes coloniales, desde el ambiente que daban los sirvientes mulatos: la Toribia, una criada zamba, y Na Cleme, india pura de 70 años, el pobre de la familia, que se daba aires de bruja; hasta las paredes cubiertas de cuadros de santos devotísimos y el estrado y los cojines de la sala de recibo. Las hermanas de Domingo con sus "ideas - nuevas de belleza, de gusto, de comfortable, que traía hasta ellas

la atmósfera que había sacudido y renovado la revolución" (Recuerdos, p. 149), ideas que eran el resultado del espíritu de innovación que empezaba ya a soplar en ese tiempo, decidieron transformar la casa de acuerdo con el confort moderno. Las murallas de la habitación común fueron aseadas y blanqueadas de nuevo; repudiado el estrado con sus cojines (como diván árabe) cedió su lugar a sillas, y los cuadros de santos fueron desplazados a un dormitorio. "La casita tomaba un nuevo aspecto de modernidad y elegancia refinada, porque era bajo la seductora forma del buen gusto, que se introducía en casa la impiedad iconoclasta del siglo XVIII" (Ibid., p. 150).

En este ambiente de cambio familiar y social iba Sarmiento presenciando, al par que el enfrentamiento de las ideas y de modus vivendi, el enfrentamiento entre los pastores de los Llanos y los agricultores y artesanos sanjuaninos. El campo y la ciudad con una plasticidad violenta y romántica, se plasman para siempre en la imaginación de Sarmiento con tonalidades de barbarie feudal y de civilización progresista. El regionalismo argentino entre las -- provincias internas, marcadas por un tradicionalismo presidido por iglesias y conventos en deficiente competencia con el creciente -- progreso de los centros comerciales del litoral rioplatense, indicaba en la reflexión sarmientina, la declinación del modo de vida devota y quieta de la Colonia, en la misma forma que declinaban -- la vida y las costumbres piadosas y tradicionales acostumbradas -- por su madre.

Un renuevo revolucionario de actividad, de entusiasmo tal vez azaroso, pero libre, autónomo de aquel sello de la mentalidad escolástica, que estaba en la manera de ser del padre y las hermanas, estaba también en las nuevas ideas progresistas, en las costumbres de confort y bienestar que aportaba la vida moderna. Este era también el enfrentamiento entre la vida rural, el caudillismo del gaucho de la pampa argentina de aquellas provincias internas y la actividad comercial y la apertura al desarrollo ilustrado de la élite aristocrática de Buenos Aires, en tanto que la provincia se mantenía cerrada, en un orden estamental heredado del colonialismo feudal español, estancado en su rutina tradicionalista. Toda la imagen del mundo y de la vida que su formación cultural versurgen a través de su experiencia personal, aún en el terreno de lo práctico, donde buscará soluciones útiles a los problemas culturales, sociales, económicos y políticos de su país, la coloca - Sarmiento bajo el signo del romanticismo laico que impregna esta problemática.

Con este nuevo enfoque empieza Domingo Faustino a buscar un círculo social más amplio, dejando el familiar y eclesiástico, tal vez con nostalgia, pero con visión futura. "Aquí termina la historia colonial, llamaré así, de mi familia. Lo que sigue es la transición lenta y penosa de un modo de ser a otro... A mi proge- nio me sucedo yo". (Recuerdos, p. 156)

Es el momento (1838) de entrar en la tertulia de nuevas -- amistades, de jóvenes intelectuales románticos, Cortínez, Aberas-

tain, Quiroga Rosas, Rodríguez, jóvenes con propósitos reformistas como él, y en los que ejercerá un notable magnetismo. Uno de ellos, Quiroga Rosas, posee una biblioteca ilustrada de autores modernos entre los que figuran Guizot, Cousin, Tocqueville y Pedro Leroux y la Revista Enciclopédica; y goza de contactos con la juventud Bonarense (Asociación de Mayo). Este ambiente amplía el radio de acción de Sarmiento no tan solo en lo social y cultural sino esencialmente en la comprensión del problema ideológico-político de la Argentina, para el que piensa como solución en el despliegue de ideas de renovación.

Así empieza Sarmiento a formar parte de un grupo elitista, con una mentalidad oligárquica, que si bien no niega las posibilidades de las clases inferiores, si las considera como tales, subalternadas. De un grupo que a pesar de que piensa en una sociedad abierta, clasista, no deja de actuar en función de estamento cerrado, que no puede tolerar la intromisión de tales subalternos en su círculo exclusivo, y si esto es así en lo social, lo será mayormente en el plano político.

El gaucho, el hombre del campo, siempre seguirá siendo el 'guaso' del campo, carente de los derechos para alcanzar otra categoría. Y en esta actitud se infiltra la intención peyorativa de los que pertenecen a la órbita superior a la que nuestros laicos criollos pertenecen. Esta circunstancia se da además en la problemática argentina, en función del regionalismo de provincias pampeanas y de ciudades. Regionalismo disolvente de la sociedad argen

tina que quiere resolver Sarmiento, pero dadas las circunstancias personales y sociales de su mismo modo de ver la vida, resulta -- que, a pesar de su idea volitiva de ataque y remedio de dicha situación en aras del progreso, no llega a ello; y esto es evidente, por la sencilla razón de que él mismo forma parte de la herencia colonial estamental que quiere negar: no se hable allí de mestizos y menos de indios, a estos es preciso, en este criterio elitista, eliminarlos, pues son salvajes que atacan a la civilización. El gaucho tiene mucho de este salvajismo y esta es la razón por la que hay que rechazarlo también, o si no, incorporarlo a la civilización; pero esto casi no se piensa por imposible. Sarmiento y su grupo elitista burgués piensan que tan sólo los cerebros son los que regulan racionalmente la marcha progresiva del grupo social. Su romanticismo innovador está así en peligro de sucumbir -- ante un positivismo que se cierra también a los demás grupos sociales obstaculizando sus posibilidades de ascenso, y así se asegura la hegemonía de la élite.

Conforme con estos presupuestos resulta evidente a Sarmiento que la razón social se halla en los círculos ilustrados, activos y creadores de cultura y no en las pasivas campañas bárbaras. Este es su paradigma situacional, porque en última instancia el -- no deja tampoco de ser un gaucho de la provincia.

B. Ambiente político. "A la historia de la familia se sucede, como teatro de acción y atmósfera, la historia patria... la vida de la República naciente, la lucha de los partidos, la guerra ci-

vil, la proscripción y el destierro"... (Recuerdos de Provincia, p. 180).

Aquella tertulia, aquellos libros "materia de apasionada - discusión", en que las nuevas doctrinas eran resistidas y ataca-- das, pero al fin aceptadas, tuvieron el efecto de un curso para - el pensamiento propio y madurez política de Sarmiento; "...todas mis ideas se fijaron clara y distintamente, disipándose las som-- bras y vacilaciones frecuentes en la juventud." (Ibid. p. 181)

El ambiente político se le presenta a Sarmiento en la for-- ma complicada de luchas civiles mal comprendidas, como "la pers-- pectiva crepuscular de una nueva época", una época que rompe con-- el pasado, al que sólo admitirá románticamente, nostálgicamente, - como una visión de paisaje o de anejas costumbres, dignas de re-- membranza, pero al fin de cuentas pasadas y atrasadas, obsoletas ya, dejadas por nuevas vivencias prácticas y novedosas, civiliza-- das. Ahora Sarmiento abandona su pasado colonial, su vida provin-- ciana y se identifica con la gente ilustrada, poco a poco va a -- formar parte de la élite ilustrada aristócrata-burguesa, de la - gente bien de la ciudad que se identifica con el orden, con la -- ley, desechando despectivamente todo lo que significa anarquía, - atraso, barbarie, en una palabra que contrasta con la civiliza-- ción, que él ha conocido en sus lecturas sin maestro, y en este - incipiente círculo literario-político.

Pero este nuevo ambiente ilustrado-político lo respira ya-- en ingenuas esperanzas de patriotismo simplista en 1816, cuando -



es alumno dedicado en la "Escuela de la Patria" en San Juan, donde él es 'el primer ciudadano', y luego cuando sabe de gobiernos como el de Del Carril y el de Rivadavia que buscan soluciones progresistas, y solicitan jóvenes para ser educados por cuenta de la nación, para ejercer profesiones científicas. Después, cuando a los 16 años de su vida entra a la cárcel como consecuencia de un leve altercado circunstancial con el entonces gobernador de San Juan. Según él mismo afirma, sale de la cárcel ya con opiniones políticas; era aún sin embargo un niño inmaduro que cuando es amanzado saca la lengua, y esto basta para que la causa sea abandonada y puesto él en libertad. (V. Ibid. p. 184)

En estas lides entre partidos políticos argentinos, durante el gobierno de Rivadavia que asume la postura reformista unitaria, irrumpe violentamente en San Juan el empuje federal, representado por Facundo Quiroga. Se había iniciado una etapa de violento personalismo y de divisiones en la política argentina. Domingo Faustino, por ir en contra de la violencia, opta entonces por el partido unitario; que será para él el partido del orden, de la civilización urbana, en tanto que el federal será la anarquía y la violencia rural, bárbara y gaucha. De este partido forma parte el terrateniente y gaucha ganadero Juan Manuel Rosas, quien años más tarde se afirmará en el caudillismo para intentar la solución autoritaria y personalista con pretexto de federalismo. -- Contra él va todo el ataque de Sarmiento, desde que desterrado en Chile por primera vez, empieza a sentir los efectos de esta polí-

tica. Su entrada en la vida pública se realiza más propiamente en el destierro. En contacto con uno de sus parientes ilustrados, Do mingo de Oro, analizó su versión de la cuestión como el desenfreno del elemento gaucho sobre los hombres de luces y dinero, este análisis laicista era el que Sarmiento iba a dar años más tarde, - durante su segundo destierro en Chile, en El Facundo, Civilización y Barbarie, que no es más que la teoría de la montonera, del terrorismo gaucho plasmado en Quiroga y en Rosas, y significa "aquel odio de las provincias contra los porteños, odio de pura descomposición y desorden, pero que tan poderoso instrumento político había de ser más tarde", "... y de allí sacar aquel profundo convencimiento de que era desesperada la oposición de los hombres de cultura-europea contra aquellos titanes de la tierra..." (Recuerdos, p.80)

El gobierno de Dorrego, despliegue del militarismo degradante que representaba la mentira constitucional y culta, había servido, según Oro y Sarmiento, para dar lugar al de Rosas, la verdad horrible de una realidad sangrienta e execrable del caudillaje bárbaro. La mazorca (mas-horca, le llama Sarmiento), organización concreta de la dictadura rosista, era la manifestación concreta de este terrorismo de exterminio que al par que la Inquisición en -- tiempos de la Colonia, debía rechazarse como manifestación última de la demencia de una mentalidad oscurantista y negativa. Pero en tanto que Oro creía que esta barbarie estaba destinada irremisiblemente a triunfar y sólo en desesperada defensa se conformaba con retardarla; Sarmiento mantenía el optimismo de su juventud román-

tica reformista, y disputaba largamente con Oro sobre este punto. Podía haber solución para una Argentina futura, y esta solución - estaba en la civilización, en la educación, en el cambio de mentalidad. Y esto en Sarmiento, como en la mayoría de los laicos reformistas románticos del siglo XIX hispanoamericano, equivalía a "ser llevados al nivel cultural europeo", y esta era también la - razón de su ataque a Rosas, no en el plano de la desesperación, si - no en el de un optimismo futuro. Pero de momento las dos posturas se unen en un propósito común, desprestigiar, acabar a Rosas. En él y en Facundo Quiroga está representada la barbarie que combate y obstaculiza el progreso, la civilización. (Sarmiento cita un escrito de Domingo de Oro, con este propósito: "El tirano de los pueblos argentinos", publicado en Valparaíso en 1840. Y él se adhiere al mismo propósito en El Facundo, y en todas sus publicaciones de este tiempo de destierro).

Los exilados argentinos en Chile y en Montevideo, Echeverría y Mármol completan esta actitud laicista antirrosista como - un rechazo a todo lo que representa obstáculo al progreso. Y su - visión es similar a la de Sarmiento cuando dice: "Los estragos hechos en la República Argentina por aquel estúpido malvado (Rosas), no se subsanarán en medio siglo, pues no sólo degolló o forzó a - expatriarse a hombres de luces con que contaba el país, sino que cerró las puertas de las casas de educación, porque tiene el olfato fino y sabe que las lucen no son el apoyo más seguro de los tiranos". (Recuerdos. p. 238).

La barbarie, la incultura, la anticivilización, eran para estos laicos poderosos auxiliares contra la libertad y el progreso, y sobre todo instrumentos de una mentalidad tradicionalista que hallaba su apoyo en la fuerza bruta.

En realidad la dictadura de Rosas fue un producto de la -- anarquía de ese tiempo, surgió de la necesidad de crear nuevas estructuras políticas en reemplazo del régimen colonial monárquico-feudal, fue también factor esencial de este surgimiento la división y rivalidad de las clases de la oligarquía política en un momento de ajuste y de cambio.

La misma lucha de independencia, por la falta de fuerza de las instituciones civiles representativas, había convertido al -- ejército y a sus jefes en la autoridad política efectiva. El caudillo fue típicamente el gran terrateniente que se autonabraba -- gobernador de una provincia y que organizaba la milicia local, ha ciéndola instrumento de terror para cimentar su fuerza. El gaucho, los negros y mestizos argentinos, ninguneados por los aristócratas reformistas unitarios, apoyaron a estos caudillos que se identificaban con ellos y su fuerza significó el conservatismo local. Significativo de esta actitud fue el gobierno de Rosas, que constituyó el triunfo del localismo representado por los caudillos provinciales que lo apoyaron por más de dos décadas. Y su razón de ser manifiesta efectivamente el tradicionalismo feudal popular de la provincia frente al modernismo renovador portuario.

La versión madurada por Sarmiento, de que la Argentina debía ser transformada por la inteligencia cultivada, es la versión liberal de la historia, que no es ni más ni menos que el punto de vista de la superestructura intelectual del programa de gobierno-instaurado por este cultivado grupo reformista. Posee un contenido mental sustentado en las nuevas pautas nacionales basadas en el orden, la legalidad, la cobertura jurídica de la propiedad y la prevalencia de una clase social ilustrada, laica y burguesa, ante la postergación de las clases populares sin cultura, en aras de un proceso basado en el laicismo, en la secularización y el -- adelanto material.

Esta versión es la que Sarmiento encontró en Chile en don Manuel Montt, hombre del gobierno chileno, en ese tiempo conservador pero culto, hombre refinado que fascinó enseguida a Sarmiento por su sentido práctico, por sus virtudes laicas, por su modernismo moderado. (V. Recuerdos. p. 209 y 212). En una palabra, por su contraste con Rosas. En tanto que considera a éste; "un astuto -- tiranuelo apoyado a nombre del pueblo en chusma de soldados, mazorqueros...", estima el gobierno de Mont como la "escuela de políticos honrados que está pidiendo América". Rosas es de los ---- "hombres... que creen que tienen coraje en ser inmorales, pillos, y arteros... ", Montt, en cambio "...tiene el coraje, de ser honrado, el más difícil de todos en estos momentos en que el vértigo del cinismo político viene". (Recuerdos de Provincia pp. 212 y - 213). Es claramente una versión simplista y maniquea de hombres -

de horda y hombres de orden.

Con todo, el gobierno de Montt permitió a Sarmiento, a pesar de su moderantismo, inyectarle sus ideas de progreso e ideas laicistas a su conservatismo: "educar la opinión del gobierno mismo y hacerle aceptar la libertad de imprenta lisa y llanamente..." (Ibid. p. 208) y lo que era más peligroso, le permitió atacar a -- Rosas, objetivar su lucha, explicarla, descubrir las raíces de -- aquel mal gobierno, hacer la diagnosis de los males del mundo hispánico del que Rosas era la más vívida personificación en el pensamiento de Sarmiento.

## VALORES DEL LAICISMO SARMIENTINO

### II. LA IDEA DE SOCIEDAD

A. La Sociedad Tradicional. Reputaba Sarmiento, que la sociedad tradicional argentina estaba reproducida en la ciudad de Córdoba, ya que allí se mostraban los principales rasgos de dicha sociedad.

a. El espíritu escolástico y dogmático se mostraba en Córdoba de un modo destacado, allí todo era escolástico, su fisonomía arquitectónica con sus iglesias y conventos, y su población de clérigos y beatas. "Cada familia, señala Sarmiento, tenía entonces un clérigo, un fraile, una monja o un corista; los pobres se contentaban con poder contar entre los suyos un beatermita, un motilón, un sacristán o un monacillo... Por lo demás, el pueblo de la ciudad, compuesto de artesanos, participaba del espíritu de las clases altas; el maestro zapatero se daba los aires de doctor en zapatería y os enderezaba un texto latino al tomaros gravemente la medida; el lergo andaba por las cocinas, en boca de los mendigos y locos de la ciudad y toda disputa entre ganapanes tomaba el tono y forma de las conclusiones" (Facundo Segunda Parte. Cap. III pp. 116 y 118). Se había plasmado allí la mentalidad corporativa escolástica de tal modo, porque la educación que emanaba de la célebre Universidad de Córdoba "...en cuyos claustros sombríos han pasado su juventud ocho generaciones de doctores en ambos derechos, ergotistas insignes, comen

tadores y casuistas". (Ibid. p. 116), no podía dar lugar a -- otra sociedad que la enclaustrada por la educación y el arte: -- "Esta ciudad docta no ha tenido hasta hoy teatro público, no conoció la ópera, no tiene diarios, y la imprenta es una industria que no ha podido arraigarse allí" (Ibid. p. 117).

La confrontación sarmientina irrumpe frente a esta sociedad tradicional con intención deliberada de contraponerla después con la sociedad laica, una sociedad con teatros, con ópera, con diarios e industria en fin con todo aquello que se opone a la conciencia monacal y escolástica.

b. Hermetismo e inmovilidad. Era Córdoba también una ciudad cerrada e inmóvil, porque aquellas ideas herméticas se reflejaban en una sociedad que se había ocupado de ellas por dos siglos, con un horizonte limitado a las cuatro cuadras de la plaza: "...en lugar de ir por una calle de álamos, espaciosa y larga como la Cañada de Santiago, que ensancha el ánimo y lo vivifica, - da vueltas en torno de un lago artificial de agua sin movimiento, sin vida, en cuyo centro está un cenador de formas magestuosas, - pero inmóvil, estacionario. La ciudad es un claustro encerrado - entre barrancas; el paseo es un claustro con verjas de hierro; - cada manzana tiene su claustro de monjas o frailes". (Ibid. p. - 117).

c. Espíritu rutinario y fanático. La ciudad de Córdoba manifestaba también esta característica del espíritu tradicional: "...la conversación de los estrados rueda siempre sobre las pro-



cesiones, las fiestas de los santos, sobre exámenes universitarios, profesión de monjas, recepción de borlas de doctor". (ibid. p. 117). A esta rutina teológica se limitaba el quehacer de aquella sociedad disciplinada en aquel espíritu: "mal conductor para las nuevas ideas". (Sarmiento. Conflictos y armonías. Cap. V. p. 253).

En este contexto se hallaba la sociedad toda del interior, cuyo pathos religioso tradicional rutinario conocía tan bien Belgrano como todos los caudillos de la Insurgencia, según se advierte en sus comunicaciones con San Martín. (V. Pérez Amuchástegui, Mentalidades argentinas pp. 201 y 202. Cf. Documentos para la historia del libertador general San Martín, Ed. conjunta del - - Inst. Nal. Sanmartiniano y Museo Histórico Nacional, facsímil, - T.II, Buenos Aires, 1954, pp. 125 - 126).

La mentalidad religiosa de aquella gente de la provincia era captada con extraordinaria sensibilidad por los caudillos -- que se les presentaban como campeones de la fe, y que conocían -- como estos pueblos, "en todas las jerarquías sociales, les interesaba sobremanera, como buenos descendientes de españoles que -- eran, guardar con meticuloso rigor las formas externas, tanto -- del culto como del rito". (Pérez Amuchástegui. Opus cit. p. 202). La rutina del rito religioso impregnaba así toda la idiosincrasia de aquella sociedad fanática. Cualquier cambio que penetrara estos hábitos era tenido por impío.

La misma vida pastoral estaba dentro de esta índole de -

ser tradicional, fanática y rutinaria; como a Sarmiento, nos vuelve a traer a la imaginación la vida de las tribus asiáticas: "La vida primitiva de los pueblos, la vida eminentemente bárbara y estacionaria del beduino, escribía el célebre pensador, asoma en los campos argentinos... las creencias religiosas, las tradiciones inmemoriales; la invariabilidad de las costumbres, el respeto a los ancianos, forman reunidos, un código de leyes, de usos y de prácticas de gobierno, que mantiene la moral, tal como la comprende el orden y la asociación de la tribu. Pero el progreso está sofocado..." (Facundo, Primera Parte. Cap. I, p. 46). Ella era parte del aislamiento de los poblados del interior alejados unos de otros, cuyo vivir anacrónico por anquilosado contiene todas las resistencias del pasado, representado por ideas y hábitos rutineros y dogmáticos; y se muestra por su falta de audacia para romper viejas pautas de austeridad teológica.

Consideramos, paradójicamente que, el gaucho caudillo, no obstante que vive en un orden de cosas bárbaro, como lo señala continuamente Sarmiento, es el único elemento con un propósito de ruptura y de audacia para desatarse de ese orden estático y fijo consagrado por la iglesia tradicional. Porque, si bien el gaucho se haya dentro de este contexto, encuentra en el caudillismo y gracias a él una posibilidad de apertura social, aunque para ello tenga que violar ese mismo orden social al que pertenece; y esto se puede realizar porque su actitud es independiente de la sociedad, porque siente prevención hacia ella, y no tiene pa-

ciencia de aguardar que ésta le ofrezca graciosamente el ascenso.- Y es tal la importancia de esta actitud que puede posibilitar la apertura social. Esto no lo entiende Sarmiento, porque estima que el gaucho es el paradigma de este viejo orden con sus trabas y su barbarie, y que desde que el procedimiento es gaucho, es a la vez tradicional y bárbaro.

B. La Sociedad moderna. En contraste con esta sociedad tradicional, bárbara, Sarmiento presenta a la sociedad moderna, - civilizada. Ella está encarnada en la ciudad de Buenos Aires.

Así, si Córdoba era dogmática, hermética e inmóvil y rutinaria; Buenos Aires es todo novedad, todo evolución y movimiento, todo apertura a nuevas ideas modernas.

a. Novedad y porvenir. Observa Sarmiento que el porvenir - de Buenos Aires está en su río, que le señala de antemano la apertura social y cultural propia de la sociedad moderna. Así, advierte con acierto: "En 1806 el ojo especulador de la Inglaterra recorrió el mapa americano, y sólo ve a Buenos Aires, su río, su porvenir". Es pues el río, el que le infiere a esta ciudad mucho de su carácter, el que le aporta toda novedad; tanto así que, la España colonizadora veía al río según escribe Sarmiento, "con desdén" -- pues "ella no era ni comerciante, ni navegante" (Facundo, Segunda Parte. Cap. III, p. 119). Manifestaciones estas de una civilización progresista apuntada hacia el porvenir. En efecto, en la época de Sarmiento, la España comerciante y navegante del siglo XVI-

había sucumbido ante una España encerrada en sus dominios por -- una política feudal y rutinera, era la España de la dureza y tere quedad de la Inquisición, opuesta a todo plan de innovaciones, -- que estimaba las opiniones opuestas al dogma, como ofensivas a -- los oídos pladosos, herejía perniciosa.

"La actividad del comercio (que rechazaba esta España), -- había traído el espíritu de las ideas generales de Europa; los -- buques que frecuentaban sus aguas traían libros de todas partes -- y noticias de todos los acontecimientos políticos del mundo...El contrato social, anota Sarmiento, vuela de mano en mano. Mably y Raynal son los oráculos de la prensa; Robespierre y la convención -- son los modelos de Buenos Aires, que se cree una continuación de la Europa...La desespañolización y la europeización se efectúa -- de un modo radical, y sólo en Buenos Aires se entienden". (Facun -- do, Ibid. p. 120).

El porteño se impregnaba de estas ideas, al grado de que -- hasta sus costumbres y su traje mostraban su apariencia europea; "Todos los europeos que arribaban creían hallarse en Europa, en -- los salones de París; nada faltaba, ni aún la petulancia france -- sa..." (Ibid, p. 125); y la gente del interior acusaba a los por -- teños de iconoclastas, liberales, herejes y ateos. El propio -- Belgrano tuvo dificultad en convencer a los pueblos de que porte -- ño y hereje no eran sinónimos, (V, Pérez Amuchástegui. p. 202).-- Sin embargo, pese a lo que estos pueblos del interior, o aún nues -- tro Sarmiento, supusiesen, también en Buenos Aires, a pesar de --

su río, a pesar de su mar y de su ansia de novedad tenía arraigado en su ser hispánico la profunda fe religiosa tradicional, era sólo un grupo minoritario el que se proyectaba en espíritu de renovación.

b. Evolución y movimiento. Pero aún siendo un grupo minoritario, es cierto que Buenos Aires estaba configurada para evolucionar; el movimiento económico del puerto tenía que contener también el movimiento de la vida, de las costumbres y de las ideas. La mimesis de lo europeo se transformó en panacea argentina. El querer ser se transformó en el ser. Al porteño le importó, por encima de todo, nutrirse de las ideas y las actividades de fuentes diversas: le importó el comercio, la navegación de los ríos, el vapor, el ferrocarril, la inmigración; le importó sobre todo, despojarse de los restos de sociedad feudal heredada de la dominación hispánica. Contra la sociedad hondamente tradicionalista que hacía gala de austeridad dogmática, quería - pese a llevarlo arraigado en lo más íntimo - desechar aquella manera de ser, y hacía alarde de su sentido de cambio, de movimiento, de apertura a todas las ideas modernas. Esto, que era lo que mostraba al porteño como farolero, como inauténtico, era, al fin y al cabo lo que le proporcionaba su carácter, su índole personalísima de apertura dinámica que lo iba desvinculando, poco a poco, de su pasado, para dar lugar a una manera de ser burguesa, laica y capitalista naciente.

En realidad el ser hispanoamericano era heredero no de lo

tradicional, sino de la escisión, de la endidura entre esas mangras de ser: reaccionarismo y liberalismo son pues tan auténticos uno como otro, el hombre hispánico es el que está endido en su misma esencia.

c. Mentalidad laicista capitalista de Sarmiento. Sarmiento estima, con espíritu laico, que la ciencia y el capital son los valores que hacen posible el progreso, que en la técnica y la riqueza material se manifieste la modernidad. Impresiona hasta qué punto da importancia a estos factores en la transformación social, considerándolos como motor de civilización; se puede decir que para Sarmiento estos factores poseen una fuerza casi mágica, les proporciona un alcance incalculable que permite poner en movimiento la cultura humana; y así estos factores, tienen en sí un efecto psicológico que procede de su propio dinamismo, y que es la garantía de la misma transformación que produce.

"He pintado antes - dice Sarmiento - en Córdoba el antagónista en ideas a Buenos Aires; pero hay una circunstancia que la recomienda poderosamente para el porvenir. La ciencia es el mayor de los títulos para el cordobés: dos siglos de universidad han dejado en las conciencias esta civilizadora preocupación, que no existe tan hondamente arraigada en las otras provincias del interior, de manera que, no bien cambiara de dirección en materia de los estudios, pudo Córdoba contar ya con un mayor número de sostenedores de la civilización, que tiene por causa y efecto el dominio y cultivo de la inteligencia" (Facundo, Segunda Parte,

Cap. V. p. 154). Con este criterio laico-experimental, invoca Sarmiento a la ciencia de la ciudad de Córdoba. Y en este sentido se aprecia la idea de la ciencia como una fuerza casi mágica también, donde el trabajo mental humano, es paralelo a la fuerza sobrenatural que la mentalidad tradicional daba a la fe y al dogma.

Tanta fuerza tiene la ciencia para el laico que es el procedimiento esencial que debe permitir el cambio no sólo mental, sino social, y se le tiene como factor para elevar el nivel social. Junto a él están las ideas de cálculo y de técnica, integrando la triología laica-sarmientina que penetrará las causas secretas que minan la sociedad americana.

"Cuando el hombre ha entrado en posesión de las matemáticas, ha dejado de explotar hombres, y sustituido a la fuerza de los caballos mismos la del vapor, que pone en movimiento las máquinas de su invención. Hay esclavos donde no hay poderes dinámicos, donde el individuo se reconoce débil en presencia de las resistencias físicas". (Sarmiento, Viajes, Buenos Aires, 1961, p. 34).

Y así, "La civilización, armada hoy de los instrumentos de poder que ha puesto en sus manos la ciencia, los lleva consigo dondequiera que penetra ..." (Sarmiento, Argirópolis, Cap. VI, p. 85) "y hace el efecto del vapor aplicado a la industria; centuplicar -- las fuerzas y producir en un día el trabajo de un siglo". (Ibid. p. 98).

Lo que priva pues en esta mentalidad, es, a todas luces, -- una visión y organización del mundo basada en principios racionales calculables y experimentales. El individuo se crea así, -- mediante el cálculo y el número, su propio lugar en la sociedad,

es el propio artifice de su cultura y civilización, en donde desarrolla su actividad mediante procedimientos puramente formales y técnicos. Los valores técnicos y científicos desplazan aquí por completo a los valores religioso-morales, que pierden su potencialidad tradicional al menos en este aspecto de la sociedad laica.

La fuerza del trabajo es aprovechable en tanto que instrumento de emancipación moral y mental del individuo respecto a la naturaleza, ésta dominó al hombre hasta ese momento reduciéndolo a sus propias fuerzas, mas ahora éste cuenta con medios o métodos para dominarla: técnica y capital se suman este proceso.

En el análisis del gaucho, Sarmiento lo reconoce como el hombre de mentalidad fanática hecho a la naturaleza de la pampa que lo rodea y que lo envuelve, obligándolo a vivir aisladamente, sumido en una vida rutinera y en cierto aspecto quietista. En esta forma la pampa se presenta como "un malísimo conductor para llevar la civilización y distribuirla a las provincias... la naturaleza salvaje dará allí la ley por mucho tiempo, y la acción de la civilización permanecerá débil e ineficaz". (Facundo, Primera Parte, Cap. I, pp. 40 y 41). La acción laica no podrá pues, desplegar allí su eficacia normal, en tanto que no se puede dominar la naturaleza por un procedimiento técnico adecuado. En tanto que el hombre ignorante, sólo quiera dominarla por impulso, a base de fuerza bruta, por medios rudos y rudimentarios o por medios supersticiosos de una fe rutinera, en la que el hombre ingenuo se sirve de los santos como agoreros con poderes sobrenaturales, para domi



nar los elementos, para obtener una buena cosecha, fecundidad en los ganados, o seguridad en los caminos. "Preguntadle al gaucho a quien matan con frecuencia los rayos, os introducirá en un mundo de idealizaciones morales y religiosas, mezcladas de hechos - naturales, pero mal comprendidos, de tradiciones supersticiosas y groseras". (Ibid. Primera parte, Cap. I, p. 49 y Cap. II, p. - 56). Procedimientos son estos de la "barbarie" nos dirá Sarmiento, son productos del ambiente; no se producirá allí fácilmente la transformación apetecida por el científico laico acorde con - las exigencias de una vida moderna, con su confort y las crecien - tes necesidades prácticas que esta formada de vida supone.

Admite no obstante Sarmiento, que las necesidades y los - medios de vida del gaucho son tales, con peculiaridades tan sui - géneris y limitadas, que no requiere de otra técnica, que la po - pular rudimentaria y casera. Como él, Alejandro Dumas estima que: "El gaucho es el bohemio del nuevo mundo. Sin bienes, sin hogar, sin familia, posee como únicos bienes su poncho, su caballo, su - cuchillo, su lazo y sus boleadoras. Su cuchillo es su arma; su la - zo y sus boleadoras son su industria". (Alejandro Dumas, Montevi - deo o la Nueva Troya, trad. de F.E. Lavalle, Buenos Aires, 1961, - p. 42).

Con estos rudimentos y estas carencias, el gaucho ejerci - taba su propia técnica de dominio sobre la naturaleza lazando, - boleando, rastreando; pero "...Era esta una ciencia casera y po - pular" (Facundo, Ibid. Cap. II, p. 58). De este modo, su vida --

permanecerá bárbara, estacionaria, "en fin, algo parecida a la - feudalidad de la Edad Media". (Ibid. Cap. I, pp. 45 a 47).

Tenía sin embargo un tinte original en el drama y romance natural, que sabía apreciar Sarmiento en toda su amplitud. Cier- to que el gaucho es un bárbaro alejado por completo de los proce- dimientos técnicos empleados por la modernidad, conviene en su ig- norancia, en su prevaeciente indolencia y en la falta de espíri- tu de empresa; y en que ello explica la impotente condición de - las repúblicas hispanoamericanas; pero también, encuentra en él como vástago del carácter español, cualidades dignas de aprecio- como la sensibilidad, el sentido romántico que lo hace un perso- naje misterioso, y esa especial ciencia del desierto de que care- cen las poblaciones modernas de las ciudades. La técnica moderna está por demás en las latitudes de la pampa; su trabajo, su inte- ligencia, su tiempo no son necesarios para la conservación y au- mento de los medios de vida que allí se presentan; faltando allí la asociación íntima, la municipalidad, la ciudad, y por tanto - la base de todo desarrollo social en el sentido ejercido por el burgués. (V. Facundo-Ibid., p. 47). "Así, pues, -observa Sarmien- to, refiriéndose al procedimiento gaucho de la pampa- la civili- zación es del todo irrealizable, la barbárie es normal". (Ibid., - 48).

Resulta, pues, hasta cierto punto lógico que Sarmiento -- véa: "En la República Argentina... a un tiempo dos civilizacio-- nes distintas en un mismo suelo: una naciente, sin conocimiento-

de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingnuos y populares de la Edad Media, otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas". (Ibid, p. 65).

Ciertamente, Sarmiento nos está revelando aquí, los dos -- criterios económicos--sociales que se ostentan ante el laico hispanoamericano en el siglo pasado, época de transición en que se presenta este dualismo, es posible que no sea tan drástico como dice Sarmiento, pero su existencia es un hecho que no es posible soslayar.

Son dos maneras peculiares de entender al mundo, yuxtapuetas y contradictorias, con criterios económico--políticos y reli--giosos completamente diferentes. El producir industria se entiende en función de las circunstancias vitales que están también en función de cada medio. En el uno la base de esas circunstancias -- está en el dogma, en el otro en la ciencia, en ambos imperan monopolios y privilegios con criterios substancialmente opuestos de creatividad productiva. En el uno el ideal de perfección es el espíritu rutinero y quietista tradicional, el otro es el espíritu dinamico moderno. Sarmiento anhelaba esta última manera de perfección, con hombres de resoluciones y proyectos firmes, hombres de empresa y finanzas y hombres de ilustración. Para él la cuestión-- está pues en este punto: ilustración y técnica utilitarista.

### III. LA IDEA DEL ESTADO NACIONAL

A. Formas no laicas en el Estado nacional. a. La forma monárquica.- El Estado monárquico absolutista es, por excelencia, - el Estado nacional no laico cuyos caracteres derivados del Estado teocrático-imperial, son los siguientes:

1) La subordinación jerárquica estamental, concebida por decisión divina, está establecida desde siempre. Es herencia de la vieja noción del orden estático del Estado teocrático-imperial, que prohíbe una sociedad clasista abierta y móvil.

2) La idea de paternalismo estatal, promovida por el régimen proteccionista del Estado nacional, se deriva del paternalismo teocrático: Dios es el padre de toda la sociedad humana -- que lo reconoce como tal. Existe por ende un concepto pasivo del hombre frente al Estado, como frente a Dios.

3) El poder del Estado es entendido como derivado de Dios, por eso se erige en un poder omnipotente, al que Dios le comunica su fuerza. Pero dentro de este orden el hombre carece de toda autonomía de voluntad.

4) Este Estado, no laico, está regido por leyes que son - elaboradas por juristas regalistas, pero son hombres que, clérigos o no, están imbuidos de una visión política dogmática, con - un ideal religioso metafísico de perfectibilidad. No hay empero - constitución a la manera del Estado contractual, sin embargo, -- existen en él ordenanzas emanadas de un centro de poder absoluto.

5) El Estado no laico se organiza siempre dentro de la fi losofía de la reacción, por lo que tiene un matiz estático, dentro de la mecánica de la repetición, de la rutina religiosa. -- Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, y el Estado es tá dentro de la idea del origen divino del poder. Los reyes son-- representantes de Dios, y sus súbditos le deben como tales, respe to y obediencia. El hombre como fiel servidor de los designios -- divinos, está sujeto al estatuto real, a la orden del represen-- tante de Dios, bajo la más severa admonición en caso de desobe-- diencia. De este modo, se sientan las bases de una estructura de poder altamente represiva. Estos gobernantes son consagrados co-- mo sacerdotes del orden político y asumen una función cuasi reli giosa, inviolable. Pero en este contexto no laico, el gobernante antes de ser hombre público no es nada importante, llega a serlo-- sólo por la providencia divina. Dios lo ha designado como elegido: la estirpe real finca en ello su legitimismo.

b. La forma caudillista. En el contexto sarmientino la -- forma de gobierno caudillista, cuyo dominio no es hereditario, -- ni es de origen divino, es una forma no laica. Es la forma de Facun do, la forma del que "se siente llamado a mandar, a despecho de-- la sociedad civilizada (aún a despecho de la sociedad cristiana-- aunque su sistema no sea laico), en hostilidad contra ella, una-- carrera a su modo, asociando el gobierno y la desorganización" -- (Facundo, Segunda Parte, Cap. I, P. 93). "Tiene odio invencible, -- instintivo contra las leyes que lo han perseguido, contra toda--

esa organización a que se ha sustraído desde la infancia y que lo mira con prevención y desprecio" (Ibid. p. 96)

Facundo no tiene culto ni convicciones, jamás se ha confesado, rezado ni oído misa, no cree en nada; pero, apesar de todo hay cierta concordancia entre su sistema caudillista y el feudalismo escolástico: Hace escarnio del sacerdocio, pero por espíritu de partido es "El Enviado de Dios". (V. Ibid. Cap. IV, p. 138).

Además, Facundo, domina por el terror" ...rodeándose de misterios y haciéndose impenetrable..." (Ibid. Cap. I, p. 97). - Valliéndose de un cierto carisma, como un sacerdote, "Fingía una presciencia de los acontecimientos que le daba prestigio y reputación entre las gentes vulgares ... que llegaban a atribuirle poderes sobrenaturales" (Ibid. pp. 97 y 99). "Sus dichos, sus expedientes, tienen un sello de originalidad que le daba ciertos visos orientales, cierta tintura de sabiduría salomónica en el concepto de la plebe ... recuerdos de la Edad Media vienen a mezclarse a aquellos matices orientales". ( Ibid. p. 97 y Cap. II, p. 101) Su sistema, como expresa Sarmiento, nada sustituye, nada establece, todo permanece estacionario. Esto es, permanece, a pesar de toda su oposición a la autoridad consagrada, fiel a las formas no laicas de Estado.

En el concepto sarmientino, Facundo no gobierna, porque el gobierno es ya un trabajo en beneficio ajeno, y se abandona a los instintos de su avaricia sin medida, sin escrúpulos. El egoísmo, es el muelle real que hace ejecutar todas las grandes ac-

ciones, "Quiroga poseía este don político en un grado eminente y lo ejercitaba en reconcentrar en torno suyo todo lo que veía diseminado en la sociedad inculta que lo rodeaba; fortuna, poder, autoridad, todo está con él; todo lo que no puede adquirir: maneras, instrucción, respetabilidad fundada, eso lo persigue, lo destruye en las personas que lo poseen. Su encono contra la gente decente, contra la ciudad, es cada día más visible" (Ibid. p. 109).

Facundo está pues, contra todo lo que significa forma laica de gobierno. Rosas también, en el enfoque sarmientino, está en este enfrentamiento; y es él quien eleva los procedimientos de Facundo a sistema estatal: "¿No veis que está disciplinando la ciudad? ¿No recordáis que Rosas decía a Quiroga que no era posible constituir la República porque no había costumbres? Es que está acostumbrando la ciudad a ser gobernada; él concluirá la obra, y en 1844 podrá presentar al mundo un pueblo que no tiene sino un pensamiento, una opinión, una voz, un entusiasmo sin límites por la persona y por la voluntad de Rosas. ¡Ahora sí que puede constituir una República!" "El retrato de Rosas es puesto al lado del Santísimo Sacramento y sacado en procesión bajo palio". (Ibid. p. 110 y Cap. IV, p. 139). Esta es la forma estatal no laica que rechaza el laico Sarmiento,

Bajo esta concepción, el derecho y el poder se confunden, el hombre carece de independencia esencial, de autonomía de voluntad, que es la forma esencial de la organización no laica de Estado. El ciudadano ha aprendido a ser un ente pasivo dentro del Es-

tado nacional. Rosas ha destruido todo derecho para hacer valer el suyo propio, no hay más interés que el suyo. Evidentemente no ha hecho hasta aquí nada nuevo. Ha reahabilitado la Inquisición-encarnándola en la mazorca, que es la quinta esencia de aquel -- sistema oscurantista, estacionario y retrógrado. Es pues, la forma estatal en plena contradicción con el espíritu laicista.

"Torquemada, es la figura o la síntesis más terrible de -- una aberración del espíritu humano... quemó todo lo que encontró con forma inteligente, (con forma laica), lo cual reconoce de lejos el fanatismo... Torquemada es como los Papas que le preceden, es un hombre de Estado. Es la sociedad la que salvan del contagio de las ideas, por el exterminio, como en la Santa Bartolomé, por el destierro con los judíos y hugonotes". (Conflictos, Parte Segunda, Cap. III, P. 167). Aquí está expuesta en toda su significación no laica, para Sarmiento, aquel sistema despótico-teocrático. Es el exterminio de la forma inteligente, de la autonomía de pensamiento, de las ideas, de la ciencia. Retardar el espíritu -- creador y activo, ilustrado; he aquí, la principal consecuencia que censuraba Sarmiento en tal sistema.

"No miramos la Inquisición sino como una institución política e intelectual, bajo estas dos formas mató a la España y sus colonias... El Gran Crimen de la Inquisición... está, en haber -- destruido en la práctica diaria, en el sentimiento íntimo, la no ción de derecho, la seguridad de la vida ante las leyes, la conciencia de la justicia, los límites del poder público... (Esta --



es la causa por la que): El español y con más razón el americano del Sud, nacen enervados por este atrofiamiento de las facultades de gobierno". (Ibid. p. 184). Rosas, como Facundo, no goberna, tiene atrofiadas dichas facultades.

El fanatismo del papado y de los reyes sustenta la nacionalidad sobre la unidad de creencia. Rosas sustenta la nacionalidad sobre la unidad de anonadamiento del individuo, mediante el control de la opinión, mediante chasques u ordenanzas que prohíben pensar, que persiguen al sospechoso siquiera como desafecto a sus ideas. La Inquisición quemaba vivo al desafecto al rey o a las ideas teocráticas dominantes. Rosas es el continuismo de la Inquisición. "La España no ha conocido poderes constituidos en estos últimos siglos; Rosas odia hasta el nombre de constitución. Déspota, cruel y enemigo de todo lo que es nacional, es decir, - bárbaro, español, todo lo ha conculcado, todo lo ha destruido, y ha realizado, al fin, después de sacrificar veinte mil víctimas, - el gobierno antiguo español, que es su modelo, que es su tipo". - (Quinta Carta a Don Rafael Minvielle, en Gaceta del Comercio, 28 de oct. de 1843. Obras T. IV. pp. 73-74). Es la base del gobierno personal: "El que no está conmigo es mi enemigo", es su axioma político. (Facundo. Tercera Parte, cap. I, p. 221). Su sistema está encarnando la organización de la estancia, su dominio está en las espuelas. (V. Recuerdos... p. 48).

B. Formas laicas en el Estado nacional. Por contraposi-

ción a las formas no laicas del Estado nacional, se presentan las formas laicas. Dentro de esta perspectiva, Sarmiento señala la - constitución a la manera del Estado puritano contractual, a la - manera inglesa; producto de la libertad, de una voluntad espontá- nea que crea un Estado de Derecho, estableciendo los instrumen- tos e instituciones necesarias para regular la vida social, bus- cando la felicidad de todos, porque todos concurren a esta forma de Estado.

Conforme con esta concepción laica, las formas de Estado- son el fundamento de la sociedad, no obligadamente de origen di- vino, sino que puede ser ético o material, como producto de la - concordia y la voluntad de los hombres, realizandose así el pac- to social.

Concuera el pensamiento de Sarmiento con el de Hegel al- proclamar que el Estado es la realización de la idea moral, la - imagen y la realidad de la razón. La idea se ha convertido en Po- der, en Estado. La fe se ha hermanado con la ciencia, tenemos aquí la moderna concepción laicista del hombre ilustrado, edificando su- destino, el de su responsabilidad primaria y personal ante el -- Creador, y sólo después, inevitablemente, la de su responsabili- dad con el grupo humano, porque este Estado ha sido establecido- también por voluntad divina. Dios subsiste y su poder no ha men- guado en la forma laica nacional; pero el hombre lo piensa ahora sujeto a la dialéctica del cambio. El hombre puede gozar ahora - de voluntad, de inteligencia, y de muchos más derechos y bienes-

para desenvolverse. Dios es un padre justo, que permite al hombre la aplicación del Derecho Natural o de Gentes. Y la finalidad fundamental de este Estado laico es el bien general, el interés-público, el dar oportunidad al desarrollo de las facultades innatas del individuo. Esta es, la explicación del Estado congruente con la mentalidad laicista sarmientina. (V. Facundo. Segunda Parte. Cap. III. p. 172).

#### IV. EL CRITERIO DE EDUCACION SARMIENTINO

A. Educación Tradicional. La mentalidad tradicionalista es colástica que Sarmiento había analizado en la ciudad de Córdoba, - se basaba más que nada en una disciplina dogmática que mostraba el sentimiento exclusivista de grupo, de corporación, en el que la en señanza se ceñía al mantenimiento del conocimiento adquirido por - medio de una autoridad que se reservaba el monopolio de la verdad y del saber, y por ende de la educación.

Así, la doctrina evangélica monopolizada por el clero, se - transmite sólo bajo un criterio estrecho, que parece no tener por - meta la difusión del mismo Evangelio, sino en el límite de los cí culos eclesiásticos mismos, manteniendo en la obscuridad del saber al común del pueblo. Los humanistas laicos y aún los no laicos pro tendieron desde el siglo XVI romper esta estrechez de criterio pro moviendo el libre examen de las fuentes doctrinales, polemizando - con un nuevo espíritu crítico que reveló un deseo de emancipación - de las conciencias propio del modo burgués de encarar al mundo y - al saber; esta actitud penetraba ya no sólo la sociedad sino los - mismos círculos eclesiásticos que sin quererlo y aún sin presentir - se fueron secularizando.

Pero esta brecha de conciencia nueva se topó con la base - del poderío clerical que reputaba intangible su autoridad, y defen día contra viento y marea la tutela y sujeción ejercida sobre el -- elemento laico. De manera que a fin de reservar esta posición, el - poder clerical mantenía la ciencia dentro de aquel estrecho circu-

lo dogmático y reaccionario.

Ad majorem Dei gloriam, la Compañía de Jesús creía ser la máxima autoridad después del papa en materia educativa, pretendía cubrir el saber divino con el misterio que le comunicaba Dios, que siendo inaccesible no se puede penetrar. Con este procedimiento -- los jesuitas pretendían proteger la revelación divina contra laicos e infieles y contra el peligro que su influencia estaba ejerciendo -- ya sobre la mentalidad teocrática misma, debilitando el espíritu -- corporativo medieval. Se temía sobre todo la disminución de la autoridad sacerdotal, de su carisma, y ello con base en que la Reforma había dado la pauta para una nueva axiología pedagógica, que permitía la difusión cultural a todos los creyentes por el ejercicio -- del libre examen bíblico.

La educación ejercida por mentes teocráticas se hallaba en todo el ámbito colonial hispanoamericano. Sarmiento lo señala con acierto: "Es pues, una enseñanza para sacerdotes", ...dada en la -- Catedral por el Canónigo Maestro Escuela, por los Maestros Coristas en los conventos, y de palabra para catecúmenos en el Presbiterio" -- (Conflictos, Cap. III, p. 177) En estas circunstancias los colegios son accesibles a los jóvenes aristócratas que pretenden seguir el ministerio sacerdotal. La materia que está en primer plano es -- el latín, se trataba de leer el Evangelio en latín y de acuerdo con los cánones establecidos por la Iglesia. "Los colegios no eran en rigor otra cosa que seminarios eclesiásticos, donde los jóvenes -- educandos perdían su tiempo para todo lo útil y estaban sujetos a --

groseras prácticas religiosas " (Ibid. Segunda Parte, Cap. III, p.-202). De manera que: "Las universidades sólo servían en América, -- para enseñar quimeras despreciables... no resonaba en las aulas -- más que una ciencia presuntuosa e inútil, formada de ideas abstractas y de vanas sutilezas, explicada en estilo bárbaro y grosero... La educación dada en América se revistió de la misma insulsez e ignorancia, porque tal es el objeto de ella, enseñar a ignorar ciéntíficamente la verdad verdadera de las cosas, y no la verdad deducida de textos y tradiciones" (Ibid. p. 197).

"Tal era el espíritu que presidía a los estudios universitarios de Córdoba, que los directores franciscanos, tomaban entre -ojos, envilecían y aun castigaban al malhadado joven que prefería el estudio del derecho civil al de la teología de aquel tiempo, que pretendía explicar por la esencia y la forma, las cuestiones naturales que hoy resuelve la química... Así la Edad Media había librado la más cruda batalla para no dejarse desposeer de la dirección de los espíritus..." (Recuerdos. "El historiador Funes". Pág. 101).

La Edad Media se parapetaba en los numerosos claustros coloniales con este espíritu y esta ciencia escolástica, y desde allí -- lanzaba sus guerrilleros calzados o descalzos, de blanco o de negro, trayendo turbadas las familias y las conciencias. Si bien en aquellos claustros sombríos de la Universidad de Córdoba, donde se formaban doctores en derecho, ergotistas, casuistas y teólogos, enseñados en "sutilezas y sofismas engañosos, en cuestiones frívolas e impertinentes" (Facundo. Parte Segunda. Cap. III, p. 116), no se

prescindía del castigo corporal, disciplina que el laico estima degradante, pero que para el religioso tenía el propósito "santo", - de convertir al hombre en un siervo de Dios dispuesto a la obediencia al dogma y a la autoridad; teniendo además esta disciplina un sentido de penitencia, de expiación del pecado, que según aquel espíritu preservaba acaso también contra todo pensamiento herético.

Pero también con el propósito de crear y dar suprenacia al sacerdocio las demás clases "habían perdido el hábito de ejercitar el cerebro como órgano", así estima Sarmiento que "los indios no piensan porque no están preparados para ello; y entre los blancos-españoles, aparte del clero secular y regular, sólo la clase de -- abogados, única profesión laica, y único saber, el derecho". (Conflictos. p. 172).

Esta situación véese agravada porque el Index proscribía los libros considerados heréticos y "la Inquisición quemaba todo lo que encuentra con forma inteligente con el doble propósito de: "Retardar el advenimiento de la ciencia y mantener aherrojados los pueblos" (Ibid. p. 170-197) Sarmiento analiza aquel sistema con la profundidad de su criterio laico pedagógico y así asienta: "La inquisición no es docente; es un cartabón para medir la cultura de la inteligencia; es una criba para echar fuera de ella una creencia; es una romana cuyo filón está fijo, y se escurre si el alma pesa menos de lo que indica la línea. La ignorancia es el error; el error el crimen intelectual, y con aplicarle, una vez puesto en evidencia, el patrón secular, otro sistema de medidas determina su gravedad, así

es que había palabras mal sonantes, leve, grave, herejía, reinci--  
dencias, contumacia, para determinar los quilates del pensamiento"  
(Conflictos Segunda Parte. Cap. III, p. 171).

Para la psicología teocrática colonial, ni la música mere--  
cía indulgencia, era distracción mundana, camino de flores que con--  
ducía bailando y cantando a la perdición eterna, a más de tenerse--  
por habilidad plebeya, puesto que los esclavos de los conventos se  
ejercitaban en violines, arpas y guitarras. Con el mismo temor se--  
veía a las matemáticas, que consideraban afines con la nigromancia  
y la magia. (V. Recuerdos. Ibid. P. 106).

Entre las órdenes religiosas, la de los jesuitas se distin--  
guió siempre por su saber y capacidad pedagógica. Sin embargo, es--  
cribe Sarmiento en Conflictos: "En el siglo XVI los jesuitas esta--  
ban más adelante de su época. En el siglo XVIII se habían quedado--  
atrás. En el siglo XVI fueron los grandes misioneros del saber, --  
porque creían que con su ayuda podían subyugar la conciencia de --  
los hombres, pero en el siglo XVIII sus materiales eran más refrac--  
tarios." Es evidente que al ver declinar rápidamente en todos los --  
países la autoridad religiosa, asumieron esta nueva actitud: "Y se  
apercibieron claramente de que su única probabilidad de mantener --  
su antiguo dominio, era detener los progresos de aquellos con ci--  
mientos que ellos mismos habían propendido a acelerar" (Conflic--  
tos, Ibid. p. 96, Cf. Buckle History of Civilization in Europe) --  
"Todavía luchaban los jesuitas por restaurar el mundo anterior a --  
Copérnico y Lord Bacon. Señala Sarmiento, tal vez tomándolo de Bu-



ckle, que el príncipe de Montvarrey, que fue educado por ellos en 1750, dice, sin espíritu de reproche que "en sus colegios se prodigaba la mayor atención a los pupilos destinados a la iglesia mientras que se descuidaban los talentos de los que se consagraban a las profesiones seculares" (Conflictos, Ibid. p. 97). Lo cual es harto evidente si tomamos en cuenta los adelantos en métodos filológicos demostrados por muchos de los eminentes jesuitas de la Colonia en el propio siglo XVIII. Además, los jesuitas de las misiones entrañaban una revolución práctica más eficaz que la sola exposición de sus doctrinas propuestas por el propio Rousseau o por Saint-Simon, y realizaban el ensayo social en medio de una naturaleza más risueña, sobre un terreno feraz y regado. Aquella obra moral y religiosa se desarrolló, pero como en el caso de las concepciones utópicas, el intento de realizar paraísos terrenales o fanlansterios, fracasó, lo cual atribuye Sarmiento con su sentido laico burgués, a que siendo ensayos comunistas se oponían a la librecompetencia, que es el alma del comercio, y a la idea fanatizada de crear una poética sociedad de santos sin pecado, y sin castigos. (V. Conflictos. Ibid. p. 98).

B. Educación Laica. Siendo los religiosos los elementos más instruidos de la Colonia tuvieron que ser necesariamente ellos los propaladores de los nuevos ensayos pedagógicos del siglo XVIII, conocedores de que una nueva psicología se iba incubando en las conciencias.

Las ideas ilustradas revelaban nuevos conceptos de interpretación crítica histórica, el método experimental y la emancipación del pensamiento que circulaban en Europa prepararon la educación común universal y la instrucción laica. Los presbíteros habían cesado de enseñar en las escuelas de las catedrales y habían entrado en función las matemáticas. Los maestros habían dejado de ser religiosos habían perdido preeminencia como directores de la nueva sociedad esencialmente laica y secular. Sin embargo, como bien señala Sarmiento "Fué á la sombra de una excitación religiosa, que apareció por la primera vez la idea de enseñar a todos los creyentes. Ni entonces, ni mucho después, vino al pensamiento de nadie que iba a obrarse un cambio profundo en la organización de la sociedad anti--gua" (Educación Común. Obras. T. XII. p. 141).

El deán Funes, maestro religioso de quien habla Sarmiento — con sumo respeto y admiración conocía como pocos este cambio que se venía operando también en las colonias hispanas.

Ello venía manifestándose en una superposición de ideas y conceptos, que aparecían en el propio deán, por eso, Sarmiento mismo lo describe como "a caballo entre las dos épocas, y término medio entre la colonia y la república, con dos caras una hacia el pasado, otra hacia el porvenir" (V. Recuerdos. "El Deán Funes". p. 97).

Introdujo el deán en la Colonia y, principalmente en aquella ciudadela de la misma, que era la ciudad de Córdoba, aquellas ideas regeneradoras. Hacia el año 1816, formuló un reglamento de —

estudios que fué mandado seguir en varias universidades de América, con él, se proponía dar una mejor disciplina al hombre intelectual, introducir el estudio de las matemáticas, y promover la cultura de las letras y el buen gusto. Con este método la educación empezaría a salir de su exclusivo teocratismo, de tal modo que, según observa - Sarmiento: "En lugar de la filosofía aristotélica de Goudin y la - teología de Gonet y Polanco, entraron a servir de texto modernos - autores, sustituyéndose a la teología escolástica la dogmática de - Gott, Bergier y otros, la moral de Antoine, la física de Brisson, Sigaud de la Fond, Almeida y los más modernos autores conocidos de aquella época. Establecieronse cátedras de matemáticas, física experimental y derecho canónico, subdividiéndose en dos la que hasta entonces comprendía el derecho romano y civil español. Estableció - Funes a sus expensas, en el interior del colegio, clases de geografía, música y francés y como quisiera dejar traslucir la importancia que daba a estos ramos, reputados indignos del sabio entonces, el deán de la catedral y gobernador del obispado, el valido del vi rrey, el canciller de la universidad, en persona, las asistía y -- profesaba". ( Ibid. pp. 102 y 103 ).

"Acusábase al venerable deán, con sobradísima razón, de estar abriendo el campo a Voltaire, Dálambert, Diderot y Rousseau, y a los jacobinos franceses. Acusábasele con mayor razón, de la preferencia que daba al estudio del derecho sobre el de la teología - escolástica, dejando así desguarnecida de toda defensa el alma de sus discípulos contra la temida y/o posible impiedad..." ( Ibid. p.

106).

"Pero a dónde iba este santo varón con todas aquellas innovaciones, que trafan alborotada la gente tonsurada y la larga cola de beatas que anda siempre en torno de conventos y monasterios?" - (Ibid. p. 106).

Evidentemente, la educación experimentaba ya la evolución -- hacia una secularización con sentido laico, y lo curioso era, que -- el impulso primero partía del clero mismo. No obstante el optimis-- mo de este cambio se fue desvaneciendo en el deán Funes con los -- años; la edad apartaba de su mente la idea de esperar del tiempo -- la realización de todo designio, además, en tanto que su estado lo -- alejaba de los negocios seculares, lo mantenía aun ligado a una -- existencia colonial, y, por otra parte, aparecen hombres nuevos -- que no han conocido las colonias, que son porvenir puro, que no -- tienen en cuenta nada de lo pasado. Se ha modificado la atmósfera -- en que se había desenvuelto el deán Funes, y sin embargo, eran aque-- llos tiempos en que el nuevo y el antiguo mundo estaban anillados -- por el pensamiento. (V. Ibid. pp. 115 y 116). Bajo la influencia -- del deán se formaron la mayor parte de las intelectualidades argen-- tinas de los primeros años republicanos, figurando entre otros, -- don Juan Cruz Varela, uno de los mas tenaces perseguidores del fa-- natismo; el doctor. Alsina, los doctores Gallardo, Ocampo y Lafii-- nur, personalidades argentinas en la difusión de las doctrinas mo-- dernas en ciencia y filosofía. Eran estos hombres educados para la -- libertad. El Congreso que sancionó la Constitución de las Provin--

cias Unidas de Sud-América, mandaba publicar el 30 de abril de 1819 un manifiesto en que se proponía acabar con la ignorancia y se aprobaba establecer una escuela de primeras letras, afirmándose: "No -- hay cosa más consoladora que ver propagado el cultivo de la educación pública" (Ibid., p. 115. Cf. Sesiones del Congreso).

La actividad del comercio llevaba ya a la América el espíritu y las ideas de Europa, los buques traían libros de todas partes y noticias de todo el mundo. El campo del conocimiento se abría -- enormemente; hacia el año de 1820 empezábase a organizar la sociedad y la política según las nuevas ideas. Rivadavia llega de Europa, y, según expresión de Sarmiento, "se trae a la Europa"; su gobierno inicia el primer intento organizado de reforma, política, -- social y educacional y lo resuelve, según revela Sarmiento: " ... -- sin medios términos, sin contemporalización con los obstáculos... -- trayendo sabios europeos para la prensa y las cátedras, colonias -- para los desiertos, naves para los ríos, interés y libertad para -- todas las conciencias... todas las grandes teorías sociales de la -- época para modelar su gobierno". (V. Facundo. Ibid. p. 121). Desafortunadamente este proceso se interrumpe cuando Quiroga y Rosas -- ponen su sello culminante en el retroceso cultural. Y esto principalmente, estimo yo, debido a que la postura civilizada de Rivadavia, excluía definitivamente la corriente popular gaucha, y por esto mismo aquellos caudillos "gauchos" o "defensores de lo gaucho", fueron en su tiempo la anticultura, la anticivilización. Y sin embargo, como lo observa muy bien Félix Luna, en su obra Los Caudi--

llos: "paradójicamente triunfan sobre sus detractores convirtiéndose en materia sustancial para la creación de una cultura que hunde sus raíces en la temática nacional", por eso, "retornan al recuerdo de esa Argentina bárbara y elemental (diremos nosotros tradicional y no laica) que la inmigración y la influencia cultural europea había subestimado". No obstante, añade Felix Luna con acierto, "No hay cronista de la época, no hay escritor que haya resistido - la tentación de describir a esos caudillos (con singularidades llenas de pintoresquismo y atracción estética) en su singular y rudo aspecto, que los define como representantes de un pasado que luchaba por no morir" (Felix Luna. Los Caudillos pp. 31 y sigs.). Hay que leer el Facundo para revalorizar ese sentir del gaucho postergado, ese modo drásticamente diferente al del laico culto, que es al - - mismo tiempo proyección de su apego a lo tradicional y desconfianza a la instauración de un régimen de cultura pseudo-capitalista en la Argentina, afirmando también su condición de americanidad frente a la cultura europeizante que pretenden, en aras del progreso, imponer un Rivadavia, un Paz o un Sarmiento. Rivadavia o Quiroga, Sarmiento o Rosas se convierten así en arquetipos de la cultura argentina, de una manera de su ser nacional. Unos en una postura cultural progresista, otros en una postura tradicionalista y fanática. Sin embargo, es curioso observar como estos últimos servidores del retroceso y de la anti-cultura son quienes dan la muestra de una - cultura peculiar argentina, en tanto que los servidores del progreso se imaginan a todos los pueblos uniformados con el mismo vestido, las mismas costumbres, leyes, objetos de arte e ideas, unidos-

por caminos de hierro y vapores, estimando estético lo que de sí - no lo es por su propia simetría. (V. Viajes. p. 62).

Sarmiento adquiere en su viaje, un ideal de educación universalista, cosmopolita, con un sentido cristiano y que tiene por base y centro la Biblia, En Alemania se le había mostrado como una cu-- riosidad, que él estima reliquia de la cultura laica, una biblia - con la firma de Martín Lutero. ¿Será acaso esta reliquia símbolo - de la perfección cultural que pretende inaugurar Sarmiento en la - Argentina?, muy posiblemente, pues habla de ella con frecuencia y - con entusiasmo por su libre interpretación, que muestra como el -- "origen del movimiento más asombroso, mas fecundo, más irresistible dado a la inteligencia humana, iniciado por las ciencias experimentales, las matemáticas y la química cuando de hechos naturales se - trata". Ya el sólo hecho de leer la Biblia supone para el laicismo dos revoluciones, una de la igualdad ante la razón, ya que todo -- hombre y mujer debe estar enseñado a leer, o lo que es lo mismo la democracia cultural y científica y otra que traía la necesidad de - revisión de las creencias religiosas con la idea de que, el contenido de la Biblia, por ser la palabra de Dios, superior a toda pala - bra o sentencia humana tenía que ser sin excusa la fuente esencial de autoridad y de saber. (V. Conflictos, Tercera Parte, p. 282).

Lo anterior conduce a la necesidad de una enseñanza esenciallmente escrituraria, como base de la educación popular: "La lectura está destinada a poner el púlpito a disposición de la ciencia, de - la industria y de todas las adquisiciones que á más de la religión

y de la moral, son indispensables hoy para el complemento del hombre". Sarmiento, Educación Popular, Obras, T. II. Conclusión. p. -- 427).

Por ello la lectura es básica en la instrucción laica sarmientina, que no desliga la enseñanza de la religión, porque la lectura no es otra cosa que prédica, sermón, discurso dirigido de viva voz - al pueblo, con el fin de transmitir ideas y difundir conocimiento; - convocar al pueblo para hacerse oír sobre algún ramo de la enseñanza, es el objeto final de la educación popular. Sobre este punto, no -- obstante su modernismo laico, observa Sarmiento: "También hay una - resurrección de prácticas antiguas y generalización de medios que - se había reservado la Iglesia para la predicación de la moral, y que han devuelto á la sociedad laica los parlamentos ... Los ingleses y norteamericanos han sacado más fruto que pueblo alguno de este medio de enseñanza popular, tan antiguo como la existencia del hombre mismo. La Inglaterra ha obrado todas sus reformas por la palabra (o lecturas) emitidas en el Meeting popular, abolición de la esclavatura; franquicia de los cereales, y mil otros resultados morales, han salido de allí a modificar las instituciones después de haber fortificado la conciencia de los hombres ... Más tarde ha sido aplicado este medio fecundo de popularización a objetos de ciencia, de arte, de entretenimiento". (Ibid. p. 428).

Por esta vía, la escuela laica empezaba con procedimientos - no laicos, y si se quiere hasta tradicionales de la religión. Es -- más, es preciso aclarar que el propio Sarmiento que dio a la educa-



ción argentina ese nuevo sentido laico, no trataba de establecer una "escuela sin religión", como han pretendido los sostenedores de la escolástica tradicional. Muestra objetiva de ello, son las publicaciones sarmientinas: La conciencia de un niño y La vida, - doctrina y moral de Jesu-Cristo, verdaderos catecismos que Sarmiento logra introducir como texto en las escuelas públicas chilenas, y que no son más que una expresión fiel de moral evangélica. Es así como, sin desligarse de una conciencia religiosa, Sarmiento seculariza la enseñanza, evidenciando que la educación laica no es pretender una educación sin religión. La pedagogía laica no implica pues, pedagogía anti-clerical, simplemente supone poner la enseñanza de la religión fuera de las aulas como observancia fuera del dominio de la ley civil. Y, lejos de ser el catolicismo el antagonista de esta postura laicista, pensaba Sarmiento, que tenía que reivindicarla para sí, como una de sus glorias, como el fundador en América de la escuela sin religión dogmática dominante. - (V. Educación Popular. p. 51).

El procedimiento laico en materia pedagógica, al poner la escuela fuera del sistema confesional, enseñaba, en consorcio con el pensamiento de los laicos hispanos, principios religiosos comunes, a fin de establecer la igualdad moral de la sociedad.

Por otra parte, ¿qué impide a los sacerdotes la difusión de su catolicismo fuera del aula?, porque el sentido propio del laicismo, insisto en ello, no es obstaculizar la enseñanza religiosa, sino hacer que ésta corresponda al sacerdote y a la familia;-

de lo que se trata es de precisar funciones, uno es el campo del sa cerdote y otro el del educador. El uno prepara para la vida eterna, el otro para la terrena. Por tal razón la aseveración clerical de - que la escuela laica corrompe, es de todo punto falsa, en ella pue- de inculcarse la moral por vía del ejemplo, como se enseñan los bue nos hábitos. "Lo que hay es otra cosa -escribe Francisco Correa, se nador argentino, conferencista de Sarmiento- quieren esos pedagogos (se refiere a los pedagogos clericales), tener el diablo a su dispo sición para que los niños sean buenos. El diablo es un pésimo educa dor. Educar es inculcar hábitos mentales y prácticos en el niño, -- aparte de la instrucción o adquisición de nociones y conocimientos- concretos". (Correa, Francisco, El laicismo escolar, En Sarmiento La Escuela, La Iglesia y El Estado. p. 31)

Por esto, y como acertadamente expresa Ezequiel Martínez Es- trada en sus Meditaciones Sarmientinas, "Enseñar es una forma de -- ejercer ascendiente moral sobre otras personas" (Opus cit., "Sarmien- to educador", p. 86). Era lógico que el clero se preocupara tanto - por la implantación de la escuela laica que irremediabilmente ten- dería a reducir uno de los medios más efectivos de su ascendiente - carismático, al quebrantar el monopolio mental ejercido sobre los - discípulos.

A pesar de todo, en el criterio sarmientino, y estoy de acuer do con él, los párrocos pueden y deben colaborar con la educación - común. "Inquirir de los padres de familia en el confesonario cómo - cumplen sus deberes a este respecto", en otras palabras compelerlos

a que lleven a sus hijos a la escuela pública. Por esto, según Sarmiento: "Uno de los graves obstáculos que á la cultura de los países católicos se opone, es la absoluta prescindencia del sacerdocio en materia de instrucción primaria, cual si reputaran indiferente al servicio de Dios y a la cura de las almas, la propagación de los medios de recibir instrucción religiosa más verdadera y extensa que la que pueden dar en pláticas doctrinales necesariamente cortas ó escuchadas cada vez por reducido número de personas. Ignoramos de sacerdotes religiosos que hayan hecho imprimir libros religiosos para popularizar entre sus ovejas, sino es un devocionario de María recientemente traducido". (Educación Común, Obras T. XII, p. 119) Y, prosigue Sarmiento, con notable perspicacia: "No nos parece aventurado avanzar que el abandono de la instrucción primaria o nacional y esa indiferencia absoluta de las personas mas llenas de caridad, proviene en gran manera de la dirección que se dá al deseo de agradar a Dios, y a las manifestaciones monumentales del espíritu religioso. Creemos también que el sacerdocio malogra, con daño de la civilización, elementos de difusión de sus doctrinas, y de legítimo poder e influencia, descuidando de esta parte de su ministerio docente, pues si bien se manifiestan muchos alarmados de toda injerencia suya en la educación, es precisamente porque lo ven no hacerla entrar en parte, como uno de los medios de servir á Dios y al prójimo". (Ibid. p. 39).

Por eso insiste Sarmiento, verdaderamente preocupado por la cuestión: "Es al sacerdote ilustrado, a quien toca guiar la conciencia

cia pública por camino más productivo de bienes para el mayor número, y su cooperación á la grande obra de mejorar la inteligencia nacional la haría avanzar rápidamente. Por lo mismo que la religión es toda espíritu, no ha de dejarse embotado su órgano propio, sino se quiere dejarla en superstición". (Ibid, p. 41).

Y, de acuerdo con este pensamiento exclama: "Las escuelas son laicas y no eclesiásticas, aunque consagren más tiempo a la religión que a la aritmética o a la geografía, así ... la instrucción es laica, aunque sea más católica que el papa". (La Escuela Ultrapeana. Obras, T. XXVIII, Cap. IV, p. 46). ¿Qué entiende pues, Sarmiento por escuela laica? se preguntarán algunos, si admite en ella la religión, sí, admite la religión, pero no con un criterio dogmático escolástico, ya que no admite una enseñanza exclusivista con espíritu de cuerpo, sino que la razón de la escuela laica está en el pensamiento liberal de establecer un procedimiento para la igualdad; la educación común, que por este sólo hecho es laica. (V. Ibid. Cap. V, ps. 52-53), porque establece la nivelación intelectual, la enseñanza para todos, no exclusiva a un sólo sector social, no destinada al sacerdocio, sino a producir ciudadanos útiles y morales. Con esto, la escuela común se reviste de un sentido democrático indudable, fruto de un sistema sin dogmatismo legal. Ahora bien, "No habiendo una iglesia dominante, un credo legal, no hay enseñanza religiosa que enseñar en las escuelas -porque, observa Sarmiento- un culto peculiarmente enseñado en una escuela pública ¿no es un culto favorecido? ...y el favor, ¿no excluye de igualdad cuando todos los cul-

tos no gozan de idénticas ventajas o prerrogativas?" (Educación Popular. Obras. T. XI. p. 55-56).

Estos conceptos sarmientinos, aunque claros y evidentes, no eran empero aceptados por el clero tradicionalista y fanático, que tachó de impiedad a los que las consideraban una necesidad pública, que los expuso a la animadversión de los creyentes ignorantes, perjudicándolos en sus intereses. Por eso exclama Sarmiento en su defensa: "¡Graciosa impiedad, la que se ocupa en un celo espontáneo y gratuito de difundir las ideas religiosas! ¡y más graciosa religiosidad, la que sólo inspira odios, y no puede ostentar un librejo, - una idea, un establecimiento que tenga por objeto difundir la moral, las luces, y las ideas religiosas! ¡Risa y compasión inspiran estas anomalías: (ibid. p. 177).

Las ideas retrógradas, el oscurantismo y sus consecuencias, - luchaban por última vez, con las ideas de libertad y de progreso; - la libertad de pensar, la libertad de escribir, de deliberar sobre negocios concernientes a la comunidad, eran cosas que el sacerdocio, que la España, en el criterio sarmientino, sólo conocía de oídas. - Por eso, Sarmiento insistía en sus conceptos: "Porque el magisterio del saber ha pasado de mucho tiempo atrás á los hombres del siglo, y a la sociedad entera... todos los sabios modernos están de acuerdo al conceder al sacerdocio de la Edad Media una misión eminentemente civilizadora... pero esta misión concluyó en la Edad Media, y hasta que el pensamiento de los laicos pudo conformarse y desarrollarse - en sus escuelas mismas..., y, trajo por resultado final poner en ma

nos de los laicos la influencia y la dirección de la juventud, y relegar el sacerdocio al desempeño simple de las funciones de su ministerio". (Instituciones Sud-Americanas. Obras. T. IX. p. 227).

Y por la misma razón de que, "la educación que ofrecen los Recoletos, es anticuada, excéntrica, inútil y sin aplicación a nuestras necesidades presentes; y por tanto debe desecharse: todo lo que ellos pueden enseñarle a un laico es ser un rematado ignorante de todo - - aquello que interesa á nuestro modo de vivir actual; y creyéndose un sabio, servir de obstáculo después al verdadero progreso de las luces. La educación para que sea buena, es preciso que tenga un fin conocido y una aplicación práctica, no es bueno un sistema de educación cualquiera por el sólo hecho de ser una educación... ¿De qué le servirá a un joven consagrar el corto y preciso tiempo de la infancia en aprender el latín, si no ha de dedicarse á la profesión de abogado, única en que este idioma muerto tiene todavía aplicación para remediar la inconcebible manía de los comentadores de las leyes españolas, que escribieron en latín? ¿Qué lucés sacará el estudio de una filosofía rancia, vetusta? ¿De qué le servirá la teología dogmática y moral, la oratoria sagrada, y la cronología é historia eclesiástica?" (Ibid., p. 227).

Pero, precisemos los puntos ejes del pensamiento laico-educativo de Sarmiento:

a.- Educación popular, con su criterio de eficacia: la escuela proporciona instrucción técnica y forma ciudadanos para una sociedad igualitaria.

b.- Bienestar y confort, que en la escuela laica es factor esencial del espíritu práctico.

c.- Educación a la mujer, pensamiento laico íntimamente ligado a la idiosincracia misma de Sarmiento, nos la muestra liberada de prejuicios.

d.- Gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza, pone de manifiesto la experiencia de Sarmiento en sus viajes: Prusia y Estados Unidos; y la instrucción pública se convierte en ramo principal de la administración laica, y contiene con ello un efecto moralizador.

e.- Educación extra-cátedra, en que mítines, teatro, prensa-bibliotecas, museos y aún costumbres y prácticas ilustradas adquieren inusitada importancia en el pensamiento sarmientino, reflejo esencial de su experiencia laica cosmopolita.

a. Educación popular. Como destinada al pueblo, la escuela requiere, en el pensamiento de Sarmiento, condiciones especiales: debe contar con métodos, personal, textos, locales, etc., adecuados. Para Sarmiento el método de educación popular más adecuado es de origen alemán popularizado en Estados Unidos; contiene un sistema pedagógico de juegos aplicados al estudio más profundo, y se aplica al desarrollo de la inteligencia infantil, especialmente de los tres a los siete años. Para aplicar este método eficazmente eran necesarios maestros que lo conocieran suficientemente, por lo cual Sarmiento proponía que fuera éste un personal importado, pues estimaba que en la Argentina no se contaba con personal con suficiente técnica y conocimiento del método. (V. Educación al soberano. Obras, -

T. KDVII. Plan presentado por Sarmiento al Sr. D.J. Rojas Paul ministro de Relaciones Exteriores de los Estados Unidos en Venezuela).

En la aplicación de este método, Sarmiento señala la necesidad de bancos, textos, mapas, láminas, en general un material didáctico adecuado, e igualmente de locales y salones donde los niños pueden ser distribuidos por edades. Todo ello con un propósito laico educativo evidente, que es clave en el pensamiento de Sarmiento; porque según él la escuela desde la cuna misma debe tener una meta de eficacia práctica, porque se trata de la formación misma de los individuos que integran una nación. Por esto mismo, con el carácter común o popular de la enseñanza, no se trataba de hacer sacerdotes, sino ciudadanos libres, de mentes emancipadas. Para lograrlo, se tenía profunda fe en el poder transformador de la educación. (V. Educación Popular. Cap. VI y "Conclusión", p. 268; también Viajes, p. 112). "Fundar escuelas -escribe Sarmiento- es preparar brazos para el manejo de las máquinas, del vapor, del arado, del simple que entra en la preparación y la transformación de la materia. La Inglaterra aristocrática, la Francia monárquica, la Prusia despótica, los Estados Unidos democráticos, todos los Estados Modernos se han puesto con redoblado esfuerzo, de veinte años a esta parte, a desarrollar la instrucción primaria simplemente como medio de acrecentar la producción y la riqueza, si no querían exponerse a quedarse atrás, o ver disminuida la explotación de sus productos, rechazados de todos los mercados por su inferioridad, ó la morosidad ó impericia de sus medios de transportes". (Educación Común, -



Obras, T. XII. p. 142). Donde las últimas innovaciones se difundan hasta los más perdidos rincones del territorio y con ellas los libros, los periódicos, las noticias, las ideas, la ilustración, en una palabra, se podrá decir, concordando con el pensamiento burgués capitalista, de una nación culta, civilizada, preparada adecuadamente para el futuro y todas sus posibilidades.

Por esto mismo Sarmiento, burgués pseudo-capitalista, concibe ciudadanos educados, vestidos y hartos, como meta de perfección nacional; ciudadanos que proporcionan poder, grandeza y prosperidad a un país. El ejemplo se lo dan los Estados Unidos; Sarmiento ve que con estos elementos dicha nación puede disponerse incluso a la conquista del mundo. (V. Viajes. P. 112).

Y la pregunta de Sarmiento a los hispanoamericanos, frente al fenómeno educativo y de prosperidad norteamericano es, ¿Que vais a oponer a la voluntad soberana de una gran República en los negocios del mundo? ¿Vuestros guardianes ignorantes y pordioseros? -- ¿Vuestras teorías y especulaciones?: "...la pobreza, la ignorancia, la barbarie y la degradación del mayor número ...La tierra se os vuelve estéril bajo las plantas... la ignorancia de la muchedumbre sirve de base a vuestros tronos..." (Viajes. p. 112). Tronos y tiranías hispano-católicas con su criterio tradicional y estático, - con su fanatismo y hermetismo no laico, han reunido estas características, haciendo caso omiso de la educación popular como base de prosperidad nacional.

¿Dónde se halla el elemento civilizador activo, que mantie-

ne la vida y grandeza de aquel pueblo (evidentemente el norteamericano)? Sarmiento piensa que este elemento civilizador está en las virtudes laicas de los viejos peregrinos, en sus tradiciones de resignación y de endurecimiento al trabajo manual, por eso, el descendiente de éstos es el elaborador de las grandes ideas sociales y morales que constituyen la nacionalidad norteamericana. Allí, el sentimiento religioso, bíblico es el mayor de todos los reactivos: "...la Biblia está en toda la Unión, desde el loghouse del bosque hasta los hoteles de las grandes ciudades, obrando en bien y en mal, porque el apego a la letra del texto produce consecuencias de sastrosas en los ánimos estrechos". (Viajes. Geografía moral, págs. 114-115). Nuevamente, el criterio de la educación bíblica asoma en el pensamiento sarmientino, y lo toma aquí como base educativa fundamental en el elemento civilizador, base también de la prosperidad y del bienestar de los individuos como de las naciones.

De esta manera, "educando con su ejemplo y sus prácticas a los pueblos nuevos que surgen sin pericia y sin ciencia" (Ibid. p. 114), se realizará la nueva educación, a nivel nacional y a nivel del ciudadano común, que reclama Sarmiento. Solución que de sí estaría ya imprimiendo a la enseñanza, piensa Sarmiento, el carácter auténticamente secular y laico exigido por la sociedad moderna.

Así, concluye: "La instrucción pública que tiene por objeto preparar las nuevas generaciones en masa para el uso de la inteligencia individual, por el conocimiento aunque rudimental de las ciencias y hechos necesarios para poder formar la razón, es una --

institución puramente moderna, nacida de las dimensiones del cristianismo, y convertida en derecho por el espíritu democrático de la asociación actual. Hasta ahora dos siglos, había educación para las clases gobernantes, para el sacerdocio, para la aristocracia; pero el pueblo, la plebe no formaba, propiamente hablando, parte activa de las naciones. Tan absurdo habría parecido entonces, sostener que todos los hombres debían ser igualmente educados; como lo habría sido dos mil años antes negar el derecho de hacer esclavos á los vencidos, derecho sobre cuya práctica estribaba la existencia de las sociedades libres..." (Educación popular, "Introducción," p. 33).

"El poder, la riqueza y la fuerza de una nación depende de la capacidad industrial, moral, é intelectual de los individuos que la componen; y la educación pública no debe tener otro fin que aumentar estas fuerzas de producción, de acción y de dirección, aumentando cada vez más el número de individuos que las posean". (Ibid. p. 35). - La Prueba de esta conclusión francamente capitalista, la encuentra Sarmiento en que las naciones más prósperas, tales como Prusia, Inglaterra, Francia y Estados Unidos, eran las que, ya en su tiempo, habían adoptado los sistemas de educación pública, legislando a fin de establecer todo su mecanismo a través de reglamentos de carácter estatal, de una aplicación práctica y efectiva. (V. Educación Popular. Cap. I, pp. 51 a 68).

Vemos aquí la idea de eficacia, en la educación nacional, como sustentación misma del poder, como su razón misma, pero esta eficacia dará resultado efectivo, sólo en tanto que tiene por objeto la --

realización del bien común, esto es también la realización del pensamiento laico de una élite que cree armonizar naturalmente el logro del interés personal e individualista del grupo capacitado con el interés general. (V. Alfred Pose. Filosofía del Poder. Cap. III, p. 67-68). Siendo pues este el prestigio de una élite, como la élite laica del siglo XIX, a que pertenece Sarmiento, encargada de los asuntos de la ciudad, de los asuntos de la civilización de la comunidad nacional. La civilización resultará así obra de una aristocracia de la ilustración.

B. Bienestar y confort en la escuela laica. La educación - supone también, para Sarmiento, como para todo educador laico, una posibilidad de bienestar, de confort humano. Así que, la importancia que este aspecto tiene en los métodos laicos educativos, es crucial. (V. Viajes, p. 110). Porque la escuela, destinada a la formación de ciudadanos, tiene, forzosamente que pensar en el apotegma de mens sana in corpore sano, tiene que pensar en la salud física y mental de tales ciudadanos, tiene que pensar en la gimnasia, en el juego, en el deporte como elemento primordial en una enseñanza eficaz. De ahí, que el confort del alumno en la escuela, conectado con este aspecto de la salud física y mental, tenga en el pensamiento laico -- tan significativa importancia, ya que, la buena disposición del ánimo del educando dependerá estrechamente de ese confort. (V. Educación Popular. Obras, T. XI Cap. VI, 290).

Antes de pensar en establecer sistema alguno de enseñanza, -

piensa Sarmiento, debe haber un local adecuado, material adecuado, maestros competentes, método y sistema general de enseñanza para cada ramo de la instrucción, condiciones calculadas expresamente para la enseñanza, y por supuesto, incluidas en estas condiciones, en el aspecto de construcción de escuelas y de aulas, lugar importantísimo ha de darse a las condiciones de higiene, y piensa Sarmiento, también de ornato. (Ibid. p. 289). Porque, señala con especial intento, "El mal que aqueja a nuestro pueblo y puede decirse á nuestra raza española, y que la mantiene en un estado normal de barbarie, viene del desaliño, y de la falta habitual de aquellas pequeñas pero multiplicadas comodidades que hacen comfortable la vida de otros pueblos europeos" (Educación Popular. Ibid. p. 428).

Este carácter del confort, carácter notoriamente laico, forma parte pues, de la manera de ser de un pueblo, y señala Sarmiento, no de los pueblos latinos, sino más bien de los sajones. Así, al referirse a los Estados Unidos, como ejemplo escribe: "En el Norte, cualquiera que sea la mediocridad de su fortuna, las familias rodean sus habitaciones de flores y de arbustos; las ventanas de sus casas tienen vidrios y persianas, las camas cortinas, empapelado - las murallas, cada pieza tiene estufa o chimenea, y las cocinas en donde reina el mayor aseo, están dotadas de aparatos económicos y de utensilios brillantes por el cuidado diario de limpiarlos. Todos estos resultados de la civilización obran sobre el espíritu -- realzando la importancia del individuo... Los pueblos bárbaros (en contraposición) permanecen estacionarios, menos por el atraso de -

sus ideas que por lo limitado de sus necesidades y por sus deseos - ...Donde basta una piedra, ó un trozo de madera para sentarse, la mitad de los estímulos de la actividad humana están suprimidos". -- Así pues, concluye: "Nuestras escuelas deben por tanto, ser construidas de manera que su espectáculo, obrando diariamente sobre el espíritu de los niños, eduque su gusto, su físico y sus inclinaciones.-- No sólo debe reinar en ellas el más prolijo y constante aseo, cosa que depende de la atención y solicitud obstinada del maestro, sino-- también tal comodidad para los niños, y cierto gusto y aún lujo de-- decoración, que habitúe sus sentidos á vivir en medio de estos elementos indispensables de la vida civilizada". (Ibid. Cap. IV. "Escuelas públicas". p. 304).

Es para Sarmiento de gran importancia el confort en la escuela laica en contradicción con la escuela confesional:

"El hijo de nuestros ricachos -escribe- está sentado horas enteras en un banquillo de madera de una cuarta de ancho, con las piernas colgando sin espaldar en que apoyarse, escribiendo sobre -mesas que parecen construídas para atormentar los miembros, y viciar el pulmón; el polvo que levantan los niños al menor movimiento sobre la tierra desnuda se insinúa en su garganta; y sus miradas no caen sino sobre muebles viejos, manchados, murallas sucias y objetos nauseabundos por todas partes. ¿Es esta, por ventura, la educación que van á recibir los niños en una escuela pública? (Ibid. - p. 304).

En relación al bienestar que proporciona la educación laica,

resulta asimismo condición indispensable la uniformidad de la enseñanza en la escuela pública, factor que permite al niño cambiar de escuela sin interrumpir su curso, "de manera -añade Sarmiento- que un niño cambiando de domicilio de un extremo de la ciudad a otro, no es interrumpido en su curso, por el cambio de escuela". - (Ibid. Cap. I, p. 72). Esta facilidad de la escuela pública laica no se hallaba ciertamente en la escuela conventual, pues en ella cada centro educativo establecía su propia norma de enseñanza e incluso su propio plan de estudios, frecuentemente también en un propósito competitivo de disputa doctrinaria, característica sine qua non de los procedimientos educativos feudales, exclusivistas y restrictivos.

c. Educación a la mujer. Esta característica de la escuela laica es un factor muy particularmente apreciado por Sarmiento, no así por todos los ilustrados laicos, que aunque preocupados por una enseñanza igualitaria entre el hombre y la mujer, relegaban en la práctica la participación y la preparación técnica de ésta. Es el caso mismo de Montalvo, que, al hablar de la educación de la mujer, en El Cosmopolita, si bien consagra no pocas líneas al respecto y propone aprender y compartir con ellas las luces adquiridas, hace la aclaración: "No hablo de ciencias; lo abstruso nada les importa; más aún casi siempre las adorna en su perjuicio. Hablo de aquel arte sublime por el cual la mujer sabe ser hija desde luego, esposa -enseguida y después madre. En esta triple y tierna faena se envuel-

ve todo lo que ella debe aprender y saber... La mujer perfecta en Jenofonte no está adornada de sabiduría, sino de cordura... y Virgilio nos la ha pintado sentada delante de la rueca, o atizando el hogar donde cuece el desayuno del esposo" (El Cosmopolita. Vol. I pp. 34-35).

También Sarmiento, vive influido por este romanticismo. En La Escuela Ultrapampeana, habla de la educación de la mujer: "No es solo por ellas mismas que deben instruirse las mujeres, sino porque - ellas son las que educan al género humano. En la primera infancia - la fuerza del ejemplo es tan poderosa que nuestra educación está hecha en el día en que la comenzamos. Es cierto que al entrar en el - colegio, no sabemos ni griego, ni latín, ni historia, ni geografía; pero nuestro corazón ya ha recibido las impresiones que nadie apagará: religión, verdad, cólera, envidia, ambición, vicios y virtudes, todo nos ha sido inspirado por la madre que ha velado nuestra cuna!" "La señora de Alio, escribe Sarmiento que haciendo suyo el pensamiento de esta dama, dice: que la naturaleza le ha dado a la mujer una función docente desde que la ha hecho madre; y por consiguiente que se debe educar a la madre, para que, a su vez, pueda educar a sus - hijos". (Ibid, "La Educación de la mujer", Obras, T. XDVIII, Cap. IV, p. 46).

Tras su viaje por Europa, la educación de la mujer conforme se presentaba ya en Francia, Alemania y Estados Unidos, atrajo la -



atención de Sarmiento de manera especialísima; principalmente en -- los Estados Unidos, donde pudo inspeccionar escuelas normales de mu jeres, "en las que el estudio de las matemáticas, la anatomía y la botánica, tenían un lugar preferente". (Educación Popular. Obras. - T. XI. Informe presentado al ministro de educación pública de Chile. Santiago, Marzo 8 de 1848, pág. 23). Pudo asimismo visitar un plantel de maestras de escuela, creado por Horace Mann, secretario del Board de Educación en el Estado de Massachusetts, en donde, "no sin asom- bro, vi mujeres que pagaban una pensión para estudiar matemáticas, - química, botánica y anatomía, como ramos complementarios de su educación". (Viajes. "Estados Unidos". p. 127).

Estos ejemplos suministraron a Sarmiento más ideas sobre la docencia y la instrucción de la mujer, le plantearon nuevamente la oposición a enteros modos de vivir y el alejamiento de la enseñanza laica de sus orígenes románticos, para penetrar en los recintos de la enseñanza técnica experimental. ¡Qué lejos estaba esta enseñanza de aquella impuesta por las preocupaciones intolerantes de los clérigos españoles! Rara avis el cura Castro, de los Recuerdos de Provincia, que explicaba los fenómenos naturales que daban lugar a las creencias populares, de duendes y aparecidos; y enseñaba a las madres la manera de criar niños, las prácticas que eran nocivas a la salud, la manera de cuidar enfermos, los cuidados que debían tener las embarazadas, y en fin todos los cuidados y conocimientos a los que se limitaba la enseñanza popular de la mujer. (V. Recuerdos. -- "La historia de mi madre". p. 133).

Más limitada era la preparación de la mujer pampeña, sobre la que si bien estima Sarmiento en el Facundo pesa todo el trabajo y todas las ocupaciones domésticas, todas las industrias caseras; - el aislamiento en que vive no le permite más instrucción, pero sin necesitarla tampoco. (V. Facundo. Primera Parte. Cap. I, pp. 49-50). (Ibid. p. 68). Envuelta en el sistema pastoril, su traje, sus costumbres, sus hábitos de vida tenían que ceñirse a él, aunque llevara en sí todas las ocupaciones fabriles de la pampa, no podía como la mujer de las provincias agricultoras, o de las ciudades, darse el lujo de introducir nuevas costumbres, modas o ideas, cual había sido la posibilidad de las hermanas de Sarmiento en San Juan. (V. - Recuerdos. "El hogar paterno". pp. 149-150).

Ya vimos cómo en el ambiente mismo del hogar sarmientino luchaban porfiadamente las ideas coloniales con las nuevas, y cómo al triunfar éstas, penetraban en el pensamiento de nuestro hombre preocupaciones innovadoras que conformaron dentro de su mentalidad nuevas estructuras educativas, que se integran con la propia experiencia, y con la búsqueda de soluciones útiles y prácticas desligadas de las estructuras escolásticas de su progenie colonial; y en cambio ligadas a la acción del nuevo espíritu de una época en que la ciencia y la técnica venían a ocupar un lugar determinante ajustándose cada vez más a la voluntad y a las necesidades humanas, dándole preeminencia a la capacidad y a la inteligencia en función del interés social. La mujer había de empezar también su emancipación mental de las viejas preocupaciones, dedicándose a actividades manuales, artíf

ticas y científicas que armonizaban lo bello con lo útil. Esto era lo que Sarmiento había experimentado en los cambios realizados por sus hermanas en el hogar doméstico, esto era lo que pretendía experimentar en la escuela pública, lo que iba a poner de manifiesto el espíritu laico-burgués sarmientino, en que la educación de la mujer tiene participación tan importante. Esa "Escuela sin la religión de mi mujer", es un mensaje donde Sarmiento descubre la escuela laica, en un proyecto de ley educacional, en donde por otra parte, no ignora el clima en que vive, las preocupaciones de la época, y piensa ir paso a paso acabando con las ideas retógradas, con las ideas vacías de ciencia y de conocimiento experimental, que penetraban la educación escolástica. Sarmiento presenta allí la escuela laica de la mujer no alejada del espíritu de religión, sino de los dogmas tradicionales, como medida de civilización para reformar el estrecho círculo de ideas del mundo en que vive su nación, conformándolo a un modelo racional que acabe con la pobreza y el estancamiento de la educación de la mujer, secularizándola, haciéndola laica.

En este empeño, Sarmiento proyecta la educación mixta, como parte de su plan de educación común. En esto divergía también de Montalvo, que parece entender la enseñanza de la mujer separada de la educación de los varones. También chocó Sarmiento en este criterio de educación mixta con la Sociedad de Beneficencia que tenía a su cargo la docencia femenina de la Argentina; después de la caída de Rosas, siendo ministro de instrucción pública el viejo amigo de Sarmiento, Vicente Fidel López, y, siendo Sarmiento Jefe del Departam

mento General de Escuelas, en 1855, desde donde llevó a cabo una serie de proyectos docentes, que transformaron por completo el sistema escolar, y que concluyeron con la fundación en 1859 de una escuela mixta, dirigida exclusivamente por maestras. Con esto lograba -- Sarmiento elevar la docencia a un plano de dignidad laica que ponía de relieve el espíritu público del laicismo. (V. Allison Williams, - Bunkley. Vida de Sarmiento. Cap. XXX "Campaña en la educación". pp. 328-329).

d. Gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza. Un factor capital de la enseñanza laica, es su carácter gratuito y obligatorio, pues, ¿cómo hablar de educación popular si a causa del costo de la enseñanza ésta se hace exclusiva de los círculos pudientes y se torna aristocrática y segregacionista?.

Esto lo aprendió seguramente Sarmiento en su viaje por Europa, al pasar por países en los que la educación había dejado ya su carácter aristocrático y feudal. "La Prusia es el primero de los Estados Europeos en antigüedad y perfección del sistema de Educación Pública, y que ha presentado útiles lecciones prácticas ...La ley en Prusia obliga a todo padre de familia, rico o pobre, a mandar -- sus hijos a la escuela, a no ser que haga constar que le dá educación competente en su propia casa". (Educación Popular. T. XI, Cap. I. p. 54) Este carácter obligatorio implica también su gratuidad y el sostén de la enseñanza por el Estado. Así señala Sarmiento; "En las ciudades, la enseñanza y el sostén de la enseñanza no deben ser

propuestos a ninguna otra necesidad municipal, debiendo por el contrario ser contados entre los objetos á que debe proveerse en primer lugar". (Ibid. p. 55). Y así también "La educación se da a los niños en todas las clases, incluyendo libros de texto y materiales, necesariamente gratuitos en todos los casos" (Ibid. p. 71). Claro que -- Sarmiento pone por base de esta gratuidad, la renta o contribución -- de la comunidad para sostener la enseñanza, sobre todo, cuando esta -- comunidad está integrada como en los Estados Unidos por una sociedad en la que "no hay pobres sino accidentalmente, como dice Sarmiento, -- en las grandes ciudades de la costa del Atlántico, donde el exceso -- de población, la concurrencia de emigrantes y los conflictos de la -- industria han formado ya una clase menesterosa, sin embargo de que -- no se halle en igual situación de desamparo que en los países euro-- peos y sud-americanos... pudiendo por tanto, todos los padres de familia contribuir directamente para sostener las cargas de educación -- de sus hijos". (Ibid. p. 68).

De esta manera la enseñanza primaria se constituye en ramo de la administración pública. Tomando seguramente modelo de la Convención francesa que proclamaba la educación pública como una función -- de Estado, Sarmiento escribe: "El Estado preside á la educación, la dirige e inspecciona. Todo niño en el Estado debe recibir educación. .. Este sistema deja expedita la acción de los contribuyentes, para -- extender la educación de sus propios hijos y la de sus allegados á -- más del mínimum prescrito". También, "El Estado prepara en las Escuelas Normales los maestros idóneos, costeando la inspección general --

que constituye un número de funcionarios por cuyo medio la educación se distribuye á todos los extremos de la República" (Ibid. p. 87).

"La Escuela, es pues, como la iglesia una necesidad local, - y el lujo y gasto de la construcción, y los fondos consagrados á, - una y otra, deben ser en proporción no tanto de los medios de que deben disponer los vecinos, cuanto del grado de piedad religiosa - de que están animados, y de aquella otra piedad ilustrada que nos hacen mirar como el servicio más alto hecho a Dios, el cultivar la inteligencia y el corazón que deben guiar las acciones de sus criaturas en la tierra..." (Ibid., Cap. IV, p. 291) "¿Pero cuan raras - son entre nosotros las donaciones que tienen por objeto remediar - por la educación la miseria popular y cuantas para saldar cuentas - é implorar gracias en la otra vida? ...Los distritos y sus escuelas deben contribuir poderosamente á despertar entre nosotros esta parte de la caridad cristiana y traer algo á la vida terrestre de lo que se aguarda para la celestial" (Ibid. Cap. I, p. 64). Puede apreciarse con claridad el valor reformista de este plan de Sarmiento que arroja la educación al campo de la actividad profana y se atrave a secularizar plenamente las donaciones caritativas, calificando esta piedad como ilustrada, frente a la piedad religiosa que pone su mira en la otra vida. La preocupación laica de Sarmiento por la educación lo lleva aquí a mirarla como una preocupación de transcendencia cristiana en la vida terrestre, con el propósito también de conformar ciudadanos idóneos para la patria terrena, en

contraposición a la educación eclesiástica conformadora de almas - para la edificación de la patria celestial.

Conforme a este nuevo espíritu laicista secular, la enseñanza cobraba un efecto moralizador asimismo secular, en el consenso de la escuela pública, eliminando el exclusivismo de la enseñanza y de la moral de los que el clero era depositario; y fundamentando un medio de instrucción que consolidó la supremacía del poder público, correspondiente a la mentalidad y a la solución laica burguesa de Sarmiento, que pensaba a la manera típica de la burguesía laica del siglo XIX. Sarmiento piensa que el individuo ignorante, no sólo es ineducado, sino débil de espíritu e inepto para la vida, porque el sentimiento de la dignidad personal y el cultivo del espíritu van de la mano con la instrucción y la educación del individuo, echando las bases de la moralidad y de la sociabilidad. (V. Educación popular. T. XI. Cap. I. p. 49). "El hábito de acción del cerebro, contraído desde la infancia, ha hecho comparativamente fácil el pensar; y el aumentado vigor ha hecho más fácil y agradable el perseverante esfuerzo en prosecución de fines morales...La concurrencia de los niños a la escuela, trae el efecto moralizador de absorber una parte de tiempo, que sin ella sería disipado en la ociosidad y en el abandono; habituad el espíritu á la idea de un deber regular, continuo, le proporcionará hábitos de regularidad en sus operaciones; añadir una autoridad más á la paterna, que no siempre obra sobre el moral de los niños, lo que empieza ya á formar el espíritu á la idea de una autoridad fuera del recinto de la familia;

ultimamente la reunión de individuos y la necesidad de contener entre ellos sus pasiones, y la ocasión de estrechar relaciones de -- simpatía, echa sin sentirlo los primeros rudimentos de moralidad y de sociabilidad tan necesarios, para prepararlo á las obligaciones y deberes de la vida de adultos (sic) ciudadanos". (Ibid. pp. 45- y 49).

e. Educación extra-cátedra.-- La educación laica, según Sarmiento, tiene exigencias que no se pueden limitar a la cátedra, ya que ésta deja vacíos, en tanto que sólo se dirige a una minoría selecta. Para completar el cuadro de ilustración del pueblo, Sarmiento idea un sistema de educación popular extra-cátedra.

Sobre este tipo de educación escribe Sarmiento: "hay una resurrección de prácticas antiguas y generalizaciones de medios, que se había reservado la Iglesia para la predicación de la moral, y -- que han devuelto a la sociedad laica los parlamentos". (Educación Popular. "Conclusión", p. 426). Es decir, el procedimiento eclesiástico de la prédica desde una tribuna, pasa a ser procedimiento laico, porque es útil, "puede llegar caliente (la palabra), y aún humedecida de emociones á los oídos del pueblo", pero esto piensa Sarmiento es practicado por un pueblo que presta atención especialmente a las cuestiones de utilidad, como es el pueblo sajón: "La Inglaterra --señala Sarmiento-- ha obrado sus reformas por la palabra, emitida en el meeting popular ...fortificando la conciencia de los hombres... formando convicciones" (Ibid. p. 426).

Sarmiento explica el procedimiento del miting: "consiste --



-dice- en la exposición de asuntos determinados, hecha con el objeto de transmitir ideas y difundir conocimientos" y añade, "Esta difusión se realiza cuando los viajeros más célebres, los hombres de Estado, los filántropos, convocan al pueblo para hacerse oír sobre algún ramo de la enseñanza". (Ibid. p. 427).

En este sentido, la difusión de la cultura, se convertía en una de las principales funciones del mitin, en una docencia dirigida directamente al pueblo, y esto, enfocando problemas del mundo -- contemporáneo de interés del pueblo, así como tópicos científicos y humanísticos. Sarmiento apunta ya esta experiencia en el mitin, destinándolo según dice: "a poner el púlpito a disposición de la ciencia, de la industria, y de todas las adquisiciones que á más de la - religión y de la moral, son indispensables hoy para el complemento del hombre". (Ibid. p. 427).

El teatro, el espectáculo, cualquiera que este sea, es así mismo para Sarmiento un modo de difusión cultural efficacísimo, así como los museos, las bibliotecas y la prensa. Tal parece que Sarmiento llega hasta nuestros días con esta avanzada de procedimientos extracátedra, dándole un sentido a sus preocupaciones educacionales, - sociales y políticas, que trasciende su propia época, al plantear - la tarea educativa más allá de la formación profesional. Así lo - - asienta cuando afirma: "Los diarios, la vida pública, los expectáculos, y el contacto con los demás hombres, terminan sólo con la vida, este continuo aprendizaje, que constituye la esencia del hombre civilizado". (Ibid. p. 248).

El fin de Sarmiento, con estos procedimientos extra-cátedra, es pues, colocar al hombre concreto en un ambiente adecuado de cultura, para que, influido por éste se cultive, mejore su condición humana, y se convierta en un hombre libre, capaz de deliberar sobre cuestiones de toda índole, así sean los tópicos más diversos, capaz sobre todo de deliberar sobre los negocios que conciernen a toda la sociedad, a fin de hacer de él parte integral de la misma, "crean -- en fin, dice, una inmensa sociedad de sabios y de ricos, de señores, no de esclavos". Este es el sorprendente cuadro social que se presenta a los ojos de Sarmiento en sus viajes a los Estados Unidos y que quiere poner en ejecución en la Argentina.

"...aquel sorprendente cuadro que el mundo se presentó en el siglo XV, en que despertaba la inteligencia por el sopor de los siglos... y arrojándose el ingenio por sendas nuevas, cual quiso como Galileo escudriñar el cielo, cual como Bacon hacer el catálogo de las ciencias futuras, cual como Colón ver la extensión de nuestro globo, cual, en fin, como Lutero, interrogar la tradición, la autoridad y someterla al escrutinio de la razón. Resurrección sorprendente de lo pasado, asalto audaz dado al mismo tiempo al porvenir.-- "Obras. T. XVI. Provinciano en Buenos Aires, Porteño en la provincia. p. 18). La realidad exterior del mundo se acoplaba al despertar de la conciencia que el mundo vivía en aquella época; y, esto y no otra cosa era lo que se planteaba Sarmiento.

El teatro, instrumento utilizado por todas las sociedades -- cultas históricas, para favorecer y apresurar el progreso mental --

del individuo y de la sociedad, fue para Sarmiento algo especial. - Forma de cultura extra-cátedra propia de la ciudad, tiene un sello peculiar impreso por ella frente a la barbarie provinciana del campo. El teatro resulta de este modo conducto de civilización, de progreso que ha de llevarse de la ciudad a la provincia, punto de arranque para librar a ésta de su situación estacionaria y bárbara. (Obras, T. I, p. 272. "El teatro como elemento de cultura", en El Mercurio, 20 de junio de 1842). Los mismos hombres de teatro suponen ya para él, una especie de mentores populares, y se complace en su amistad con uno de estos hombres, célebre en el medio artístico de la Argentina, el actor Casacuberta (V. Felix Weimberg. Vida e imagen de Sarmiento, p. 25-26). La ausencia de teatro en una sociedad, era para Sarmiento, la manifestación más clara y evidente, del estancamiento de la misma. Censurando en una ocasión el régimen de Rosas, destacaba la ausencia de los medios de difusión cultural extra-cátedra, entre ellos del teatro: "...sin foro, sin vida pública, sin prensa -- sin tribuna, sin teatro, en fin en que ensayar las fuerzas de una - inteligencia juvenil y llena de actividad ...hostil a todo desenvolvimiento de ideas..." (Facundo, Tercera Parte, Cap. II. Presente y Porvenir, p. 244) Esta era, para Sarmiento, la demostración más patente de la negatividad del régimen de Rosas.

En el enfoque de la difusión de la cultura que hace Sarmiento, entran desde luego, aquellos espectáculos más estimulantes para su pueblo, por ser más afines a su modo de ser. Así concibe nuestro pedagogo el hipódromo, como el espectáculo europeo más adaptable a la

Argentina, por la destreza y la posesión popular del caballo del gaucho: "El hipódromo -escribe- es una creación nueva del espíritu parisiense, que se incorporará bien pronto en el catálogo de diversiones públicas de todas las naciones europeas, y que debiera ser transportado incontinenti a América, en donde echaría raíces profundas, - como todo lo que es eminentemente popular...El pueblo gusta de la luz del sol, del espacio y de la libertad de hablar en voz alta que no encuentra en el teatro " (Viajes. Opus cit. p. 64). De manera que -piensa Sarmiento- con el poder extraordinario de los guasos sobre el caballo y el arte europeo en este espectáculo: "El hipódromo sería en América una diversión popular y -esto es, por lo que cuenta- a nuestro tema- una escuela de cultura", que además, estima Sarmiento, "...iría a mejorar nuestras costumbres, anudando por la representación de dramas magníficos, como la entrevista de Francisco I con el rey de Inglaterra, el hilo de la historia de los pueblos, roto para el roto americano, que no sabe lo que es la Edad Media, ni torneos, ni caballeros, ni mundo anterior á su poncho y a su lazo". -- (Ibid. p. 65). Esto nos demuestra que el hipódromo tiene para Sarmiento las posibilidades histriónicas del teatro histórico, como cátedra fuera del aula y del claustro, y con proyección popular, por su afinidad con el comportamiento del pueblo.

No sólo el espectáculo como tal, apasiona a Sarmiento como instrumento de cultura, hay para él otras herramientas que con un designio intrínseco de cultura pueden ser útiles a su propósito educativo, aunque de por sí no supongan un procedimiento propio a tal-

fin. Es el caso del juego, o del baile, en los que Sarmiento como buen autodidacta encuentra posibilidades para su propósito popular de cultura. "Siempre he creído -escribe en el Facundo- que la pasión del juego es en los más casos una buena cualidad de espíritu -- que está ociosa por la mala organización de una sociedad. Estas fuerzas de voluntad y constancia, son las mismas que forman las fortunas del comerciante emprendedor, del banquero y del conquistador que juega imperios a las batallas" (Ibid. Parte Segunda. p. 111). Halla pues, en el juego un cierto elemento de afinidad con el espíritu de empresa del hombre burgués, y en esto no obsta que, "Facundo ha jugado desde su infancia, y que el juego ha sido su único goce, su -- desahogo, su vida entera", porque "jugaba sin lealtad, y significaba para él una manera de expoliación". (Ibid. p. 112) Por tanto, todas las posibilidades del juego para favorecer la vida pública se -- perdían en la forma en que lo empleaba Facundo. Pero el mal para Sarmiento no está en el juego mismo, sino en cómo y con que fin se lleva éste a cabo; esto es, que sin la deshonestidad que compele casi siempre al jugador; el juego podría revestir un comportamiento positivo y aún disciplinario, apto para el desarrollo de una educación mental habitual.

También el baile tiene para Sarmiento posibilidades en la -- educación del pueblo, con su recurso, piensa nuestro hombre, "la sociedad se igualiza, las clases se pierden, la mujer de la clase infima se pone en contacto con los jóvenes de alta alcurnia, los modales se afinan, y la unidad y homogeneidad del pueblo queda estable-

cida". (Viajes, p. 63) Es evidente que Sarmiento no ve que esta — convivencia puede ocasionar lo contrario, o sea que en lugar de culturizarse la clase inculta, se aculturice la culta. Sin embargo, — lo cierto es, que Sarmiento estimó el baile como procedimiento laico usual en un doble propósito laico también, de solidarizar a la especie humana y de extinguir la ignorancia popular, proporcionando con el baile un ambiente agradable para la acción civilizadora. En esta actitud, Sarmiento alardeaba en sus Recuerdos de Provincia que: "Bailes públicos, sociedades, máscaras y teatros me tuvieron siempre a la cabeza". (Recuerdos "La vida pública", p. 17).

Otro elemento primordial, del que no puede pasarse la cultura extra-cátedra laicista, es la prensa. Sarmiento la utiliza con frecuencia en su patria, pero aún más en Chile, donde exilado por el régimen de Rosas, le sirve de arma no sólo contra de aquel régimen, sino más que nada contra lo que éste representaba; pensaba que la dictadura rosista, como heredera del sistema no laico colonial, estaba creando un pueblo ignorante, y ésta ignorancia del pueblo — era una de las causas de la barbarie existente. Por eso, "desde — Chile — afirma en el Facundo— nosotros nada podemos dar a los que — perseveran en la lucha ... Nada, excepto ideas, excepto consuelos, — excepto estímulos, arma ninguna nos es dado llevar a los combatientes, si no es la que la prensa libre de Chile suministra a todos — los hombres libres. ¡La prensa! ¡la prensa! He aquí, tirano, el — enemigo que sofocaste entre nosotros... He aquí como la prensa de Francia, Inglaterra, Brasil, Montevideo, Chile, Corrientes, va a —

turbar tu sueño, en medio del silencio sepulcral de tus víctimas", (Facundo, "Introducción", p. 33).

Cierto, que Rosas había echado mano del mismo recurso para mantener su sistema, pero Sarmiento señala este proceder como un robo, cometido por el elemento bárbaro: "He aquí que te has visto compelido a robar el don de lenguas para paliar el mal, don que só lo fue dado para predicar el bien. He aquí que descienes a justificarte, y vas por todos los pueblos europeos y americanos mendigando una pluma venal y fraticida, para que por medio de la prensa defienda al que la ha encadenado, ¿Por qué no permites en tu patria la discusión que mantienes en los otros pueblos? Para qué, pues, - tantos millares de víctimas sacrificadas por el puñal?; ¿para qué - tantas batallas, si al cabo habías de concluir por la pacífica discusión de la prensa?". (Ibid.) Sarmiento está convencido, de que - la discusión en la prensa no podía ser un procedimiento naturalmente propio de Rosas, bárbaro, no laico, anti-europeo. "Leed la Gace-ta Mercantil, y podreis juzgar el rumbo semi-bárbaro que tomó desde entonces la prensa en Buenos Aires" (Facundo, Segunda Parte. - Cap. VII, p. 167). No, la prensa, procedimiento exclusivo de la cultura laica y libre pensadora no era ciertamente el más compatible con el régimen rosista. Era preciso una disposición ambiental y - mental para esta cultura laica que no se hallaba de ninguna manera en la manera de ser de Rosas, en el ambiente que él propiciaba con su régimen, que no cesó de interrumpir o debilitar los retoños de - civilización de los pueblos argentinos; tal es el punto de vista -

sarmientino, cuando señala que al condenar a la prensa, Rosas, no ha hecho otra cosa que propiciar la discusión a través de la misma -- prensa: "Para oponer la verdad a tu infernal Gaceta, están cien diarios desde París y Londres, desde Brasil y Chile, desde Montevideo y Bolivia". (Ibid. Tercera Parte. Cap. II, p. 257) "Sarmiento -- escribe Allison Williams Buncley-- veía a la prensa en la vida moderna como una fuerza y un potencial. Si se la utilizaba o se la concebía mal, podía hacer mucho daño, sembrando desconcierto en la sociedad, pero si se la utilizaba para elevar el nivel cultural de las masas, para censurar los abusos y proponer reformas, se convertía en instrumento de progreso". (Vida de Sarmiento. Cap. XIV, p. 160).

El procedimiento de la prensa no puede ser útil a la barbarie rosista, precisamente por ser el procedimiento neto del laicismo liberal para forjar conciencia, discusión, civilización, Rosas -- lo utilizó para la ignorancia, para la persecución de las ideas, para implantar la barbarie; sin embargo, dada la persecución de ideas y de escritores, dado el control de la opinión que rigió bajo tal sistema, sirvió de experiencia, cruel si se quiere, pero lección extra-cátedra al fin, "para las nuevas generaciones educadas en aquella escuela práctica". "Porque él, Rosas, ha encadenado la prensa -- no permitiendo que halla otros diarios que los que tiene destinados para vomitar sangre, amenazas y mueras, el nuevo gobierno extenderá por toda la República el beneficio de la prensa, y veremos pulular libros de instrucción y publicaciones que se consagren a la industria, a la literatura, a las artes y a todos los trabajos de la in-



teligencia", (Ibid. Facundo, Cap. II. pp. 258 y 261).

Manifestación evidente del propósito del periodismo como procedimiento didáctico, en Sarmiento, es su carta al ministro de Chile Montt, fechada el 24 de abril de 1842, en la que expuso la idea de crear un periódico pedagógico mensual, con el objeto exclusivo de servir de vehículo para diseminar conocimientos, en especial dirigido a los maestros de escuela, a manera de actualizar o fortalecer los que ya tenían. Este procedimiento utilizado en Europa como el más eficaz, según lo indica Sarmiento, se utilizó para que la educación no se estacionara, estacionándose los mismos que la dirigen. (V. Obras, T. XXVIII, Ideas pedagógicas. p. 22) Sarmiento creó así, con el periodismo pedagógico en Chile, los caracteres modernos del laicismo educativo, de difusión cultural y capacitación extra-cátedra. (Obras. I. "El diarismo" en El Nacional, 15 de mayo de 1841, pp. 59-63 y "Sobre la lectura de periódicos", en el Mercurio, 4 de julio de 1841. p. 75).

Ni que decir que libros y bibliotecas revisten en Sarmiento, una forma de cultura extra-cátedra, eminentemente formativa. Las obras leídas por una persona dan frecuentemente la medida de su cultura, por eso Sarmiento, que carecía de una cultura ex-cátedra, universitaria, se complacía en haber leído desde joven obras clásicas de la cultura universal. Obras que había leído tras el mostrador de tendero donde se ocupó en su mocedad. Ciertamente, obras como los Catecismos de Ackerman, la Teología natural, la Evidencia de Cristianismo de Pavey, y la Verdadera idea de la Santa Sede, por Feijóo, --

completaban más una educación religiosa, que una educación laica; pero la lectura de la Biblia, en un plan de libre examen, fortificó su religión liberal; tanto que se lanzó a la lectura de cuanto pudo caer en sus manos, sin orden, sin otro guía que el acaso que se las presentaba, o las noticias que adquiría de su existencia en las escasas bibliotecas de San Juan. Más tarde se ufana de llevar en sus bolsillos las obras del sociólogo Pierre Leroux, del observador político De Toqueville y del historiador y estadista Guizot ... así como las de Thiers y otros autores que le ofrecieron una nueva filosofía de la historia derivada de Vico y de Herder, se ufana también de conocer la poesía de Lord Byron, de Lamartine y de Victor Hugo, así como los dramas de Dumas, Delavigne, Ducange y Scribe. (V. Allison W. Bunckley. Opus cit Cap. XV, p. 165) En sus Recuerdos, dice que, en 1833 pudo comprobar en Valparaíso que había leído todas las obras no profesionales, que componía un catálogo de libros publicados por el Mercurio.

Su interés por las bibliotecas es consecuente de este afán por las lecturas, como una cuestión de educación básica extra-cátedra. En 1838 fue a San Juan su amigo Quiroga Rosas, poseedor de una escogida biblioteca de autores modernos: Villemain y Schlegel, en literatura; Jouffroi, Lermannier, Guizot, Cousin, en filosofía e historia; Tocqueville, Pedro Leroux, en democracia; la Revista Enciclopédica como síntesis de todas las doctrinas; Carlos Dider y otros cien nombres hasta entonces ignorados por Sarmiento, y que por dos años consecutivos, sirvieron a él y a una tertulia compues

ta por los mejores amigos suyos de ese tiempo, para materia de apasionada discusión.

De ahí en adelante no cesará nuestro pensador laico de promover la fundación de bibliotecas populares; en una serie de artículos escritos con este fin presentó la lista de los libros que en su opinión podían componerlas, así como los métodos bibliotecarios más modernos, presentados en una obra extractada de Fiquier, sobre el particular. (Obras, T. XXVIII, Ideas Pedagógicas, p. 25) El propio Sarmiento escribió sobre bibliografía pedagógica impulsando la investigación extra-cátedra en bibliotecas, y museos, sobre todo de ciencias natural imprimiendo en todos estos sistemas didácticos el sello laicista moderno, ya que con esto no hacía más que manifestar sus propias soluciones a la dicotomía social de barbarie y civilización, y a la visión de un mundo tradicional, no laico y estacionario; tenía por fuerza, inexorablemente, planteado un proceso de posibilidades culturales, que presentan el ideal de un mundo moderno, laico y móvil. Proceso que con futurista esperanza en lo que serían los pueblos sudamericanos, se le venía declarando en el espíritu laicista de la burguesía norteamericana.

En este mismo sentido los viajes forman parte de la cultura extra-cátedra, en que Sarmiento se forma. De ellos hace una de sus obras más interesantes y amenas Viajes por Europa, África y América, que publica en Chile a su regreso. En ellos tiene esencialmente un propósito educativo, no sólo de formación personal, sino como él dice "de ver por mis propios ojos y de palpar, por decirlo -

así, el estado de la enseñanza primaria, en las naciones que han hecho de ella un ramo de la administración pública". (Introducción, p. 9). En París haya que, con su cultura, su poesía, su elegancia-frívola y su arte delicado, su trato con los otros, sus ideas y -- sus modas, los franceses presentan la pauta de una educación extra cátedra a las otras naciones, es "aquella aspiración de la indolehumana a acercarse a un tipo de perfección..." (Ibid. p. 62) En Es paña, donde se presenta Sarmiento como fiscal, para someterla al -- proceso de la opinión de los americanos cultos; no encuentra en -- ella cultura, no encuentra libros, ni artículos de periódicos, con la sólo excepción de los artículos periodísticos de Larra y los en sayos de Martínez de la Rosa, pero nada, en su concepto verdaderamente original. Y, como él dice, no encuentra allí "civilización"-- como no la encontró tampoco, según dice para justificar su crite-- rio, Alejandro Dumas en sus Impresiones de Viaje. (V. "Madrid", p. - 68).

Tal es el atraso que cree ver en-España, que se le hace pre ciso que sean americanos cultos, como Rivadavia, los que tengan -- que fomentar el establecimiento de máquinas de imprenta, librerías, y fundición y estereotipia, colectando en Alemania, Francia e In-- glaterra las máquinas y aparatos necesarios a esta industria. Ro-- sulta tan obvia la exageración de Sarmiento al respecto, que no pa rece necesario insistir en el asunto. La salvedad la encuentra Sar miento en Barcelona, que como pueblo de tradición, industriosa, se le representa como enteramente europeo. "...su Rambla asemeja a un

boulevard... y el humo de las fábricas da al cielo aquel tinte especial que nos hace sentir que el hombre máquina está debajo. La población es activa, industrial por instinto y fabricante por conveniencia... Aquí hay omnibús, gas, vapor, seguros, tejidos, imprenta, humo y ruido" (Ibid. "Barcelona". p. 79).

En Suiza Sarmiento habrá de definir las características de la civilización extra-cátedra "...la civilización de un pueblo só lo pueden caracterizarla la más extensa apropiación de todos los productos de la tierra, el uso de todos los poderes inteligentes y de todas las fuerzas materiales, a la comodidad, placer y elevación moral del mayor número de individuos". (Ibid. "Suiza", p. 97).

Pero será en los Estados Unidos donde nuestro hombre encuentra el modelo más fehaciente de educación extra-cátedra. Porque, por su orden en las ocupaciones de la vida corriente, manifiesta esta preocupación, y encuentra momentos desocupados "para echar -- una ojeada sobre el diario" y, "la civilización, se ejerce sobre una grande mesa, tan grande --observa Sarmiento-- que la depuración se hace lentamente, reaccionando la influencia de la masa grosera sobre el individuo, y forzándole a adoptar los hábitos de la mayoría, y creando una especie de gusto nacional que se convierte en orgullo y en preocupación. (Viajes, "Estados Unidos", p. 110) Ante esta circunstancia, Sarmiento se manifiesta convencido de que los norteamericanos son extra-cátedra, el único pueblo culto: "Imagínase --escribe a don Valentín Alsina-- veinte millones de hombres que saben lo bastante, leen diariamente lo necesario para tener en ejer

cicio su razón, sus pasiones públicas... que están diariamente al corriente de todo lo que pasa en el mundo, que discuten sin cesar sobre intereses públicos que los agitan vivamente, que se sienten legisladores y artífices de la propiedad nacional; imagínese usted este cúmulo de actividad, de goces, de fuerzas, de progreso, obrando a un tiempo sobre los veinte millones con rarísimas excepciones, y sentirá usted, lo que he sentido yo, al ver esta sociedad cuyos miembros muestran en sus proyectos, empresas y trabajos una virilidad que deja muy atrás a la especie humana en general". (Carta a Don Valentín Alsina, 12 de noviembre de 1847, Viajes, "Estados Unidos", p. 111).

En suma, todo aquello que manifiesta cultura, va mostrándose en Sarmiento, que había fundamentado su idea de civilización en una actitud, en una manera de ser de su pueblo, como una necesidad vital para hacer efectiva la transformación mental de los pueblos subdesarrollados de Sudamérica. Obsesionado por esto, aspiraba a ser, él mismo, no sólo el guía, el educador, sino el arquetipo de tal transformación, y esto en contraste flagrante con Rosas. Así, si este es el representante del americanismo bárbaro, animado de ojeriza contra los extranjeros, sus instituciones, costumbres e ideas de gobierno, en contra de "todo lo que de bárbaro tenemos, (de) todo lo que nos separa de la Europa culta". (Facundo, Parte Tercera, cap. I, p. 239). El, Sarmiento, se postula a sí mismo como representativo del europismo culto, que se empeñaba en copiar de la Europa, instituciones, costumbres, modas.

## V. VIRTUDES LAICAS EN EL CRITERIO SARMIENTINO

Relacionada con la concepción laica del mundo se halla el criterio sarmentino de virtud. Nos hallamos frente a una conciencia de valores y contravalores éticos. Para ocuparse de algo tan sagrado como la conciencia moral, la ética merece sumo respeto para el laicismo sarmentino, pero no por ello se resiste a su análisis, sino antes al contrario, ya que con ella articula su mundo histórico y sus valores.

Estimamos pues preciso, clasificar, o más bien desdoblar, los valores y contra-valores de la ética laica que Sarmiento orienta a su concepción histórica-laica del mundo y su reflexión sobre la vida, principalmente del mundo y la vida argentinos. Se nos -- ocurre pues clasificar las virtudes en el contexto de Sarmiento -- en virtudes personales, virtudes sociales y virtudes políticas o públicas.

A. Virtudes personales. Dentro de este tipo de virtudes se nos presentan todas aquellas propias del hombre laico, que reportan toda una moral personal para guiar su conducta dentro de su -- ámbito ilustrado-burgués con meta en un mejoramiento o perfección de un mundo finisecular.

Así tenemos una serie de virtudes que lo conducen en este sentido, son estas: la ilustración, el saber, el talento y la cultura, la educación y la inteligencia, dentro del ámbito mental; la higiene, el aseo y el confort, dentro del aspecto de perfección del-

bienestar humano y personal; el trabajo, la actividad, la utilidad y la prosperidad lo serán en el terreno de la acción laica secular; la probidad y la honradez en el de la moralidad personal laica más estricta, también en este campo podrá contarse la temperancia contra la embriaguez; los sentimientos religiosos enfocados con un sentido práctico de ayuda al prójimo, serán también tenidos por Sarmiento por virtudes laicas, pero cuando no se presenten dentro de este enfoque, dejarán automáticamente de ser valores laicos, y aún se podrán convertir en anti-valores, sobre todo cuando se les encuentra sumergidos en una postura estacionaria y rutinera tradicional que, desde luego, es obstáculo a los progresos laico-seculares.

Frente a estos valores laicos que son virtudes republicanas que integran al buen ciudadano, se presentan una serie de anti-valores personales que son los que ve Sarmiento en el hombre de la pampa, el paria que por razón de su medio es un elemento viciado.

Le importa a nuestro laico reconocer esos vicios para refutarlos, o en todo caso trastocarlos en virtudes. Estos vicios se presentan pues como anti-valores frente a las virtudes laicas del hombre de la ciudad, son la resultante de las circunstancias de aislamiento del campo, que separan al individuo de la vida pública, que lo desligan de todo interés por ella.

En el Facundo, es donde Sarmiento expone toda esta circuntancia que convierte al hombre en un salvaje bárbaro y vicioso. -



Se trata precisamente "de ser o no ser salvaje"; y hay una cierta fatalidad natural en estos anti-valores del gaucho, como la hay - por supuesto en el espíritu tradicional medieval, en los hábitos - envejecidos y en las preocupaciones estacionarias. De manera que el gaucho embaucado en todos estos hábitos por las fuerzas irracionales que determinan su conducta, encajará en este análisis y poseerá indefectiblemente los siguientes vicios anti-laicos: la - ignorancia, el atrofiamiento de las ideas y del talento, la mala educación; el ocio, la incuria, la falta de espíritu de empresa y sobre todo de interés utilitario. Sarmiento reconoce que estos - que él tiene por anti-valores fundamentales, son en realidad una manifestación de la vida argentina tal como la han hecho las peculiaridades del terreno y la colonización; que el propio Facundo - encarna con todos estos anti-valores una manera de ser de este -- pueblo, con sus preocupaciones, sus instintos que se manifiestan en hábitos personales. Luego entonces, se trata de una proyección vital que se logra o no en la medida en que se pueden convertir en actos reales de la existencia gaucha.

Entre las circunstancias de aislamiento del campo que ocasionan estos vicios, está la inseguridad de la vida de la pampa; - con ésta se presenta ante él otro antivalor clásico del gaucho y es su resignación frente a la muerte violenta, que es uno de sus percances vivenciales y que explica la indiferencia con que dan y reciben la muerte. La vida de pastoreo provoca a su vez nuevos an ti-valores en el gaucho, al hacer innecesaria la mano del hombre-

al menos en una forma constante y estable; por esto, el gaucho no comprende el orden, ni el tiempo, ni el ahorro, porque no los precisa como el hombre de ciudad en su vida cotidiana reglada y organizada, no los precisa para su supervivencia, por eso no los acepta.

El gaucho goza con la violencia, con el coraje, con la fuerza que usa al domar a un potro, en boleear, en manejar el cuchillo hábilmente, en ser el primero en una carrera al galope entre los más diestros jinetes. Estos serán para él valores insustituibles por la satisfacción personal que le reportan.

En el mismo caso se hallan las virtudes religiosas, cual es el caso del rezo, que proporciona un gozo personal de capital-importancia en la vida religiosa, pero que es un valor que no reporta en el criterio sarmientino ninguna utilidad, porque su valor es exclusivamente sentimental, espiritual. Son creaciones que obedecen a una problemática anti-laica claramente manifestada en sus valores tradicionales.

El caso de las vivencias gauchas y de sus virtudes pampeanas, lo expone Sarmiento cuando en Pavón se reúnen los tres famosos caudillos López, Facundo y Rosas: "Los tres caudillos hacen prueba y ostentación de su importancia personal. ¿Sabéis cómo? -- Montan a caballo los tres y salen todas las mañanas a gauchar por la pampa; se boleean los caballos, los apuntan a las vizcacheras, ruedan, pechan, corren carreras. ¿Cual es el más grande hombre? -- El más jinete, Rosas, el que triunfa al fin." (Facundo Segunda -

Parte. Cap. VII, p. 168) El que más virtudes bárbaras tenía era - el más jinete, por eso quizás también para Sarmiento, es Rosas el que ostenta más vicios, más vileza y más crueldad. Pero quizás -- también "El desahogo, la desocupación y la incuria son el bien su premo del gaucho" y por eso "el sello de la vida pastoral (lo -- dan) la expoliación y la violencia" (Ibid. Cap. II, p. 107).

El caso de las vivencias religiosas tradicionales, lo halla Sarmiento en una bella oración adecuada a las circunstancias: "Pedía a Dios lluvias para los campos, fecundidad para los ganados, -- ... seguridad para los caminantes" (Opus cit. Primera Parte. Cap. I, p. 49). El resultado fue que despertó en Sarmiento una sensa-- ción desconocida, una exaltación espiritual que nada tenía de la ica, porque le hizo vibrar todas las fibras sentimentales.

Pero la religión reducida a las campañas, por sus valores-- anti-laicos, sufre la consecuencia del medio pampero, sufre la -- consecuencia del aislamiento, de la inseguridad de la vida, y --- crea todos los antivalores laicos.

"... el púlpito no tiene auditorio, el sacerdote huye de - la capilla solitaria, o se desmoraliza en la inacción y en la soledad; los vicios, el simoniacismo, la barbarie normal, penetran en su celda y convierten su superioridad moral en elementos de -- fortuna y ambición, porque al fin concluye por hacerse caudillo - de partido... el cristianismo existe (en la pampa) corrompido, en carnado en supersticiones groseras, sin instrucción, sin culto, - sin convicciones." (Ibid. pp. 48 y 49). Y con estos vicios entra-

la religión también en pugna abierta con las virtudes laicas esenciales, porque el laicismo con todo y su utilitarismo material ante todo, se opone sistemáticamente a ese cristianismo carnal, inauténtico, por sujeto a pasiones naturales y vicioso, a causa de sus criterios formalistas y estrictos, antagónicos a los valores esenciales del laicismo.

La caridad misma que es una de las virtudes más esenciales del cristianismo, puede dentro de este marco estrecho y formal, - con sentido erróneo de lo que es agradable a Dios, actuar como un contra-valor laico: "Cuando la limosna socorre la necesidad del momento sin curar la incapacidad de trabajar", actúa negativamente al propósito de la caridad en el contexto laico. Sarmiento se opone abiertamente a esta caridad, cuando se enfoca a asistir a los mendigos. "Porque al fin viene a ser uno de aquellos errores inflamados de la filantropía que en todo el mundo va desapareciendo". Y es error, porque pertenece a criterios del pasado, porque se realiza irracionalmente: "porque esa caridad se realiza sin saber con quien se hace... esto es inmoral y va a dar por resultado desvirtuar nuestra religión." Sarmiento habla ya de una religión penetrada por un sentido secular, laico. Por eso esta caridad --- atenta contra los valores de la sociedad laico burguesa. "Nuestra sociedad, tal como está, tiene por base que el hombre viva de su conducta, quiere decir: que el hombre que es responsable de sus actos los refrene y no haya otro que le ahorre los inconvenientes de la vida, salvo en el caso de cuando nace ciego, porque enton--

ces no tiene responsabilidad. Cuando nace sordo-mudo, cuando es -- demente ó que le falta la salud, entonces la caridad debe auxiliar lo, porque ha dejado de ser hombre, porque le faltan las calidades esenciales." (Obras. T. XVIII Discursos Parlamentarios. Sesión del 13 de septiembre de 1859, p. 315)

Entonces con indignación laica Sarmiento inquiere: "¿Por qué ha de estar bien vestido el mendigo, cuando el hombre trabajador está desde la mañana hasta la tarde trabajando para llenar sus necesidades y vivir en la miseria?" (Ibid. p. 317). Esta caridad mal entendida, y sobre todo mal aplicada, es inmoral para el laico más que nada porque atiende a un individuo que es un parásito social, ocioso, inútil, vicioso por tanto, en cuanto que desatiende al hombre honrado, trabajador, responsable, en una palabra al hombre moral, al hombre decente del imperativo laico.

B. Virtudes sociales. Se hallan en íntima relación con las virtudes personales, ya que la ética individual con que el hombre encauza su vida no se disocia del medio en que éste vive, ni mucho menos de las circunstancias que lo envuelven.

Atendiendo al mundo vivido por Sarmiento, y a su enfoque -- laico, nos encontramos un concepto de ética social que se identifica plenamente con las vivencias sociales del laico burgués del siglo pasado. Se trata de una ética romántica en que el hombre virtuoso es el hombre "decente" en que la apariencia personal culta, -- las maneras refinadas, el atildamiento, el aseo y el confort crean

una serie de hábitos sociales, de virtudes laicas que lo identifican como hombre virtuoso; aún la manera de vestir, y el tono de voz, lo señalan como el tipo definido de hombre ilustrado, de ciudadano culto y virtuoso capaz para la superación social pretendida por el laicismo liberal.

Así al identificar a Rivadavia con la apoteosis de las virtudes republicanas unitarias Sarmiento escribe: "Estos unitarios del año 25, forman un tipo separado, que nosotros sabemos distinguir por la figura, por los modales, por el tono de voz y por las ideas... El unitario tipo marcha derecho, la cabeza alta; no da vuelta aunque sienta desplomarse el edificio; habla con arrogancia, completa la frase con gestos desdeñosos y ademanes concluyentes; ...y es, además, una generación más razonadora, más deductiva, más emprendedora, y que tiene en el más alto grado el sentido práctico ...y tiene tal fe en la superioridad de su causa, y tanta constancia y abnegación para consagrarle su vida, que el destierro, la pobreza, ni el lapso de los años entibiarán en un ápice su ardor" (Facundo. Segunda Parte. Cap. III, p. 124)

Estos valores están todos en relación estrecha con la sociedad secular en la que el hombre laico se proyecta con sus criterios ilustrados románticos. Es pues, lo que debe ser, el hombre que actúa en conformidad con los principios normativos sociales secular-laicistas, dentro de la dinámica de la evolución y dentro de una perspectiva de compulsión social hacia un mundo ideal civilizado, que, sin embargo, necesita de una proyección vi

tal que se ha de lograr en la medida que estos valores ideales se convierten en actos reales de la existencia.

Pero también aquí surgen una serie de contra-valores sujetos a las circunstancias concretas que obedecen a la polaridad -- opuesta a la sociedad laica: Es el hombre que no es decente, que no es virtuoso, que pertenece a la montonera, a la masa rebelde -- que se manifiesta por sus vicios, por su corrupción en relación -- con su medio bárbaro y que tiene una cierta impronta popular vulgar; que ha adquirido el hábito de vivir lejos de la sociedad, que lucha solo contra la naturaleza, circunstancia que lo ha endurecido en sus privaciones y que no tiene más recurso que su mafia para precaverse de todos los riesgos que lo cercan de continuo. Su falta de confort, de higiene y la brusquedad de sus modos, son las -- características con que se manifiesta en su medio, " ...su principio amueblado consiste en cráneos de caballos", escribe Walter -- Scott y transcribe Sarmiento (Vid. Facundo Primera Parte p. 44 -- Cf. Life of Napoleón Bonaparte, T. II, cap. I), lo que tiene un -- significado particular en la sociedad bárbara: "El hombre de la -- pampa lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos (de la provincia); sus hábitos de vida son diversos, sus necesidades peculiares y limitadas... Aun hay más; el -- hombre de la campaña, lejos de aspirar a semejarse al de la ciudad, rechaza con desdén su lujo y sus modales cortesés; y el vestido del ciudadano, el frac, la capa, la silla... el que osara mostrarse con levita y montado en silla inglesa, atraería sobre sí --

las burlas y las agresiones brutales de los campesinos." (Ibid.-- p. 45-46)

Es evidente así que lo que resulta valioso para el ciudadano, no lo es para el hombre del campo, por las condiciones mismas de su vida pastoril, que requieren no solamente de un traje, sino unos arreos especiales; el traje ciudadano sería aquí impropio, - inadecuado. Por esta misma razón, para Sarmiento, " toda civilización se expresa en trajes, y cada traje indica un sistema de ideas entero." ¿Por qué varía la moda todos los días, dentro de la dirección romántica de pensamiento?, si no es por la movilidad del mismo: fijadlo, estabilizadlo y tendréis el vestido invariable. De -- aquí también: "la guerra obstinada que Facundo y Rosas han hecho - al frac y a la moda." (Facundo. Segunda Parte. Cap. IV. p. 133-134). Con esta guerra el elemento bárbaro está desdefiando los goces, el lujo, los usos de las ciudades, los valores mismos del elemento - civilizado.

Pero esto no quiere decir, que el gaucho carezca de valores que le son propios. Hay por ejemplo una poesía popular, candorosa y desalifada, con una impronta ética peculiar, con un cierto sentido de tristeza y de goces puramente gauchos; la música tiene -- también para el gaucho este mismo sentido, y dentro de él se hallan elementos de valor: "muchos hábiles compositores e instrumentistas salen de ellos." Aunque estas virtudes no las estima el -- laico como exclusivas del gaucho, pues son: "dos artes que embellecen la vida civilizada"; "los jóvenes cultos argentinos tocan-



el piano, la flauta, el violín y la guitarra", pero también son - virtudes que: "dan desahogo a tantas pasiones generosas de las ma-  
sas que ensayan su áspera musa en composiciones líricas y poéti-  
cas". (Ibid. Primera Parte Cap. II, pp. 57-58)

De manera que ciertas categorías éticas en contacto con el medio sirven positivamente de desahogo a las pasiones generosas - del hombre del campo, en tanto que otras se enervan a su contacto.

Muestra de ello, tenemos en el baqueano, tipo de gaucho gra- ve y reservado, que es casi un topógrafo útil al éxito de una bata-  
lla, pues conoce todos los secretos de la campaña: "... y es casi siempre fiel a su deber, pero no siempre el general puede tener en él confianza. Imaginó la posición de un jefe condenado a llevar un traidor a su lado..." (Ibid. p. 61). Sarmiento encuentra pues, ciertas virtudes gauchas que no puede negar, pero también anti-va-  
lores que le producen desconfianza.

Así, lo ve en otro tipo de gaucho, el que él llama Gaucho - Malo que: "...mora en la pampa, que son su albergue los cardales, - vive de perdices y mulitas; y si alguna vez quiere regalarse con - una lengua, enlaza una vaca, la volteá sólo, la mata, le saca su-  
bocado predilecto, y abandona lo demás a las aves mortecinas" ---  
(Ibid. p. 63)

Estos hábitos vivenciales y su situación de prófugo de la - justicia, de proscrito de la sociedad, le crean una serie de vi-  
cios, pero aún así, "no es en el fondo un ser más depravado que -- los que habitan en las poblaciones (gauchas)",... en un día señala

do, en un punto dado del camino, entregará un caballo. Tal como se le pide, sin que el anticiparle dinero sea un motivo de faltar a la cita. Tiene sobre este punto el honor de los taures sobre las deudas." (Ibid. p. 64). Sarmiento no puede comprender el honor en el gaucho, un honor sin criterio utilitarista; como no comprende que ninguna de las manifestaciones vitales del gaucho obedezca a una pura satisfacción personal, a un gusto de vivir las simplemente, por gozarlas en su valor intrínseco. Como no puede comprender tampoco que, los hábitos pendencieros del gaucho creen -- sentimientos de honor. Pero es consciente de que el gaucho argentino, cuando desenvaina el cuchillo para pelear, no lo hace por matar: "Es preciso que esté muy borracho, es preciso que tenga instintos verdaderamente malos o rencores muy profundos, para que -- atente contra la vida de su adversario... La rifa, pues, se traba por brillar, por la gloria del vencimiento, por amor a la reputación." (Ibid. Cap. III, p. 69)

Acaba así Sarmiento por reconocer, tratando de explicarse esta ética gaucha, de que se trata de una expresión del pueblo argentino, que no es la expresión del argentino culto, pero que tiene una validez dentro de otro orden de cosas que para él es inadmisibles.

Y es que, el hombre norma su vida de acuerdo con los valores sociales que acepta, no sólo por la validez intrínseca que -- puedan tener, sino por la compulsión que le imponen numerosas circunstancias, satisfaciendo así la necesidad psicológica y formativa

va que el ambiente social le crea.

Aquí se manifiesta la relatividad del valor, que hace que -- diversos elementos no valiosos para cierto fin, en un momento dado, se conviertan en los más valiosos en otras condiciones. Esto hace que no pueda clasificarse el valor de un acto en forma absoluta, -- sino de acuerdo con circunstancias concretas.

Así se explica también el que Sarmiento identifique muchos hábitos de la vida pastoril gaucha con los hábitos de los árabes, en circunstancias similares. Y aún sus trajes, su hospitalidad y -- hasta su semblante se le semejan. El desierto, la soledad, la inmensidad, el horizonte siempre incierto, imprimen una cierta resignación que es similar en la pampa y en las llanuras de Bagdad -- o Esmirna. La voluntad, el carácter arrojado hasta la temeridad, -- la manera de afrontar los peligros, dan lugar también en ambas -- partes, a una autoridad sin límites y sin responsabilidades de -- los que mandan y la justicia es administrada sin formas y sin debate. (V. Facundo. Ibid, Cap. I, p. 42)

Maravillosamente expuesta por Sarmiento esta explicación -- de los valores sociales bárbaros, muestra el contraste con la ética social civilizada, y la antagónica concepción de vida que el -- laico ilustrado argentino piensa difícil conjugar con sus normas -- aburguesadas y pre-capitalistas.

Pero esta resultante media de un cuadro comparativo de valores sobresalientes en uno y otro polo, lejos de facilitar la -- comprensión de la realidad argentina, en su todo vital, desestima

los valores del gaucho, con lo cual, desarticula el ser argentino, olvidando que esta escisión está en la forma de ser intrínseca de su propia naturaleza. La falacia del análisis sarmientino tiene - empero una razón de ser. Los esquemas éticos, muy definidos entonces del ser tradicional argentino, el apego del gaucho a sus hábitos vitales, contrastaban entonces más que nunca con los nuevos valores de la técnica y el capital, del trabajo y del ahorro que empezaba a introducir el laicismo argentino, adelantándose a su tiempo, pulsando una visión de futuro y proyectando posibilidades que habrían de encajar irremisiblemente en su proceso histórico - definitivo.

C. Virtudes políticas. Entre las virtudes políticas admitidas por Sarmiento, tenemos en primer lugar, la educación del ciudadano, la utilidad proyectada al bien común, el orden, la libertad, la igualdad, pero es la democracia el valor último que aparece en esta tabla de valores laicos. Frente a ella, los anti-valores políticos para el laico, serán la ignorancia del ciudadano, la violencia, la anarquía, la esclavitud, el estancamiento nacional, el despilfarro de bienes nacionales, y en última instancia, como supremo anti-valor el despotismo que enmarca en su seno la falta de honradez de los hombres públicos, en tanto que no puede haber auténtica democracia si existe deficiencia política. Así en el código moral de virtudes laicas propuesto por Sarmiento se trata antes que nada de "forjar ciudadanos útiles y morales", de modo que: "El hombre que hoy se ceba en sangre por fanatismo o era ayer un -

devoto inocente, será mañana un buen ciudadano desde que desparezca la excitación que lo condujo al crimen". (Facundo, Tercera-Parte. Cap. II. p. 263)

Sarmiento entiende que hay elementos de virtud ciudadana - sobre los que hay que llamar la atención pública, "educar al soberano" es entonces el imperativo; logrado esto, simplemente se lleva a cabo un tratamiento psicológico, para llegar a eliminar la - excitación negativa productora del mal, productora de los vicios - políticos. Tras esta apreciación, Sarmiento piensa haber hallado - la raíz del mal, en la barbarie de Rosas, en su anarquía, en sus - pasiones innobles y desenfrenadas: "Porque él ha hecho del crimen, del asesinato, de la castración y del degüello un sistema de go- bierno; porque él ha desenvuelto todos los malos instintos de la - naturaleza humana para crearse cómplices, y partidarios, el nuevo gobierno hará de la justicia, de las formas recibidas de los pue- blos ciudadanos, el medio de corregir los delitos públicos, y tra- bajará por estimular las pasiones nobles que ha puesto Dios en el corazón del hombre para su dicha en la tierra haciendo de ellas - escalón para influir en los negocios públicos". (Ibid. p. 261)

A estos antivalores se debe también en el criterio de Sar- miento, el estancamiento nacional, porque Rosas ha perseguido a - los ilustrados, los grandes hombres han tenido que exilarse tam- bién, con lo que se ha exilado, por así decirlo, el bien de todos en general. Faltando la inteligencia, el saber y la técnica los - destinos públicos se hayan desorganizados. De este modo, Sarmien-

to no cree imposible que caído Rosas, en el cual están implícitos todos los males públicos, todas las causas de la anarquía nacional, se suceda inmediatamente el orden y sobrevenga una etapa de felicidad, dirigida por los hombres públicos educados, cultos y honrados que darán la solución adecuada a la problemática nacional: "El día, pues, que un gobierno nuevo dirija a objetos de utilidad nacional los millones que hoy se gastan en hacer guerras deastrosas, ...ese día la inmigración industriosa de la Europa se dirigirá en masa al Río de la Plata ...y la República doblará en población con vecinos activos, morales e industriosos." (Ibid.)

Se trataba pues, de acuerdo con el pensamiento pre-capitalista sarmientino de dar una solución de ética pública enmarcada en postulados de utilidad laicista-burguesa. Y para nuestro laico argentino, la admonición de esta ética se contenía en el aporte técnico-capitalista que aportaba la emigración.

El régimen de Rosas no permitió la libertad sólo por ser este uno de los valores máximos para el hombre laico, por continuar un sistema tradicional clásico. La libertad misma para el laico, consistirá en no tenerla a la manera gaucha, desenfrenada y viciosa, sino sujeta a un orden de prudencia, dentro de un código de normas de conducta y de hábitos de honradez utilitaria que no pueden darse en la circunstancia "bárbara" de la pampa. Por eso allí, no puede darse tampoco, dentro de este criterio utilitarista, la virtud por excelencia del laicismo, la democracia.

## VI. LA IDEA DE RELIGION EN SARMIENTO

A. La iglesia. a. El clero tradicional. el clero tradicional lo conoce Sarmiento desde su niñez, forma parte intrínseca de sus Recuerdos de Provincia, del espíritu colonial rezagado y hermético que no podía dejar de pensar en un clérigo o un fraile en el seno de cada familia que se preciara de decente.

Este clero, lejos de distinguirse por la caridad cristiana, que debía ser su distintivo tenía como característica principal, - por el contrario, el fanatismo más intransigente, y dentro de este marco, la Inquisición, perseguidora de opiniones y de ideas heréticas, era la institución más defendida. Las ideas renovadoras sufrían una atroz persecución por los clérigos de índole tradicional.

Entre los elementos que de este clero son conocidos por Sarmiento, el más tradicionalista quizás, el defensor también más intransigente del tribunal inquisitorial, lo es el canónigo Ignacio Castro Barros. Este clérigo se hallaba siempre en plan de ataque - "... contra los impíos, y herejes, a quienes ultrajaba en los términos más innobles.. Furibundo, frenético, andaba de pueblo en pueblo encendiendo las pasiones populares contra Rivadavia y la Reforma; ensanchando en cambio - señala Sarmiento- el camino de los bandidos como Quiroga". (Recuerdos... "La Plata," p. 144).

Veese aquí el resentimiento del reformista, que se veía atacado en su posición ideológica por este clero, y que resiste claramente sobre sí, sobre su grupo liberal el ataque parcialista, no -

laico, del clericalismo jerárquico tradicional, y sobre todo, defensor del elemento también no laico que lo respalda. "De la boca de Castro Barros, como de la de los puritanos (por supuesto también no laicos) de Inglaterra, salía siempre la Sagrada Escritura empapada en sangre, azuzando las pasiones brutales de la muchedumbre". (Ibid. p. 146) Resulta evidentemente exagerada esta descripción hecha por Sarmiento en su pasión anti-tradicionalista, pero era evidente también que éste cura Castro Barros había impresionado fuertemente a Sarmiento en su adolescencia, con las diatribas de su prédica poco cristiana, ataque furibundo contra quienes iban dirigida, un tal Llorente, era uno de los más atacados por este cura, en términos de impío y de vivorezno, acusándolo del delito o pecado de haber calumniado al Santo Tribunal de la Inquisición. Tales imprecaciones eran seguidas con espanto por el joven Domingo, que las sentía muy probablemente dirigidas hacia él, como resultado de sus propias ideas respecto al Santo Oficio, y que veía a aquel clérigo poseído por un estrecho criterio, como poseo también por el demonio, al cual invocaba aquel hombre, asegurando que tenía potestad del cielo para hacerlo comparecer en el acto. Dábase cuenta cabal Sarmiento de la farsa teatral de aquel clérigo, que quería impresionar con su carisma a sus ignorantes fieles puebloños; y lo rememora Sarmiento cuando ve en escena al actor Casacuberta, representando según dice, papeles más difíciles. Es notoria la indignación de Sarmiento contra aquel cura que para él, ha protituido la cátedra sagrada.



Otro clérigo, del mismo tipo, esto es, no identificado con el progreso, es el fraile Aldao, personaje combativo, de quien Sarmiento presencia las mayores atrocidades, y cuyas víctimas habían sido amigos y compañeros de Sarmiento. El ataque de este clérigo a la postura secularista del laicismo proviene del ambiente de combate en que se empeñan entonces las dos tendencias. "De pronto los gritos de ¡viva la religión! se oyen en San Juan y los hombres laicos temen por su vida y se fugan. El fraile Aldao, con su fama de acuchillador terrible, de enemigo implacable del laicismo, hace -- su entrada triunfal acaudillando el movimiento religioso contra el gobierno laico de Del Carril, que se viene a bajo a culatazos, y -- el gobierno que se establece es el que respalda al sistema jerárquico, es el que respalda también este "sacerdote manchado, en sangre, y entregado a la crápula y a los vicios....," y desgraciadamente --añade Sarmiento-- no faltaron sacerdotes ilusos (esto es no laicos de buena fe, en el sentir sarmientino), que creyesen que se trataba de religión entre borrachos y miserables de la hez del pueblo, y que pusiesen la cruz al frente del movimiento que iniciaba la serie de crímenes que han llevado a la República a la barbarie más espantosa..." (Obras, T. VII. El General Fray Félix Aldao, p. 261-267).

De esta suerte, la visión de Sarmiento respecto al clero -- tradicional, se objetivaba tratando de descubrir las raíces del -- mal que estorbaba el progreso nacional, que ejercía un ataque sistemático contra el movimiento secularizante planteado por el laicismo

mo. Es evidente, que la virulencia de este ataque, a pesar de singularizarse en tal o cual clérigo, pertenecía menos al carácter individual que a un sistema de ideas, que desconoció todo derecho al error, a la debilidad y a la falta misma. De esta manera, Sarmiento completa su cuadro de la iglesia tradicional, anti-laica, yéndonse al análisis del régimen rosista, que, para él, es la encarnación misma de esta postura intransigente heredada de la Colonia. Rosas y la Inquisición concuerdan en este análisis porque ambos ahogan - todo murmullo de desaprobación, toda opinión contraria, que catalogan como herética: esta postura anti-laica, resulta para Sarmiento-también anti-nacional, porque se vierte en obstáculos al desarrollo normal de la nación. Por esta razón, suficiente para Sarmiento, el imperativo patriótico e ideológico, reclama una reforma que modifica el status quo de las estructuras existentes, que ponga fin a la acción negativa del clero tradicionalista y que lo sustituya por un clero ilustrado, laico en su manera de pensar, que permita movilidad y autonomía a las acciones humanas, sin imposición de -- criterios fijos.

b. El clero ilustrado. La actitud laica de Sarmiento, comotal, no está pues en contradicción absoluta con el clero, sino contra su influencia deformadora. Lo que Sarmiento pretende es, evidentemente reivindicar los derechos de libertad del ciudadano, y-- piensa que estos pueden ser respetados por un clero ilustrado, que no obstaculice la legítima individualidad del hombre. Así alabará al clero ilustrado tanto como censura al clero no ilustrado, faná-

tico y obstaculizador del progreso. Porque este clero, esto es el ilustrado, no sólo no es obstáculo, sino que aún, en cierta forma promueve el programa laicista, por cuanto favorece la cultura, la educación, las ciencias y en general todo aquello que desarrolla y hace eficaz la actividad humana, independientemente de la disparidad de creencias o de ideología.

Veamos varios ejemplos de este clero, mostrados por Sarmiento para evidenciar su eficacia y su armonía con el laicismo. Fray Justo de Santa María de Oro, su pariente, es el primero que menciona en sus Recuerdos; era un clérigo que había aplaudido la revolución de independencia Argentina, que había incluso prestado su cooperación a los patriotas siendo diputado en el Congreso de Tucumán por la provincia de San Juan, estampado su firma en el Acta de la Declaración de la Independencia de las Provincias Unidas y tomado parte en todos los trabajos de aquel congreso. A despecho de la ambición y del fanatismo del antiguo régimen español, este sacerdote rompe todos los vínculos que reducía a Chile a colonia, y como segundo paso, crea un monasterio y un colegio para la educación de la mujer y otro para laicos con lo que contrasta abiertamente con el proceder del clero tradicional. Es un clérigo ilustrado. "Su instrucción -refiere Sarmiento- era vastísima para su tiempo. Había aprendido el francés, el italiano y el inglés; era profundo teólogo, esto es, filósofo, y de sus pláticas frecuentes, pude colegir que sus ideas iban más adelante, sin traspasar los límites de lo lícito de aquello que exigía su estado". (Recuerdos, p. 69) Aún más,

poesía este, clérigo las virtudes que Sarmiento encarecía para un laico: "La tenacidad, tranquila a la par que persistente", y estimaba Sarmiento también que de no haberse presentado el obstáculo de Quiroga primero, y la muerte después, aquel clérigo habría realizado una eminente labor en el programa progresista.

El cura sanjuanino Don José Castro, es otro clérigo ilustrado en la estimación de Sarmiento, más que nada por la influencia que tuvo en su madre y en la población femenina de San Juan. Ve Sarmiento en este clérigo "las virtudes de un santo ascético, las ideas de un filósofo, y la piedad de un cristiano de los más bellos tiempos". "Era además de sacerdote, médico, quizá para combinar los auxilios espirituales con los corporales, que a veces son más urgentes" (Recuerdos, "La Historia de mi madre". p. 132). Es más, las prédicas de este cura, tenían para Sarmiento un carácter de ilustración especial, "hacen sospechar que aquel santo varón conocía su siglo XVIII, su Rousseau, su Feijoo, y sus filósofos como el evangelio". (Ibid). Y otra cosa muy importante, con su explicación paciente y científica de los fenómenos naturales que daban lugar, más que ahora, a muchas creencias falsas de la conseja popular, aquel cura se identifica plenamente con la ilustración, desautorizando una fe rutinera e irracional.

Con todo, se combinaban en aquellos clérigos, muchas ideas tradicionales propias de la época, y más en cuanto al sentido de autoridad, es por esto que "...Cuando estalló la revolución en 1810 el cura Castro, joven aún, liberal, instruido como era, se declaró

abiertamente por el rey, abominando desde aquella cátedra que había sido su instrumento de enseñanza popular, contra la desobediencia al legítimo soberano, prediciendo guerras, desmoralización y desastres... Las autoridades patriotas tuvieron necesidad de imponer silencio aquel poderoso contrarrevolucionario..." (Recuerdos, p. 136).

De manera que, a pesar de su espíritu ilustrado, estos clérigos no podían aceptar todas las consecuencias de la ilustración; de ninguna manera podemos pensarlos contaminados del espíritu capitalista del laico, porque su concepto de la riqueza sigue siendo negativo, y son muchos los que por virtud de su vocación religiosa siguen siendo los mantenedores del sistema tradicional de producción y de política, aún a pesar de propugnar por una filosofía y una educación modernas, su protesta contra los "nuevos ricos" lo atestigua muy claramente y muestra como les parecía contrario este materialismo a los principios de la ética cristiana. Además, doctrinalmente hablando su ilustración no trataba de eludir los principios religiosos, ni mucho menos; sólo pretendían renovarlos para conservarlos siempre al día. Ciertamente sus prédicas redundaban en favor del laicismo, pero esto no autoriza a afirmar que se lo propusieran del mismo modo que se lo proponían los laicos, no tenían su plan secularizador y conservaban el sentimiento de cuerpo, que finalmente terminaba defendiendo las viejas formas sociales y el orden divino "natural" y consagrado.

Es cierto sin embargo, que encontramos dentro del clero ---

ilustrado que presenta Sarmiento, figuras con sentido y mentalidad liberal, tal como el presbítero Irarrazabal que era, según afirma Sarmiento: "...algo más que un sacerdote piadoso, un hombre caritativo y ejemplar -y todavía más- un hombre público, uno de esos -- hombres de acción que ejercen una gran influencia sobre su época, -- y dejan profundas huellas en el terreno que les cupo atravesar... empezaba a participar del movimiento general de nuestra época por la educación pública y era ciudadano ilustre y sacerdote ejemplar." (Obras T. III. Biografías, pp. 227, 230 y 231).

Pero ni siquiera los mismos laicos, que por no estar sujetos a ninguna jerarquía eclesiástica pueden ser más autónomos, se pueden considerar en un momento dado totalmente puros en su visión -- laicista, muchos siguieron impregnados, no ya digamos de religiosidad, que esto no es contrario al laicismo, sino de tradicionalidad. Sin que esto signifique tampoco que el laicista puro tenga la riqueza como algo más que un medio para adquirir libertad e independencia y adquirir prestigio y fama, puesto que para el laicismo no es un valor soberano en sí.

B. Criterios de fe y de fanatismo del mundo tradicional vistos por Sarmiento. Ahondando en la idiosincracia del mundo bárbaro de la pampa argentina, Sarmiento observa que los criterios de fe -- que en él se sustentan, revelan un sincretismo de superstición que el mismo medio estimula. Y resulta dramático ver cómo el mismo -- Sarmiento sucumbe a ello al introducir al lector a la figura del -- Facundo cuando exclama: "¡Sombra terrible de Facundo, voy a evocar te, para que sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas,

zas te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones - internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo!". (Facundo, "Introducción", p. 27) Tal vez sólo sea un artificio literario --- para atraer la atención del lector sobre el personaje, pero no deja de impresionar la evolución.

Después, Sarmiento pretende sustraerse de este sobresalto, - religioso y se nos presenta como observador que analiza racionalmente una realidad social: "Yo he presenciado una escena campestre digna de los tiempos primitivos del mundo, anteriores a la institución del sacerdocio". (Facundo Primera Parte Cap. I, p. 48). Describe entonces una escena familiar en la casa de un estanciero de la pampa quien en la capilla de la estancia suplía al sacerdote en el oficio divino. El cuadro que observa Sarmiento se le presenta - como viva expresión de las tradiciones populares, pletórica de un primitivismo ingenuo, propio de la conciencia espiritual campesina.

"Jamás he oído voz más llena de unción, fervor más puro, fe más firme, ni oración más bella, más adecuada a las circunstancias que la que recitó. Pedía en ella a Dios, lluvias para los campos, - fecundidad para los ganados, paz para la república, seguridad para los caminantes." Es tal la sencillez de expresión de esta fe natural que Sarmiento se contagia de aquel sentimiento religioso, y -- llora sobrecogido por sensación desconocida: "Porque nunca he visto escena más religiosa; creía estar en los tiempos de Abraham, en su presencia, en la de Dios y de la naturaleza que lo revela; la -

voz de aquel hombre, candorosa e inocente, me hacía vibrar todas-- las fibras y me penetraba hasta la médula de los huesos". (Ibid. - p. 49).

Sarmiento pretende ser observador pero termina adentrándose en aquel acto, religioso, en aquel espíritu de religiosidad inocente. Sin embargo frente a otros casos de religiosidad corrompida -- por el fanatismo, por la falta de instrucción, Sarmiento siente el deseo de apartarse, con instintiva repugnancia. "En casi todas las campañas apartadas de las ciudades, ocurre que, cuando llegan comerciantes de San Juan, o de Mendoza, les presentan tres o cuatro niños de meses y un año para que los bauticen, satisfechos de que por su buena educación podrán hacerlo de modo válido; y no es raro que a la llegada de un sacerdote se le presenten mocetones que -- vienen domando un potro, a que les ponga el óleo y administre el -- bautismo sub conditione". (Ibid.).

Tal era la opinión generalmente recibida entonces, de que -- los clérigos y aún las gentes de la ciudad, principalmente los comerciantes, eran gente preparada, y de hecho eran respetados por -- el saber que se les atribuía.

Hay además un elemento psicológico, un pathos religioso, -- que se convierte muchas veces en una especie de enigma, que está -- en lo íntimo del gaucho, en su mundo de idealizaciones mezcladas -- con los hechos naturales, que dan lugar a una serie de tradiciones -- supersticiosas y groseras, pero que sin embargo se hallan plenas -- de un encanto popular especial, casi folklórico.



Y es este sentir religioso profundo y místico, el que hace que el hombre de la pampa se reconcentre en sí mismo y que sintiendo su nada en medio de la naturaleza irritada, bravía y aterrante en que vive, sienta a Dios en la oscuridad, en el estampido del trueno, en la muerte que está en todas partes. (V. Recuerdos, pp. 53 y 56).

De ahí que también la poesía y la música de la pampa estén entrelazadas con estas precauciones populares místicas, canto plañidero que se mezcla con las ideas religiosas heredadas por el sincretismo indígena; y que resiste en cierto modo el terror gaúcho, que lo justifica en parte, habiendo en él algo de imponente que envuelve una cierta psicología misteriosa de poderes sobrenaturales, que hacen de su religiosidad, una posición tradicional de reserva, contraria a todo lo externo, a todo lo que le sugiere de novedoso el porteño.

C. Enfrentamiento entre la religiosidad tradicional y la religiosidad laicista. Cuando Quiroga intuye: "...que los pueblos claman contra ese régimen que desprecia la religiosidad tradicional" (Félix Luna. Los Caudillos. p. 129), se alza con una bandera negra que dice "Religión o muerte" y se convierte de esta suerte en el paladín de la idea de religión tradicional, en contra de Rivadavia, de Paz, de Sarmiento mismo, que se muestran por el contrario como los paladines de una nueva visión de religión: "Su religión es el porvenir de la República, cuya imagen colosal, indefinible, pero grandiosa y sublime se le aparece a todas horas cubier--

ta con el manto de las pasadas glorias y no le deja ocuparse de -- los hechos que presencia..." (Facundo, Segunda Parte, Cap. III p. 124). Más aún, el tradicionalismo de Quiroga se muestra no tan sólo ante los paladines del laicismo secularizador, sino aún frente a los sacerdotes ilustrados de San Juan, que llamaba libertinos, -- pues que trabajaban en la reforma eclesiástica, entre otros, se -- hallaba dentro de este epítelo el presbítero Centeno. Y sin embargo, pedía consejo a otro sacerdote adicto suyo, (esto puede interpretarse adicto a su visión rutinera tradicional) sobre su resolución de fusilar a las autoridades que no han decretado la devolución de las temporalidades. (V. Ibid, Segunda Parte, cap. IV, p. 138).

Lo que ocurre, es que a Facundo (léase Rosas, López o Bustos), en esta guerra religiosa lo que le interesa es si los sacerdotes con que se topa son o no partidarios suyos, son o no parte de su sistema o de su visión. Un caso que lo acredita es el relato en el Facundo, sobre un tal Gutiérrez, gobernador de Catamarca, que aquel aprende por partidario del Congreso, y cuando lo insta a bien morir, no faltan sacerdotes que piden clemencia por el reo, -- pero no tanto por su vida como por que se confiese. La respuesta pronta de Facundo es la siguiente: "Ya veo que Gutiérrez tiene aquí partidarios ¡A ver, ordenanza! Lleve a estos hombres a la cárcel y que mueran en lugar de Gutiérrez. Son llevados en efecto y dos se echan a llorar a gritos y a correr para salvarse; a otro le sucede algo peor que desmayarse; los otros son puestos en capilla. Al oír

la historia, se echa a reir Facundo y los manda poner en libertad." (Ibid. p. 141).

Estas escenas que repite Facundo con frecuencia y en las -- que hace mofa de los sacerdotes que no se someten plenamente a sus ideas, resultan bastante irreverentes, aunque no irreligiosas. Y -- es notorio que estos desplantes "no estorban que todos los viejos y beatas dirijan sus plegarias al cielo porque dé la victoria a sus-  
armas." (Ibid. p. 142).

Rosas entanto utilizá el axiona bíblico "el que no está con  
migo es mi enemigo" forzando la idea para emplearla en su sistema-  
terrorista, que aplauden los religiosos que se sienten respaldados  
por su régimen estacionario y no laico, y que con misas y te deums  
de acción de gracias al Todopoderoso y prolongadas fiestas religio-  
sas lo celebran, y su retrato se convierte en escapulario que cada  
hombre debe llevar en el pecho, porque Rosas se ostenta como restau-  
rador de la religión tradicional, en tanto que el enemigo unitario  
es declarado por impío, favoreciendo con, ello las preocupaciones -  
del partido ultracatólico, que secundó su elevación. (V. Facundo, -  
Tercera Parte. Cap. I pp. 222, 227 y 232).

El hecho de que Facundo y Rosas, persigan con frecuencia a-  
los sacerdotes que no son de su bando, sino que tienen opiniones -  
contrarias, no supone pues que asuman una actitud indiferente a la  
religión, sino que tienen un criterio tradicional de religión, que  
se sumerge en el fanatismo rutinerio y no en una experiencia. Pero-  
su solución religiosa no satisface al laicismo por cuanto "buscan-

la incognita, como dice Sarmiento, a oscuras, tropezando en la mo---  
narquía como en Europa o atajados por el despotismo brutal como en  
América." El laico no puede aceptar esa idea de religiosidad que -  
ha afectado nuevas formas para adaptarse a las nuevas institucio---  
nes, pero que conserva su estabilidad, concentrada en sí misma, --  
unas veces llena de candor en su estado primitivo y natural y ----  
otras veces dominante e intransigente, pero siempre medieval en lu  
cha con el laicismo innovador, siempre exclusivista, en pugna con-  
el laicismo secularista y público.

D. Religiosidad laicista de Sarmiento: la tolerancia de cul  
tog. Con toda su actitud secular e individualista, con toda su con-  
cepción utilitarista burguesa, don Domingo, se hallaba tocado de -  
una religiosidad personal muy acendrada; esta religiosidad está sa  
turada por ese espíritu progresista que impregna su apreciación lai  
cista del mundo y de la vida, y lo conduce a ajustar sus ideas a -  
la idiosincracia de su naturaleza hispanoamericana que, muy a su -  
pesar no puede soslayar. De modo que, a medida que madura en sus -  
ideas, arrastra consigo principios que conscientemente no buscaba-  
remover. Pero requería de un estado secular y tolerante que por --  
fuerza tenía que minar el armazón teológico de sus propias ideas.-  
Su laicismo lo llevó así a aceptar una nueva filosofía que a la --  
postre sería también fatal para su propia pose religiosa; con to--  
do, es claro que haría cuanto fuera posible para ser cauto en la -  
expresión de su laicismo religioso, porque al fin de cuentas era -  
consciente de que se empeñaba en una tarea imposible, contradictoria

en cierto modo, porque o su religiosidad se torna en una simple fachada tradicional, por ser auténtica su postura secular, o viceversa. Pero no, lo que ocurre es que Sarmiento como la sociedad, en - que vive, están escindidos, y sin embargo es notorio que ambos se van poco a poco a impregnar de las ideas del siglo.

De esta suerte, Sarmiento se considera entre los pocos que tienen por la regeneración de las ideas el sentimiento de los pueblos cristianos. (V. Viajes, "Paris", p. 53). Y se expresa en su simpatía por el papa Pío IX: "...el más encumbrado de todos los títulos de la veneración de los pueblos cristianos, cual es el que le viene de haber quitado a la arbitrariedad de los gobiernos la sanción de la religión, como que la libertad no es más que la realización más pura de la caridad cristiana, dejando a cada uno el libre arbitrio en que todo dogma se funda; haciendo desaparecer de los actos públicos la violencia y la sangre, contra las cuales la mansedumbre cristiana ha protestado en vano cerca de veinte siglos." (Viajes "Roma", p. 87). Pero Sarmiento no piensa imitar a los sacerdotes enclaustrados, sino más bien aspira a ser uno de aquellos sacerdotes de la ciencia que visitó en Prusia, "con las virtudes del claustro pero sin sus privaciones forzadas." (Ibid. "Berlín", p. 99).

Su criterio religioso laico-burgués lo pone al descubierto cuando viaja a los Estados Unidos, allí observa al predicador yanqui, y le parece el demócrata más completo en materia religiosa, -- porque según dice: "Se esfuerza en confirmar a los suyos en sus --

creencias, más bien que en persuadir a los contrarios, que duermen en el entre tanto o piensan en sus negocios". (Ibid. "Estados Unidos". p 109). Con este criterio Sarmiento cree que el creyente norteamericano de su tiempo es laico porque "profesa según él el admirable y conciliable principio de que no debe discutirse sino con los que son de la propia secta y opinión", y así concluye: "Este sistema se funda en el pleno conocimiento de la naturaleza humana". (Ibid.). Este punto de vista de Sarmiento me parece muy discutible. Ser laico, tener principios laicistas, no supone no persuadir a los contrarios, sino respetar su individualidad, su autonomía de criterio; no forzar las opiniones sino orientarlas a un convencimiento personal.

Sin embargo Sarmiento se percató de que, el principio de autonomía es el fundamento de la cultura moderna norteamericana, de que la democracia que allí se pretende, permite con más libertad que en los pueblos hispanos, cualquier crítica o rebelión, que los valores del trabajo, de la técnica y del capital, permiten por su propia esencia mayor oportunidad y menos partidarismo por tal o cual grupo político o ideológico, independientemente de la disparidad de creencias u opiniones, y que esto desenvuelve enteros modos de vivir que contrastan grandemente con los modos de vivir de las ciudades hispánicas-coloniales, cerrados y estratificados, partidistas de tal o cual grupo e incluso racistas, de tal o cual virgen blanca o morena: "Cordoba es la ciudad respetuosa de las debidas jerarquías, en que los blancos tienen su virgen a la que pres-

tan devoción, y las gentes de color la suya, resignada, como es -- justo, a quedar en segundo lugar en las procesiones." (V. La Campaña en el Ejército Grande Aliado de Sud-América).

En cuanto a la tolerancia en materia religiosa, no sólo se manifiestaron en contra de esta antinomia los laicos, sino también algunos religiosos hispanoamericanos, y en la Argentina obra así el dean Funes. (V. Recuerdos, p. 120).

El obispo de Cuyo, emparentado con Don Domingo, don José Manuel Eufasio de Quiroga Sarmiento, en cambio se mostraba totalmente reacio a la tolerancia de cultos, y al fundar el obispado, expidió una prohibición al respecto, que incluso violaba cierto tratado con Inglaterra, en el que se aseguraba la libertad de creencias a los disidentes cristianos extranjeros; y 39 sacerdotes de Chile, empeñados en su celo totalitario, se habían negado, contraviniendo un decreto de O'Higgins que permitía establecer en Santiago y Valparaíso cementerios para protestantes, a prestar sepultura a los que no habían nacido católicos. Sarmiento recordaba estos antecedentes en ocasión de que "no ha mucho se ha negado en San Juan dispensa al único extranjero protestante que la ha solicitado para contraer matrimonio con una señorita de Mendoza sin abandonar su culto." (Recuerdos. "El obispado de Cuyo", p. 127-128).

Que esta intransigencia se manifestara entre sacerdotes tradicionalistas, era, hasta cierto punto lógico, pues estaban en su papel de defensores de una idea totalitaria respecto a su credo y culto, y porque "la tradición traía aparejada obediencia pasiva-

para los gobernantes (y la jerarquía eclesiástica), e intolerancia para todos... apego en fin a todo lo que era retrógrado, porque -- eso era lo que estaba encarnado en los hábitos y en la conciencia pública " (Biografías, "Ensayo sobre la vida y escritos de D. Manuel Gandarillas," En El Progreso de 3 y 5 de diciembre de 1842. - Obras. T. III, 221).

La arbitrariedad de esta intransigencia llegaba a crear -- las más atrabiliarias exageraciones, que a nosotros en la distancia nos hacen gracia, pero que no la tenía entonces para quienes -- las sufrían. Tal fue el caso del cura Castro Barros que negó la comunión de la esposa de un señor Andueza, oriundo de Chile, arrojándola del templo violentamente "por haberse presentado en aquel santuario con camisión o vestido largo, y peinado a la inocente, que -- consistía en un estravagante fleco de rizos cortados a la altura -- de las cejas, como se ve aún en los retratos de la época. Decía el doctor Castro Barros que aquel camisión era herético, porque con -- él se había revestido la reina de Francia, para guillotinarla." Y Sarmiento añade "Lo más prudente es creer que el sacerdote español defendía y sostenía la práctica de la mantilla española, traducida en América con los nombres de saya, mantón, vestido de iglesia, etc. Este es uno de los asuntos favoritos del celo de no pocos -- eclesiásticos" (Ibid. p. 264). Otro caso fue el del cura Uribe, -- presenciado por Sarmiento en la parroquia de la Concepción de San Juan, este cura "llevaba su intolerancia hasta colocarse a la puerta de la iglesia, y negar despiadadamente la entrada a las mujeres



que no venían vestidas de negro. La tenacidad indiscreta del pá--  
rroco-escrbe Sarmiento- llegaba hasta negar sus auxilios a los --  
que le desobedecían en este punto (para aquel cura) capitalismo."--  
(Ibid).

Lo peor, no era ciertamente esto, sino que, aún después de--  
transcurrido un buen trecho de vida nacional y haberse constituido  
el país, los Estados sudamericanos continuaban con la pugna siem--  
pre vigente, porque las constituciones liberales mismas, recono--  
cían aún garantías mal definidas que preservaban aún el status quo  
tradicional y así resultaba la suprema paradoja de "querer la li--  
bertad y las jerarquías, la libertad y la intolerancia, la liber--  
tad y el poder absoluto, en fin, y la negación de toda libertad".-

(Ibid). Sarmiento no podía contemporizar con tal actitud que con--  
denaba y estigmatizaba su propia convicción laica, quería penetrar  
entodo lo añejo y atacarlo todo, costumbres, tradiciones, creen--  
cias, ideas: "Hoy estamos todos de acuerdo -escrbe en El Nacional,  
en mayo 8 de 1841 -en que el sistema inquisitorial de castigar con  
los suplicios más horribles del espíritu fue uno de los extravíos--  
más lamentables en que pudo caer la raza humana". (Obras T. IX. Re-  
laciones con la Iglesia. P. 254).

Con todo, aún respecto a la libertad de cultos, tenía Sar--  
miento su punto de vista personal. Se opuso a ella cuando la creyó  
innecesaria, vervigracia cuando en una provincia interna de la --  
pampa argentina, bárbara en su opinión, se propusieron remedar a--  
la ilustrada Buenos Aires, proclamando la libertad de cultos, cuap

do según él no había ni un extranjero que la necesitase; y allí, - la liberal y laica medida, resultaba, en su concepto, una farsa. - (Opus cit. "La libertad de cultos". En el Progreso, agosto 28 de 1844, p. 260). Esto nos da idea de que el criterio liberal laico-- mismo era entonces estrecho, pues la medida de tolerancia, se limi taba al extranjero, de modo que en tanto que no miraba al beneficio común de los ciudadanos, dejaba inválido el principio laicista mis mo.

Así, aun a pesar de que Sarmiento afirma: "Los escritores - que tengan conciencia de sus deberes la sostengan (se refiere a la tolerancia de creencias), como un derecho", esto es sub condicione, de modo que, si la población de Valparaíso u otro punto de la Repú blica pide la igualdad del derecho de cada creencia para adorar a Dios según sus convicciones, se le ha de conceder, por cuanto "... si los emigrados que se solicitasen en Europa piden que se les --- permita, en los puntos que se establezcan, levantar templos según sus creencias, se les ha de asegurar de derecho." (Ibid., p. 262) -- Esto está muy bien, pero indica un criterio elitista en nuestro pen sador liberal, congruente tal vez con su medio, y con su posición de "educado", pues estima que "lo demás es alborotar inútilmente - (porque) ¿que gana la República con la declaración pomposa de un - derecho general, pero sólo parcialmente aplicable? ¿Y no tienen -- también sus derechos esa gran mayoría educada en la intolerancia y que se alarma y se horroriza a la sola palabra de libertad de cul tos? ¿Por qué una minoría ilustrada le ha de imponer sus convic---

ciones, sin miramiento a su resistencia y a su disgusto? ¿Porque - la minoría va en el buen camino? Pero, esa es la base de toda intol~~erancia~~erancia." (*Ibid*). Habría que replicarle a Sarmiento, que tiene razón en cuanto a que la base del laicismo tolerante, no sólo interesa a - determinado grupo ideológico o político sino a todos, pero es precisamente en base a este principio, que habría que preguntar, ¿p~~or~~ qué se toma en cuenta solamente a la clase educada, aún siendo - esta la que está en la intolerancia y en la exclusividad partidista, en tanto que se desconoce a la mayoría no educada, o a la min~~oría~~oría que tengan una disparidad en sus creencias? Si es así, el sistema que se establezca seguirá favoreciendo a tal o cual grupo u - opinión en perjuicio de otros, no será laico y seguirá establecido un insostenible monopolio. Sarmiento no se da cuenta de esto, o no lo quiere reconocer, y se muestra tímido para abordar un problema que resulta ya en su tiempo insoslayable. ¿No será que hay todavía ciertos recodos de tradicionalismo hispánico y colonial en él? -- No, lo que le ocurre es que no encuentra una realidad congruente, - madura para recibir y aceptar la innovación que se le propone.

"Aún hay entre vosotros, hombres que, no obstante las lec- ciones de la historia y el espectáculo que ofrecen los pueblos ci- vilizados, se obstinan en creen la intolerancia un dogma de fe --- católica, creyendo que es cristiano un sentimiento que es puramente español, instintivo y heredado. ¿Con estos antecedentes quiere- la Gaceta que las Cámaras reconozcan el derecho de las conciencias? ¿Pero, conduce á algo útil un reconocimiento que no tendría otras-

consecuencias, que irritar esas creencias petrificadas? ¿Que hacer en este caso? ..." (Obras, T IX "Intolerancia" p. 238. En El Progreso, 23 de agosto de 1844). Nuestro hombre se decide por la tolerancia de creencias, y se justifica con un argumento laico: "No se trata sin embargo de nada que tenga relación con el dogma cristiano, sino solamente con la libertad de enseñar." (Opus cit. Los Jesuitas, p. 286). La verdad es, que no obstante, los titubeos timoratos, Sarmiento está quiera que no, inmerso en un nuevo destino-- histórico laicista secularizante. "Ha pasado la época de las opiniones heredadas", le ha escrito Mr. H. Mann. Y las nuevas generaciones estan formadas por hombres que dejaran obrar sus deseos más plenamente, con más actividad que ninguna generación de hombres -- que haya existido hasta entonces. La tradición, la autoridad jerárquica, no puede ya imponerse sobre las nuevas conciencias, sin admitir principio nuevo ninguno. La tolerancia de cultos misma, como medida jurídica laica, no inspirada por el espíritu de partido ni la hostilidad sistemática o determinada de ningún sentimiento mezquino, obedeciendo en cambio a más altos fines, significando el -- respecto a todas las creencias y la inviolabilidad de la conciencia humana, tuvo que producir, por la naturaleza misma de estas cosas, un cambio inmediato destinado a extirpar las tradiciones exclusivistas enarboladas por la voluntad de los espíritus petrificados, tal vez no por mezquindad de alma sino, por razón de una época en que los sistemas económicos políticos y espirituales entonces vigentes daban lugar a una visión del mundo fija y cerrada.

## VII. LA IDEA DE DIOS EN SARMIENTO

A. Idea tradicional de Dios. De cuanto hemos dicho resulta evidente que para Sarmiento, la idea de Dios que se establece sobre la línea tradicional tiene dos sentidos: la idea medieval de Dios, que es la de la Colonia, se trasluce en un pensamiento cerrado, estrecho, escolástico-tomista, manifestado en conceptos abstractos sólo revelados a la Iglesia como única depositaria de la Verdad, y único canal, no modernizable, de llegar a esta Verdad; y que, dentro del contexto colonial, es el que se enseña en los seminarios con un criterio inquisitorial.

El otro sentido es el que responde a la idiosincracia de la pampa, es la idea de un Dios que se enfrenta a los elementos naturales, que los domina, que se conjuga con los poderes sobrenaturales de estos elementos, poderes un tanto mágicos que se atribuyen también al caudillo, se trata de un Dios aterrador, que se pone del lado del caudillo o se aparta de él, según éste lo invoque o lo conjure. Y Facundo es uno de estos caudillos que pacta con Dios en este transfondo mágico de superstición, procedente de la barbarie, de la ignorancia y la pobreza que lo envuelven todo dándole este enfoque prodigioso.

Sin embargo, en un momento dado, este Dios de la pampa no es tan terrífico y pavoroso, hay momentos en que, se le invoca ingenuamente, con un cierto sentido de utilidad campesina, para que calme los elementos, para que lleve lluvia a las campiñas, para que haga producir las semillas, para que acompañe al caminante so-

litario; así se presentaba en la oración de aquel estanciero que--  
había conmovido tanto a Sarmiento. Pero sigue siendo el Dios miste-  
rioso que mora en la pampa, en la espesura, que de repente se pre-  
senta ante el gaucho para que no sea el Gaucho Malo, y que en el--  
fondo responde a las tradiciones supersticiosas y groseras que los  
clerigos de la pampa han permitido que circulen. La peculiaridad  
de esta idea de Dios es su amalgama con la naturaleza, que imbuye-  
en el carácter una cierta resignación estoica hacia la idea de la-  
muerte. Es una imagen de Dios hecha al hombre de la pampa, llena -  
de acechanzas, de inseguridades. No es más que el reflejo, en di--  
mensiones colosales, de las creencias, de las preocupaciones y há-  
bitos de un pueblo, con sus ideas, con su sistema de obrar tradi--  
cional, pero también el consuelo, el estímulo en la lucha diaria  
con los elementos, de ahí su fuerza dramática y convincente para -  
el gaucho. Es la imagen de Dios que han configurado la tradición y  
la rutina y las peculiaridades del terreno, que se halla bajo la -  
influencia del medio físico y el paralelismo estrecho con el sin--  
cretismo, versión ingenua de Dios, permitida por la colonización--  
sobre todo por sus ideas no laicas. Y Dios se convierte en un mito  
como el héroe, como el caudillo gaucho, elemento psicológico en --  
los vericuetos del alma gaucha, en su fisonomía primitiva, volunta-  
riosa y audaz. Un mito que en última instancia, es engendrador de  
preocupaciones e ideas exageradas hacia todo lo que implique avan-  
ce, pues dentro de esta consideración, querer avanzar significa --  
enfrentarse a Dios.

B. Idea laica de Dios en Sarmiento. En esta idea, Dios se encuentra del lado de la civilización, de la ciencia, de la ilustración, del lado de los unitarios, del lado de los honrados representantes de las ciudades, de la República. Porque "tenemos --escribe Sarmiento-- lo que Dios concede a los que sufren, años --por delante y esperanza." Es una idea optimista de Dios, Paz tiene esta fe, que lo ha de salvar, porque en él confía la civilización. "Algo debe haber de predestinado en este hombre... como si un ángel tutelar velara sobre la conservación de sus días." (Faundo, Segunda Parte P. 152 y Tercera Parte p. 277). "¡Proteja --Dios tus armas honrado general Paz! ¡Si salvas a la República, --nunca hubo gloria como la tuya! ¡Si sucumbes, ninguna maldición te seguirá a la tumba! los pueblos se asociarán a tu causa o deplorarán mas tarde su cequedad o su envilecimiento! (Ibid. p. --267).

Dios es todavía aquí omnipotente, todopoderoso, como lo es para el gaucho de la pampa, pero aquí desencadena sus elementos para proteger al hombre de la ciudad frente al de la campaña pastora, al científico Paz frente al bárbaro Rosas. Es un Dios que está del lado de la razón, de la técnica y de la utilidad; que está en el pacto escrito de la constitución, en el orden de los pueblos cultos. Es el Dios laico que está con "el nuevo gobierno (que) respetará las opiniones diversas, porque las opiniones no son hechos ni delitos, y porque Dios nos ha dado una razón que nos distingue de las bestias, libre para juzgar a nuestro libre arbitrio." (Ibid.

pp. 261 y 262).

No es el Dios intransigente de la tradición, de la Colonia, de Rosas, no es el Dios perseguidor de opiniones con la Inquisición o con la Mazorca, no es el azote de su pueblo. Es el Dios reparador de males y organizador de la sociedad secular. Es el Dios del progreso laico. Sin embargo, aún dentro de esta concepción, Sarmiento piensa que todo está en el plan de Dios, aún el sistema de Rosas entra en este plan: "es un grande y poderoso instrumento de la Providencia, que realiza todo lo que al porvenir de la patria interesa." (Ibid. p. 254). Ciertamente que Rosas utiliza en provecho propio al sistema que Rivadavia quería en provecho de todos, con un propósito laico, pero a pesar suyo ha realizado la idea unitaria, en realidad sólo está de más el tirano. Porque Dios no procede utilizando un mismo hombre para azote y para repador de males, para destructor de instituciones y para organizador de la sociedad, el que tal piensa, estima Sarmiento, conoce muy poco a Dios. "Dios no procede así; un hombre, una época para cada faz, para cada revolución; para cada progreso." (Ibid. p. 253). Por eso todos los errores pasados son otras tantas lecciones para lo venidero, porque va en ello la vida y el porvenir, y tal parece que todo entra en los propósitos de la Divina Providencia. El engrandecimiento futuro, el desarrollo nacional, que depende de los ríos que habrán de llevar y traer el comercio, de la industria, del vapor, del ferrocarril, de la riqueza y de la educación pública, es también plan de la Providencia Divina.



Esta idea de Sarmiento es la de un Dios "creador, moral y necesario", que es la que comprende el hombre culto. "La mayor parte de las lenguas de los pueblos salvajes no tiene la palabra Dios, porque no tienen la idea; y los jesuitas mismos usan del nombre -- cielo, en Chino Tien, para adoptarlo como el nombre de Dios abstracto, que figuradamente está en el cielo..." (Conflictos y Armonías, Tercera Parte, p. 279). Pero la visión celestial de Sarmiento, no es abstracta, no es la de un Dios que se comunica con el hombre desde lejos, es la de un Evangelio que se entreteje con el hombre y su problemática social, incluso en la política y en los tribunales de justicia, porque es vida de Dios para el hombre y su circunstancia. Sarmiento pues defiende su convicción, su experiencia personal, directa de Dios. En ello está el punto clave de su idea de Dios. La alternativa no consiste pues, en librarse de lo sobrenatural, no consiste en desvincularse de Dios, no es tampoco un humanismo de la autosuficiencia humana sin fe y sin Cristo; no es renunciar a Dios sino comprenderlo actuando en los campos de la actividad humana. La antítesis no resulta pues para el laico burgués del siglo XIX, entre Dios y el hombre, sino entre el culto -- idolátrico, supersticioso y tradicionalista y un culto de perfeccionamiento espiritual, garante no sólo de los valores morales y religiosos sino también de los valores sociales y culturales.

Así, una idea de Dios que no esté contra los valores de la civilización moderna y contra su problemática cultural y social, no estará en contra de la idea laicista de Sarmiento. Porque será-

una idea de Dios que no ha agotado su fuerza creadora y renovadora y que introduce esta fuerza en los valores del mundo moderno, que se inserta, por así decirlo, en las nuevas exigencias de las conciencias que han cambiado. Esta es la sensibilidad nueva que el laicismo presenta ante la idea de Dios y ante las nuevas exigencias humanas seculares.

Es un Dios que se adapta a la inteligencia del hombre, que no se muestra hostil, lejano o indiferente al hombre, hay un acercamiento, un diálogo entre Dios y el hombre sin intermediarios, es ésta evidentemente una idea protestante de Dios, que no se altera por el libre examen y el mayor cultivo de la dignidad personal del hombre, es una idea que incluso crea los resortes necesarios para la práctica de las instituciones libres, que alienta la noción del derecho y de la justicia. Esta idea de Dios implica para Sarmiento la práctica de la democracia, del régimen representativo. En cambio, frente a esta idea de Dios pierde fuerza el régimen tradicional, no laico, porque también el sacerdote pierde su preeminencia, baja a ser capellán de buque, de ejército, predicador del Evangelio a los salvajes, a los bárbaros, guía, pero no director de la nueva sociedad que es virtualmente laica y secular.

"Ciertos espíritus atrabiliarios -escribe Sarmiento- ven en todas partes un Dios severo que no tiene en cuenta la debilidad humana y que castiga sin misericordia, mientras que en mil pasajes de la Escritura está dicho que la misericordia y la clemencia son las perfecciones que más se muestran en el Dios de los cristianos, a punto que, parece olvidar su justicia." "Hay teólogos que preci-

pitán sin piedad a la mayor parte del género humano en las cavernas del infierno, aplicando mal estas palabras de Cristo: Hay muchos llamados y pocos escogidos... La verdad cristiana reviste, -- cuando se la quiere examinar, formas más bien atractivas que aterrantes, ilustra sin rechazar. Ahora la caridad nos enseña a adoptar y propagar estas doctrinas conciliantes." (Comentarios de la-- Constitución de la Confederación argentina, p. 446) Sarmiento sostiene con calor esta idea de Dios tolerante, porque se le convierte en argumento necesario de su visión laicista del mundo y de la vida, de su idea analítica del progreso, sólo así puede tener también sentido su visión reivindicadora con base en la civilización-- y en una justicia autónoma y respetuosa de interpretaciones personales, que entra en la esfera del individuo secularizado, libre y sin prejuicios impuestos por un criterio dogmático tradicional.

Sin embargo, la idea de Dios de Sarmiento entra en el juego de una sociedad dicotómica, de buenos y malos, de salvajes y de -- civilizados, "Todos somos hijos del padre celestial que hace lucir su sol sobre buenos y malos, que hace caer la lluvia y el rocío -- sobre justos e injustos" (Ibid. p. 445). Pero al fin de cuentas, -- su enfoque de solución liberal y progresista, estimará el triunfo-- final para los buenos, para el ilustrado laico. Se provoca una yuxtaposición de valores y de ideas que no se amalgaman, y se acude a un progresismo exacerbado y falso, eje y sustentación de los elementos liberales puros.

**T E R C E R A   P A R T E**

## MELCHOR OCAMPO

### I. LA CIRCUNSTANCIA HISTORICA DE MELCHOR OCAMPO

A. Ambiente familiar y social. No es fácil penetrar en el origen de don Melchor Ocampo, ya que su ascendencia ha quedado -- oculta en el misterio, no obstante los esfuerzos realizados en este sentido por sus biógrafos. (V. José C. Valdéz, Melchor Ocampo, reformador de México, México, 1954, Cap. I, pp. I- 25). Entre las noticias de su primera época familiar hallamos que su madrina y - protectora, doña Francisca Xaviera Tapia, lo llevó a bautizar el 6 de Enero de 1814, Ella misma lo crió en su hacienda de Pateo, - en Maravatio Michoacan, y allí pasó Melchor los primeros años de su vida en el ambiente regional y tranquilo, pero a la vez rutinario y estacionario de la provincia.

Empieza a estudiar bajo el cuidado de dos sacerdotes, que además son amigos de la familia Tapia: el padre Alas, hermano del licenciado don Ignacio Alas, tutor de Melchor, y el padre Imítola, que por entonces oficiaba como cura de Maravatio.

Sus Enseñanzas estuvieron sujetas al concepto tradicional, empapadas de una catequesis destinada a normar la mentalidad de los individuos al calor de la sociedad colonial, dentro de la rutina y sujeción que ésta requería. Y así preparado, a los 10 años es enviado al Seminario Conciliar de Morelia, donde impartía cátedra don Angel Mariano Morales, otro sacerdote estimado por sus virtudes pedagógicas aplicadas ya al estudio de las nuevas corrientes

filosóficas que empezaban a privar en el medio secular, tales como los conocimientos científicos de las ciencias natura- les y matemáticas de Jaquier Condillac. En 1831 ingresa Ocampo a la Universidad de México, a fin de estudiar el bachillerato de Derecho, las lecciones se hallan ya saturadas de las normas laico-seculares que están penetrando en la sociedad poco a poco. Hay pues en el ambiente brotes de laicismo que preparan una importante transformación social. (V. Mss. en el archivo del INAH. 17-3-7-15.- Apuntamientos Autobiográficos de Don Melchor Ocampo.)

Ocampo queda bajo el cuidado del licenciado Alas, quien le administra la hacienda de Pateo, heredada de su protectora. La holgura económica que ello le supone le permite ampliar sus estudios y adquirir una biblioteca particular, en la que pone especial cuidado e interés, organizándola metódicamente.

Terminados los estudios Profesionales Ocampo es atraído a su hacienda y allí amplía sus conocimientos estudiando botánica, astronomía y lenguas indígenas. En 1840, parte para Europa, lo que le permite ampliar aún más sus conocimientos. (V. Raul Arreola Cortés. La obra científica y literaria de don Melchor Ocampo, Morelia 1966).

En Francia Ocampo se entrevista con el doctor José María Luis Mora, pero en ese momento no llega a recibir influencia alguna de él, porque Ocampo no sabe todavía estimar el propósito laico de este gran precursor, es más, le parece que es: "...sentencioso como un Tácito, parcial como un reformista y presumido como un ---

escolástico pero que habla con una facilidad y elegancia extraordinaria, y manifiesta un esfuerzo, una gran literatura, y clasifica y metodiza sus ideas con precisión sorprendente." Esto que escribe al licenciado Alas, el 6 de Julio de 1840, no hace pensar que el pensamiento laicista de Mora fuera suficientemente conocido de Ocampo., quien no parece aún interesado en los temas y preocupaciones que entrañaban ya la pugna entre el escolasticismo y el laicismo reformista. (V. Obras.T.III, pp. 41-43.).

Nuestro hombre se ve por esta época más interesado en los adelantos científicos y en abrir bien los ojos frente a todo tipo de novedades y de costumbres, y así recoge sus impresiones en una obra que intitula Viaje de un mexicano a Europa. Habla allí del jardín de plantas de París, y de las aves que en él se encuentran, habla de la cocina francesa analizando en ella las costumbres que se siguen desde la sopa hasta los dulces, en lo que él, como buen moreliano, es un especialista. Y es curioso lo que señala entonces: "me entristece, sin embargo, verme en tan falsa ruta, -- porque es una retrogradación en filosofía, aunque sea al mismo -- tiempo un adelanto en civilización." (Ibid, p. 26) Como si el preocuparse por el alimento lo considerara poco consonante con lo espiritual de la filosofía, que por cierto es para él todavía la filosofía escolástica tomista, en contradicción con las comodidades y el bienestar de los adelantos de la civilización. En estos detalles secundarios de su pensamiento se muestra el tránsito que está

experimentado Ocampo bajo la influencia del nuevo ambiente social-en que se halla en Europa. Encuentra que ello implica también en - algún aspecto cierta modernidad secular, y se refiere entonces al-sistema de conservación de los alimentos enlatados, "creo que nada puede remplazar a la soldadura. Ud. convendrá fácilmente en que, -- cuando uno tiene en reserva algunos de estos botes, por imprevista que sea la visita é incómoda la hora, se le puede servir una buena mesa, sin más trabajo que el ordinario de calentar los platos, por que no hay cosa alguna hasta la sopa, hasta el caldo, hasta la le-che, que no se conserva así perfectamente." (Ibid. pp. 36- 37).

Ocampo se confiesa"... encantado de los adelantos europeos-- envidioso de verlos en mi patria y muy contento de mirar tan alivia da nuestra pobre especie." (Ibid. p. 39). Lo vemos pues, aún a - pesar suyo, recibiendo la influencia del confort moderno que había de llevar a su patria. Lo vemos también entusiasmado con el paisa-je y con el arte y las costumbres, en París, Génova, Nápoles, Roma Milán, Turín, Venecia, Bolonia, Ginebra etc.

Después de un rápido recorrido por Italia, regresa a México en septiembre de 1841. Lo importante es que lleva consigo un bagaje de conocimientos y de experiencias, y ello le proporcionará una buena fama de sabio al llegar a su tierra natal, sus vecinos son - efectivamente los primeros que reciben los frutos de sus observa-ciones, consejos y reglas para sus cultivos y cosechas. El mismo - se entrega de lleno a esta obra realizando en su hacienda canales y



puentes y todo un sistema de irrigación, asimismo experimenta nuevos cultivos con semillas que ha traído de sus viajes. Su reputación se ha difundido por todo Michoacán, pero al propio tiempo se le presenta una nueva época de contiendas y enemistades. Tiene -- problemas con algunos descendientes de los Tapias que se suponen-coherederos de la hacienda, y se ve precisado a venderla, reservándose solamente una fracción de la misma, a la que le pone por nombre el anagrama de su apellido: Pomoca.

En ese entonces, la disputa entre liberales y conservadores, ensangrentaba el país: se pensaba en paz, en orden y en progreso, pero cada facción lo interpreta a contrario sensu. Sin embargo, no faltó quien, queriendo actuar con imparcialidad, analizara la situación. Mariano Otero es uno de los sociólogos mexicanos que escribe en este sentido, su obra tiene un título bastante sugestivo Sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la república mexicana. Allí declara que: -- "Las palabras mágicas de libertad, de garantía, de paz de orden y de riqueza, habían sido la enseña de los dos bandos, pero, además adelante, estos bienes nunca llegaron a realizarse, y las soluciones acumulando de día en día desastres y estragos, habían dejado dolorosos recuerdos y tristes desengaños." (Otero, - Opus cit. p.11).

Apesar de todo, el ambiente familiar y social en torno a la persona de Ocampo va consolidando su carácter; se va creando --

un gran respeto hacia él, que aparece como un gran patriarca de los pueblos y ranchos de la región de Maravatío, cuando no se convier- te en un político laico reformista, este respeto regional se ex- tiende a todo Michoacán primero y luego, rompiendo el ámbito re- gional, alcanzará dimensiones nacionales que lo colocarán por encima del común de sus conciudadanos, pues el hombre es un laico - culto cuya filosofía trasciende al cambio que la filosofía secular está realizando en el siglo.

B.- Ambiente Político como al consumarse la independencia en 1821, quedaron los criollos ocupando el lugar de privilegio en la administración nacional, la problemática política fué muy otra -- que la de la etapa colonial.

No obstante, el Imperio proclamado por Iturbide, anclaba en muchos aspectos en el carácter político tradicional. Su monarquismo aunque no muy a tono con el planteamiento político de la Santa - Alianza, que en Europa sustentaba el espectro del Viejo Régimen, - mantenía en pie la estructura estamental y corporativista tradicio- nal. El régimen caduco se cubría ahora, sin embargo, no sólo bajo el palio del poder divino, sino también bajo el signo de la repre- sentatividad. Y así, conservadurismo y liberalismo se muestran en- realidad como dos variantes de la nueva visión política liberal, o si se quiere como dos modos de solución de una misma doctrina ge- neral.

a.- Solución conservadora. Dentro de esta solución, el impe- rio de Iturbide es ya un lazo de unión entre la visión tradicio--

nal. y la visión laica; así, se le tiene por un predestinado de la Divina Providencia al propio tiempo que se le tiene como liberador nacional y en tanto que proclama la garantía de la religión proclama también la garantía de la independencia.

Ya desde los últimos lustros del dominio borbónico, y bajo la férula del Despotismo Ilustrado, mentes esclarecidas conciben el porvenir de México con una nueva visión que se aparta un tanto de la ortodoxia política tradicional. El tránsito entre los dos mundos: el viejo y el nuevo no es ya problema de continentes, sino de ideas, ideas que se manifiestan en los escritos de padres religiosos ilustrados como Alzate, Alegre y Clavijero; y de laicos periodistas como Verduzco y el doctor Cos, ideas que son retomadas por un Fray Servando Teresa de Mier o por un Andrés Quintana Roo (V. Luis Villoro. El proceso ideológico de la revolución de independencia. México, 1967. Cap. IV. 1, p. 104 y sigs).

Pero es el Plan de Iguala y más decididamente los Tratados de Córdoba, los que manifiestan la influencia nueva que se recibe entre otras, del congresismo liberalista español: O'Donoghú, -- se presenta encarnando la nueva vivencia política, aunque el Conde de Toreno reclama contra una independencia que conserva aún privilegios, "cuando en España se están tratando de acabar". Sin embargo, don Valentín Gómez Farías, quien, más tarde, será contado como uno de los adalides del liberalismo puro, es el primero en pedir la entronización de Iturbide como Agustín I. Caído Iturbide y declarado nulo su imperio por el congreso, nuevos elementos in-

tegran, en 1823 un Congreso Constituyente, que si bien se decide - abiertamente por la República, mantienen en ésta ciertos visos - de tradición eclesiástica: " El liberalísimo Fagoaga, pedía en ple- no Congreso "un enviado a Roma, con objeto de manifestar la decla- ración que hemos hecho, de reconocer por única Religión de Estado, la Católica, Apostólica, Romana, y de consiguiente, tributar nues- tros respetos a Su Santidad, como cabeza de toda la Iglesia." (Ac- tas del Congreso, 17 de Abril de 1823. V. en Mariano Cuevas. Histo- ria de la Iglesia en México. Lib. II, Cap. III, p. 180). Y la cong- titución proclamó: "La Religión Católica, Apostólica y Romana es y será perpetuamente la Religión del Estado con exclusión de cual- quier otra."

Ello no obstó, para que la misma Constitución de 1824, se - acogiese a la división de poderes, forma característica del siste- ma ilustrado secular, y que, se empezara a pensar en la separación de la Iglesia y del Estado, idea de señalada significación laica. Y que, la masonería yorkina, fundada en México por el embajador nor- teamericano, Mr. Poinsett que "llevaba, en la sangre, según afirma- Cuevas, el odio protestante a la Religión" (Ibid. Cap. II, p.142), hiciera triunfar el sistema federalista. Contribuyó no poco, a que el constituyente se decidiese por esta fórmula política, el que se - llamó "Padre del federalismo " don Miguel Ramos Arizpe, quien era - canónigo y deán de Puebla, y que había figurado en las cortes de - Cádiz.

Entonces, la ideología liberal es la que marca la tónica.-- El grupo conservador es tan sólo una de las dos variantes esenciales de este liberalismo. En él la monarquía constitucional se señala como la idea de un liberalismo sin exaltación, ni aceleramiento, y cuyo modernismo ha de transformar, limitado a una cierta conservación del status social de la visión tradicional. Don Lucas Alamán jefe del grupo conservador, encarna esta política moderada por mucho tiempo, en tanto que el ala izquierda del liberalismo no obtiene un triunfo definitivo en sus postulados de abolición de fueros y privilegios mientras no logra el sometimiento de las corporaciones al sistema individualista democrático. Esta es la situación, en 1833, cuando don Valentín Gómez Farías, encargado de la vidence de la República, y uno que otro gobernador de la provincia, como don Francisco García Salinas en Zacatecas, esbozan un programa de reformas, que conforme a los postulados laicos presentados por el doctor José María Luis Mora, representan el ala radical de la modernidad. Esto no obsta para que, por ejemplo Farías mande a sus hijos a educar con los padres jesuitas (también Juárez envió, más tarde, a sus hijas a escuelas religiosas). Así mismo los conservadores mantienen esta postura de equilibrio, realizando obras de progreso cívico-nacional: Alamán impulsa la minería y realiza un intento de reforma económica de marcado interés por la industrialización nacional, introduce máquinas modernas y fomenta el crédito laico, y puede contársele entre los economistas ilustrados

más preparados y concededores del momento.

Sin embargo, los rasgos de liberalismo mostrados por el conservadurismo, no obstan para que, en un momento dado, asuma características francamente reaccionarias. Alamán mismo presenta un programa sin el menor asomo de representatividad, y, aunque sin volver al procedimiento atentatorio de la inquisición, se enfrenta decididamente a lo que llama "Las obras impías", o sea el progreso y sus autores, entre ellos señala directamente a don Melchor Ocampo; cuenta con el respaldo de los grupos corporativos tradicionales, el clero y la milicia enunciados como fuerzas disponibles para desterrar al federalismo y a la democracia popular.

Da la impresión de que estos conservadores, queriendo resguardar las ideas fijas de la tradición en unos aspectos que estiman inmutables, se acojen en otros a ciertas ideas de progreso, pero, en el fondo, su conservadurismo reaccionario, no puede captar ni tolerar las nuevas formas que rompen las metas de la visión arcaica -- del mundo colonial, que se opone a toda insinuación de individualidad. Santa Anna, el personaje más vacilante frente a la política liberal, se somete sin reparo a este plan. (Carta de Lucas Alamán a Santa Anna, Marzo de 1853. En Francisco de Paula Arrangoiz, México desde 1808 hasta 1867. Madrid, 1872, T.II. pp. 335 y sigs.) Uno de los principales actos de Santa Anna, es el restablecimiento legal de la Compañía de Jesús.

La muerte de Alamán, da lugar una vez más, a la ambigüedad de la política Santanista. Siendo presidente, se hace llamar Alteza

Serenísima, y persigue tanto a los liberales puros que se le oponen como a los conservadores que lo censuran .

Pero la plana mayor del alto clero: Don Clemente de Jesús - Munguía en Michoacán, Vereza en Linares, Espinosa en Guadalajara, - Colina en Chiapas y don Antonio de Labastida y Dávalos en Puebla, - se preparaban para dar la batalla del tradicionalismo reaccionario contra el modernismo liberal. (Mariano Cuevas. Opus cit. 279). pero el sector extremista del liberalismo ya no está dispuesto a soportar la existencia de sectores improductivos de la sociedad, que obstaculizan el progreso nacional y estalla la revolución del liberalismo puro llamada Revolución de Ayutla, (1853-1854). (V. Anselmo de la Portilla. Historia de la revolución de México contra la dictadura del general Santa Anna, 1853-1855, México 1856. p.2y sigs.)

Ocampo, que había denunciado la revolución, en 1852, como un procedimiento negativo del sector tradicionalista (V. En Obras, T. II pp.2-6), resulta ser uno de los hombres que la impulsan actuando los grupos subversivos, desde Nueva Orleans.

Sin embargo, la moderación aparece de nuevo como matiz del liberalismo, en contemporalización abierta con la Iglesia y la milicia. De la Portilla, exégeta de la moderación interpreta la revolución como resultado de "La exageración del principio de libertad (Opus cit. p. 3). Y tal parece que hay cierto carisma religioso-tradicional que pesa mucho en la conciencia nacional aun en los hombres que se ostentan como liberales. El que no se somete a la firmeza de las ideas que este carisma imprime, es acusado inmediata-

mente de "acabar con todo lo decente del país", se le tilda de ---oler a la "hediondez del protestantismo extranjero" (Cuevas, Opus - cit. p. 198). Así las cosas, los que proyectan una solución laica--no pueden alcanzar un éxito definitivo, porque los sectores anti--laicos y anti-productivos hallan la ocasión de convencer a los elementos fluctuantes en la política liberal. El grito de "Religión y--fueros", se oye resonar al menor descuido con el fin de impresio--nar poderosamente en esta problemática.

Con el objeto de denunciar a la facción moderada--conserva--dora por la manera como realiza el programa en esta política de --péndulo del liberalismo, Ocampo renuncia. Aunque el mismo confiesa "es de los que se doblan pero no se quiebran". Los postulados reag--cionarios contra la tolerancia religiosa absoluta, contra el siste--ma federal y el sistema representativo, no resucitarán. Y, por pa--radójico que parezca, resulta ser el ala moderada del liberalismo la que en un acto de decisión hace que la reacción se desplome, --asestando el golpe definitivo. Es nada menos que el presidente pro--totipo de la moderación, don Ignacio comonfort, quien lo descarga--contra el clero poblano, al expulsar a su cabeza representativa, el arzobispo Labastida y especialmente al confiscar los bienes ecie--siásticos de la diócesis de Puebla. Pero ello no hace sino mostrar una vez más, la oscilación de su política; pocas veces la modera--ción muestra su condición fluctuante, como en esta ocasión, pues, en tanto que por un lado suspende los fueros tradicionales al supri--mir los tribunales especiales para el clero y la milicia



(Ley Juárez, noviembre de 1855); y reúne un congreso constituyente en 1865, por otro se opone a un congresismo dominante sobre el poder ejecutivo al par que concierta planes subversivos con los conservadores. Un péndulo político es la acción de este partido que podría denominarse sin error el de la Llanura mexicana. Comonfort, es quien más bien encarna y capta esta situación.

(Anselmo De la Portilla, México en 1856 y 1857. Gobierno del general Comonfort, Nueva York, 1858). Bajo la apariencia de civilismo el militarismo, se reconocía por sus métodos drásticos, y la moderación tenía de esta suerte un papel político muy sutil para ocultar la falacia de su política. El liberalismo puro, como el de Ocampo, difícilmente habría de aceptar el militarismo y la contemporización de Comonfort. Empero, hay que reconocer, que en última instancia, la fórmula de esta política de oscilación: "Orden y Libertad" tenía que ser también a la postre la fórmula de Ocampo como lo fue de toda la pseudo-burguesía mexicana.

B.) Solución liberal laica. En el ambiente político de Ocampo, la cuestión del laicismo se estaba planteando con singular honddura, por ser el laicismo la clave misma de la civilización moderna y del principio liberal. Es más, ese doble aspecto, tuvo obviamente que provocar un doble enfrentamiento. Hubieron en primer lugar de yuxtaponerse los principios del republicanismo liberal a los del absolutismo arbitrario que pretendía reivindicar su postura totalitaria sobre un legitimismo político ya inoperante.

Por otra parte, el análisis científico y las técnicas cho-

caban indefectiblemente contra las preocupaciones rutineras y estacionarias del pasado, y necesariamente, tuvieron que presentar cuadros diferentes de existencia, porque la ciencia, la técnica, el mundo del trabajo y la producción dieron lugar a una sociedad que se movía en el ámbito exclusivamente laico. Y esta situación básica de la civilización moderna colocó al concepto liberal de la vida y la laicidad en un ámbito de resistencia a los núcleos todavía existentes del poder económico tradicionalmente privilegiado.

En este ámbito político económico liberal y secular, se produce en las cortes de Cádiz de 1812, el primer brote de laicismo, en el que participan disputados mexicanos. Los modelos de aquellos políticos, estaban en la ilustración, en la labor ilustrada de los ministros de Carlos III, tales como Jovellanos y Campomanes y los elementos de la burguesía ilustrada que pugnaba por la resolución democrática de las nuevas fórmulas políticas, reformando además la cuestión económica agraria y popularizando la enseñanza con un cariz laico en términos de modernidad.

Siguiendo el proceso, Fray Servando Teresa de Mier, en una actitud reformista-cristiana de transformación, se rebela contra los conceptos tradicionales, contra el cesaro-papismo imperante y se halla presente cuando en el Congreso de 1824 se estructura políticamente la nación mexicana. Fray Servando denuncia la Federación como inconveniente a la realidad mexicana, pero la federación se impone por el afán de imitar al modelo norteamericano, y porque

se suponen en dicho sistema valores tales como: ilustración, igualdad, propiedad, seguridad personal facultad de autodeterminación, etc. propios del ideal democrático planteado para desprenderse -- del viejo orden tradicional. (V. Luis Villoro, Opus cit. pp. 123-126, y 228).

No obstante que se plantean nuevas fórmulas donde la laicidad se halla presente, la ranciedad del fanatismo es tal, que --- mantiene en pie lo esencial de la estructura colonial. Con todo, -- las constituciones de los Estados fueron ya bastante más avanza-- das, particularmente las de Michoacán, Zacatecas y más todavía la del Estado de México, en la que de modo directo participó el libe-- ral y masón mexicano don Lorenzo de Zavala, ante cuyo impulso el pensamiento y la acción laica se presentó bajo el enfoque de la -- masonería recientemente implantada por la influencia del ministro plenipotenciario norteamericano: Mr. Poinsett, que produjo inquie-- tud en el país, porque se temían nuevas ataduras de dependencia -- extranjera. Pero de todas maneras, ello sirvió también para impul-- sar una toma de conciencia nueva ante la cual surgen otras persona-- lidades preocupadas por la solución reformista- laica que se pro-- piciaba.

El doctor Mora muestra principalmente esta actitud en --- los señalamientos que trazan su Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, considerado como uno de los ensayos político-económicos más extraordinarios del mo-- mento.

## VALORES DEL LAICISMO DE OCAMPO

### II. LA IDEA DE SOCIEDAD

A. La Sociedad Tradicional. Ocampo nace en una sociedad -- aún tradicional cuya organización y clasificación estamental y jerárquica sigue una escala gradual de condiciones sociales con base a una reglamentación precisa. En el sistema estamental se acomodan un régimen de castas y un régimen feudal.

a. Régimen de castas. En una población dividida en castas, hay siempre un estigma de infamia para una de estas, se le repudia y se le prohíbe toda comunicación, y mezcla con la casta superior; las conquistas de jerarquía no le son permitidas. Desde el punto de vista social y económico, esta organización, permitió en nuestro país a las razas autóctona y conquistadora, conservar en cierta medida su independencia; además de que, suprimía las competencias y los desórdenes. Pero el sistema cerrado de este régimen, impide toda evolución cultural; la cultura está enteramente reservada a un corto número de privilegiados.

En esta concepción, el indio forma un grupo aparte, atado por la ley a prohibiciones establecidas supuestamente para protegerlo; sujeto a contribuciones: tributos, alcabalas, diezmos y obenciones parroquiales. El mestizo, elemento de las castas, está por su índole fuera de la ley, pero también sufre las mismas contribuciones. Es obvio, que, en estas condiciones, el derecho es fundamentalmente desigual; por tanto, tributos e impuestos de toda in

dole, están en proporción directa a la casta o grupo a que se pertenece.

b. El régimen feudal es la otra fase de la organización social jerarquizada con categorías estamentales. El acceso a las diferentes categorías, no es sin embargo, en este caso, rigurosamente cerrado; el que lo sea o no, depende de la herencia, de las funciones religiosas, militares o económicas. Hay desde luego una diferenciación social que fija fundamentalmente la propiedad del suelo, que marca las bases de la economía y del derecho. Pero, sería un error concluir de ello, que la sociedad feudal novohispana estuviese completamente osificada o inmovilizada. No creo que haya que representarse esta sociedad como inmutable y rígida. Las mismas condiciones que determinaban el régimen feudal permitían ciertos cambios. Incluso la incorporación de los derechos de la tierra daba cierta garantía que permitía movilizarlas.

El sistema feudal fue pues cambiando su estructura. Aunque la colocación de los individuos dentro de cuadros específicos al limitar o restringir los derechos de cada uno de ellos, aseguraba el respeto hacia el sistema, puesto que, tanto su jerarquía como sus privilegios, en ocasiones hasta sus nombres y trajes, estaban ya fijados.

Este orden social se estableció bajo la compulsión eclesiástica tradicional, en cuyos clichés, el hombre no tiene valor sino en la medida que sirve a la Iglesia como puro instrumento suyo; y así, el individuo carece de personalidad moral. Lo único que se le

exige es una actitud religiosa de veneración y sometimiento absoluto a las decisiones que la Iglesia impone: la integridad de la vida queda concebida como formando parte de esta idea, de modo que, - el individuo queda absorbido totalmente y sin reserva, cualquier - disidencia y aún cualquier tibieza se persigue como rebelde y herética.

c. El patronato obedece a estos mitos tradicionales, porque implicaba una prerrogativa de índole religiosa depositada durante la Colonia en los reyes españoles. El papa, reconocía y amparaba - con su autoridad este derecho, pero el rey lo retenía como prerrogativa civil. La edificación de monasterios e iglesias, el nombramiento de obispos, la intervención en la acción de los tribunales eclesiásticos y aun la concesión de un permiso o pase regio para - el traslado de las bulas eclesiásticas a América; la recaudación - de los diezmos a cambio de ciertas obligaciones del Estado para -- con la Iglesia, se especificaban como derechos inherentes al Regio Patronato.

De esta cuestión derivaron una serie de fricciones entre la autoridad civil y la eclesiástica que se acrecentaron con la independencia. Bien que el Patronato había quedado anulado, pero se podía instar a la Santa Sede a que reconociera a la nación como sucesora de las prerrogativas de soberanía. Este criterio sustentado - por los legisladores nacionales mexicanos, no fue, empero aceptado por Roma. Se pensó entonces, en llegar a un arreglo mediante un -- concordato, pero no se llegó tampoco a nada.

d. Las clases sociales y el espíritu corporativista vistos por Ocampo. Al tratar de las obvenciones parroquiales (utilidades fijas o eventuales, de que disfrutaban los párrocos, además del -- sueldo, por razones de ciertos servicios a los creyentes. Estas -- utilidades las recibían por los bautizos, matrimonios y defuncio-- nes. Ocampo atacó esta cuestión especialmente en su Representación sobre reforma del arancel y obvenciones parroquiales. Obras, Tomo I), Ocampo revisó el problema de las castas.

Específicamente, Ocampo rechazaba la clasificación social -- hecha por la Iglesia, ya que su idea del valor de la persona humana no concordaba en nada con la concepción eclesiástica tradicional. -- Además, criticaba la concepción que la Iglesia tenía de la socie-- dad para la cuestión concreta de las obvenciones que ésta recauda-- ba de los creyentes.

En este caso, es notoria la importancia que da Ocampo a los intereses socio-económicos. No ataca la cuestión del Patronato por su importancia política, que la tenía, sino por su derivación eco-- nómica en la cuestión de los diezmos y de los aranceles eclesiásti-- cos. Cuando los individuos quedan marginados, cuando no se les to-- ma consentimiento para fijar estas tributaciones, se actúa de acuey-- do a una visión de la condición humana opuesta a la natural, opues-- ta sobre todo a la idea laica liberal. El principio del liberalis-- mo económico quedaba sobre todo, en aquella visión tradicional, -- completamente descartado. Y la incongruencia con la nueva realidad aportaba una secuencia de perjuicios a la sociedad que Ocampo no --

deja pasar inadvertida.

Ocampo expone en su Representación, como se mantiene el régimen de las castas al fijarse las obvenciones conforme a las existentes en la sociedad colonial. "En el arancel -informa- se conservan las clases de españoles, mestizos, mulatos, negros e indios. Quien hoy pretendiera comprender en ellas á los habitantes de la República emprendería un trabajo imposible". (Ibid. p. 5) Analiza aquí la nueva vivencia social: "Varios ricos hay ya que no son españoles, y muchos españoles que no son ricos; negros no hay ya en la condición que entonces, y en cuanto á mulatos y mestizos, los plebeyos hemos visto con tan poca veneración las generalogías, que ya apenas habrá quien sepa distinguirlas". (Ibid.) Es curioso cómo se señala él mismo como plebeyo, a pesar de su alta condición social, por su misma índole de propietario. Además se muestra personalmente opuesto a — una de las características de la sociedad tradicional colonial, la cuestión de las genealogías, la importancia del origen, de la calidad del individuo tomando en cuenta la nobleza o el lustre del apellido. Tras de esto entra de lleno al problema.

"Ahora las circunstancias son del todo diversas: las leyes — quieren, siguiendo el nuevo y benéfico impulso que han dado á la humanidad los adelantos de las ciencias sociales, que ya no haya castas, y toda regla que sobre esta consideración esté basada se vuelve, no solo impropia para expresar la realidad entre nosotros, sino un desacato contra la majestad de las leyes, un contraprincipio viviente que desvirtúa en la práctica la aplicación de los sanos princi—



pios conquistados con tanta sangre, tanta lucha y tan penosa laboriosidad por el espíritu humano". (Ibid., T. I. p. 20-21). Definitivamente Ovampo se opone a una situación social contraria a los principios de la laicidad, al espíritu humano, como él dice. Por tanto, no puede, en su concepto, tomarse como base para establecer las obvenciones parroquiales la clasificación por castas, pese a ser este un asunto conectado con lo eclesiástico, deberán tomarse en cuenta otros datos estadísticos como la posibilidad pecuniaria; la importancia del aspecto económico es siempre retomada por Ocampo: - -

"...las solas ideas de propietarios, arrendatarios y jornaleros dan desde luego, las de muy diversas fortunas. Sucede lo mismo con la de comerciantes que son los que tienen la parte más móvil de los capitales y los que más fácilmente pueden rehacerse de cualquier desfalco de sus intereses. Los empleados, los profesores de ciencias y artes liberales, y los artesanos completan los imperfectos grupos - en que pecuniariamente pueden dividirse los dos grandes grupos que la humanidad ha presentado siempre bajo este respecto: pobres y ricos. Pero ocurre desde luego: primero, que muchos pueden simultáneamente pertenecer á dos ó más grupos, y que sería embarazoso, y acaso no equitativo, filiarlos en uno solo: segundo, que muchos individuos de los grupos que a primera vista son inferiores, como los - - arrendatarios, por ejemplo, respecto de los propietarios, son, sin embargo, más ricos que otros del grupo superior. En uno mismo, v. - gr., propietario, se puede recorrer la larguísima escala que hay desde los millones hasta los cientos. Y en todos estos casos, ¿como ha

cer constar el grado de la escala? "(Obras, T. I, p. 20-22).

Así al atacar las obvenciones parroquiales, está Ocampo atacando la visión social arcaica-estamental y cerrada del mundo clerical. Lo movió a ello un caso concreto que manifestaba el criterio con que este mundo operaba: un cura de Maravatío, se había negado a dar cristiana sepultura al hijo de un pobre hombre, y la razón - se hallaba precisamente en la pobreza, en la imposibilidad de pagar aquel entierro. El hecho de por sí, reveló el espíritu anti-liberal del cura, pero lo que acusó más su carácter, fue la aviesa respuesta del clérigo ante la pregunta afligida. ¿Qué hago con mi muerto, señor? -Sálalo y cómetelo- fué la réplica. El incidente en sí, le bastó a Ocampo para percibir el espíritu restrictivo que se respiraba en la sociedad tradicional. Hay una ideología dominante que va inyectando un cierto tipo de vivencia a la sociedad; y cuyo resultado es el fatalismo pasivo del desvalido. Ocampo puede observar - esta realidad entre los indígenas, entre los pobres peones marginados por la soberbia de una sociedad en la que las desigualdades humanas resultan de más trascendencia que las diferencias de ortodoxia. Es evidente, sin embargo, que ciertos criterios cristianos -- contribuyen al desequilibrio social, sobre todo los que no dan la posibilidad de alternativa terrestre. El laico Ocampo no podía menos que rebelarse ante una imagen social que petrificaba todo afán de progreso y movilidad.

Ocampo observa con tristeza que el pueblo colonizado no ha hecho más que reproducir la situación del pueblo colonizador, y --

ello ha impedido el cambio. La realidad patética, es que la sociedad arcaica, tradicional y estacionaria, persiste y vive, al mismo tiempo que surge una nueva sociedad móvil y dinámica apta para el progreso. Es un hecho histórico harto conocido que el clero mexicano de un modo bastante constante, se alió a la clase dominante, contribuyendo a alienar a las otras clases, y a perpetuar la índole despótica hipócrita e inmoral de aquella apergaminada y absurda singularidad social; era una casta sacerdotal menos preocupada por el desvalido que por el dominio social, económico y político. Y Ocampo declara: "Es imposible, si tal espíritu no se sigue, (la consiguiente libertad e igualdad de todos los fieles), que nuestros pueblos de indios salgan de la situación lamentable en que se hallan; que se mezclen con el resto de la población y que lleguen á gozar las ventajas de la verdadera propiedad; que nuestras leyes se cumplan; que la sociedad se vuelva homogénea con unas mismas tendencias y mismos intereses; que la República progrese". (Obras, T. I. p. - 24).

Ocampo halló en su tiempo una patente manifestación antilajca, en 1839 realizó un viaje por el país y se encuentra una prueba fehaciente del espíritu de oposición a todo progreso o innovación-laicos. Repara en que el carácter estacionario de la población, de San Martín Tescmelucan y su riqueza agrícola, han sido ocasión para el establecimiento de conventos de monjas, "especie de zánganos que no viven sino en colmenas bien abastecidas" (Obras, T. III, p. 584). Asimismo, señala que el exceso de iglesias en estos pequeños pue—

blos del sur de México, como Amozoque y Acajete, representan un grave problema: "Pues tiene tres (iglesias) una población que no puede mantener dotada una sola". Esto me hace pensar, que si el Ocampo al ir hacia Puebla hubiera visitado Cholula con sus 365 iglesias se hubiera quedado pasmado pensando en la inutilidad e insensatez de tan desmedido fanatismo.

Aún así, pudo constatar lo inoperante y excesivo de aquel -- alarde de exaltación religiosa, verdadera muestra patológica del es píritu reinante:

"Bien pueden las iglesias considerarse por la policía como -- un lazo de estabilidad y un punto de unión para los habitantes de un pueblo", empieza diciendo, por imputar alguna razón de utilidad -- práctica a tal empresa, si bien, enseguida confiesa: "Pero el que -- verdaderamente desea los adelantos de la especie humana, ve con dolor esa multitud de peajes espirituales que esquilman el rebaño sin provecho alguno". No, no halla utilidad, ni de índole material ni -- moral, razón importante que acredite la profusión y el abuso infructuoso: "¿De qué sirven muchas iglesias en un pueblo que apenas tenga con qué mantener el custodio de una? De multiplicar perjudicialmente las festividades, pues cada capillista tiene su fiestecita; -- de fomentar la ociosidad, la crápula y otros vicios.. y de dar á -- los pastores un su plus de renta, sin haberla ganado con ninguna co sa verdaderamente útil. ¿De qué sirven? De que media docena de vic jas estén continuamente molestando al Director espiritual ó a los -- santos, si están abiertas, ó si están cerradas; de que la humedad y

falta de ventilación eche á perder imágenes, muebles y aposentos, -- que podrían ocuparse más utilmente. ¿De qué sirven? De que las gabe las espirituales, impuestas con el nombre de cargos, arruinen cuando menos atrasen anualmente la pequeña fortuna de los infelices, a quienes sucesivamente se encomiendan; infelices cuya fortuna se disipa entre el humo de los cirios, del incensario y de los cohetes; -- y entre el ruido de las campanas, cámaras y violines, que venden á veces su libertad y la de sus hijos por desempeñar una obligación -- que no tienen, ni como ciudadanos, ni como fieles. ¿De qué pues, -- sirven? No de ministrar los sacramentos, no de acostumar los fieles á estar en sociedad por medio de reuniones frecuentes, no de enseñarles desde sus púlpitos la moral, sino de engrasar á los curas con inmodicas recompensas por las vísperas y misa de soplo y sorbo, que fragollan en sus fiestas titulares" (Obras, T.III, viajes por Veracruz, Puebla y Sur de México, pp. 591 a 593).

La vivencia laica de Ocampo frente a este fanatismo se plantea primeramente desde el punto de vista económico, de utilidad, de eficacia. Pero no deja de subrayar también la problemática social y moral de atraso que ocasiona. No puede, como laico, dejar de ver -- las inconveniencias de la falta de ventilación y de la humedad, ni la de que pierdan los ciudadanos su tiempo, su fortuna y su libertad. Ni la presencia de beatas supone espiritualidad para él; ni la prédica moral o difusión de cristiana caridad es suficiente crédito para este fanatismo que él piensa "desacompañado y mortificante".

En Puebla, ciudad que admira por lo extenso de su población,

Ocampo vuelve a advertir la mojigatería de la mayor parte de la gente. Unos libro-vejeros incorporados al ambiente de soberbia religiosa resultan ser: "espías de la policía eclesiástica de Puebla", Ocampo rechaza esta otra manifestación de hipocresía, por la exacerbación religiosa de tales medidas, pero conviene que "la idea es muy-conforme con el fanatismo que domina a la mayor parte de la población" (Ibid. p. 588). Nuevas manifestaciones de este carácter, se - le presentan cuando en plena calle la gente se arrodilla, en el atrio antes de penetrar al templo; y, cuando se le presentan "demandantes que acometían a los transeúntes, para la misa de doce que se aplica á las ánimas por intención de quien da su limosna". La repugnancia de Ocampo hacia estos procedimientos se manifiesta cuando comenta: "...más tenían el aire y tono de un acreedor exigente, que - de mendigos espirituales". (Ibid.)

Lo más significativo del espíritu de aquella sociedad anti-laica es que "...todas las casas tienen escrito sobre sus puertas - el nombre de la persona o corporación á que corresponde, y por cada ciudadana o ciudadano, se ven varios conventos, cofradías y otras tantas obras piadosas". Y nuevamente el comentario que se sigue de Ocampo, es: "Puede ser muy cómodo para la policía (esto es para el control), ó para el cobro de contribución, este método antiguo ya - en Puebla; pero en cualquier otro punto, en donde la costumbre no lo haya hecho sufrible, creo que sería muy desagradable á algunos propietarios este público balance de sus personas y de sus posesiones-urbanas". (Ibid. pp. 589-590)

La proverbial psicología de aquel fanatismo desusado ya "en otros puntos" más adelantados, sugiere en Ocampo la necesidad de un viraje, de una apertura hacia la modernidad. Detectados los males, - como una pesadilla del pasado, se advierte la tesis laicista del re formador social.

B. La sociedad laica: Soluciones propuestas por Ocampo. Ocampo se propone impulsar una sociedad de tipo laico, cuyas bases esenciales, estaban en la vida productiva. En lo particular esta producción tenía su centro en la familia; en lo general, en el trabajo, en la economía y en la cultura.

Una familia sana y moral constituiría la base de una sociedad igualmente sana y moral, por ello, contrariamente a la sociedad anti-laica que propiciaba el celibato sacerdotal y monacal, inactivo e infructuoso, debía en su opinión darse impulso al matrimonio, de esta manera se crearía una sociedad no exacerbada por el estigma de una alienación carismática, casi oficial, pudiera decirse, de la visión tradicional. Para ello Ocampo cree preciso favorecer una toma de conciencia nueva de la trascendencia de la familia en el ámbito social. Para ello se requiere también una transformación integral de la sociedad, lo cual supone un viraje en la actitud del hombre respecto de sí mismo y respecto del mundo que lo rodea.

Si se examinan cuidadosamente los datos presentados por Ocampo en la Representación de reforma de obvenciones parroquiales, se verá que, está informando de la necesidad de un cambio social de ca-

rácter laico, de modo que los individuos puedan realizarse libremente, no dejándose comprar, alienar o controlar por ningún sistema o clase dominante. Empeñado en la búsqueda de este cambio, Ocampo pretende acabar con las corrupciones heredadas del pasado. Pero no --- quiere simplemente liquidar la sociedad antigua, su plan es más bien regenerar la sociedad, es un reformador, lo que quiere es corregir, enmendar la sociedad, reivindicarla, rehabilitarla, recuperarla, lo cual está concordante con su afición científica de herbolario que --- piensa en función de remedios o medicamentos para sanar.

De esta suerte, piensa en el trabajo como un medio eficaz de regeneración social. El hecho de que el trabajo fuera denigrado en la sociedad anti-progresista colonial, sumida en conceptos frustrantes de ociosidad y poltronería que encuadraban uno de los aspectos del estacionamiento social, acorde también con el alejamiento de --- las urgencias terrenas, pone a Ocampo sobreaviso de este mal social, y entonces presenta un concepto del trabajo plenamente laico y moderado que contrasta con la visión anterior: "Un hombre que ve el trabajo, no como la condición indispensable para conservar su organismo, no como la fuente de tranquilidad del espíritu, de la moral, de la riqueza y de la consideración y comodidades que todo esto procura, --- sino como su martirio perpetuo y su anatema, es el más desgraciado que puede concebirse..." (Ocampo, Sobre un error que perjudica á la agricultura y á la moralidad de los trabajadores, Obras, T. I, p. --- 117).



Ocampo formuló proyectos donde probó las posibilidades de mejoría social favorecidas por el trabajo, recomendó que se pagaran salarios justos a los trabajadores para su mayor rendimiento; pensaba desde luego más en el peón campesino que en el obrero urbano, -- porque ello estaba más acorde con su circunstancia personal, pensaba en el aumento de la producción agraria. Si se mejoraba la condición del campesino mejoraría su eficacia y productividad, ello lo condujo a censurar la servidumbre agraria ocasionada por deudas, -- que convertía al peón en esclavo del hacendado. Se mostró partidario, del trabajo comunal de la tierra, aunque estimaba la pequeña propiedad como necesaria al desarrollo del individuo y de la familia. Y pidió el reparto de tierras como corolario de su tesis laica sobre la productividad agraria. (En su Informe ante el gobierno de la legislatura de Michoacán, V. Obras T. II, p. 66. Reseña de algunos males de Michoacán, 6 de julio de 1852).

Otro aspecto de regeneración social, lo ve Ocampo en la posibilidad de regeneración del delincuente; piensa, con un criterio -- que nos sugiere las soluciones del conductismo actual, que éste, es efecto de su circunstancia ambiental. Cuando siendo gobernador de -- Michoacán realiza una visita a la cárcel, el espectáculo degradante lo deja vivamente impresionado, considera que el delincuente, lo mismo que la sociedad, puede regenerarse por el trabajo, hay que mejorar el trato a los presos, hay que relevarlos de la ociosidad: "La gente mala --reflexiona-- no mejora su condición en la cárcel, porque viendo en el ocio y mala compañía, exaspera por el injusto trato --

que se le da, tiene necesariamente que empeorar; pues a semejanza - de las manzanas pútridas, al contacto unos y otros, tiene que venir - la fermentación de las pasiones y la putrefacción moral. Aquél que - no quiera delinquir, se corregirá evitándose los malos errores de - esta miserable vida, y aquel que delinca de nuevo, pronto volverá; - pero al menos ya tendremos las cárceles limpias, con camas; y obli- garemos al Ayuntamiento á que se invierta parte de sus rentas en -- mantener a estos infelices". (Pola, Angel. Melchor Ocampo, en Obras, T. II, p. XXXVII).

La opinión de Ocampo supera las concepciones maniqueas pro-- pias de su tiempo, señala el efecto de una causa circunstancial, es un sociólogo y psicólogo social que se proyecta más allá de la teo-- ría a la solución práctica: junto al buen trato, las buenas compa-- ñías, el trabajo, la higiene, planea la construcción de una nueva - penitenciaría en condiciones más adecuadas, sin humedad, sin la lo- breguez y ruindad de los antiguos calabozos. (Proyecto de una gran- diosa mejora, Obras. T. II, pp. 382 y 386).

La problemática política nacional interrumpe el programa rego-- nerador, pero las medidas formuladas entonces por Ocampo, estaban - ya abriendo la posibilidad de un cambio integral, que apuntaba a -- una conducta social totalmente diferente; la clave, creo yo, estaba-- visiblemente en la solución laica que Ocampo estaba proponiendo pa-- ra dar lugar a tal modificación.

Ocampo se nos revela ciertamente como un cirujano social: -- "La República está casi agobiada por sus diversos males: es el en--

fermo que no encuentra postura en que estar". Diagnosticado el mal que padece la sociedad el problema es extirparlo; se le acusa de -- querer quitar el mal con procedimientos curativos demasiado vicio-- lentos; Alamán lo señala en su carta a Santa Anna, como un revolucionario o, como diríamos en nuestros días, un terrorista subversivo. (Carta dirigida por Alamán a Santa Anna, el 23 de marzo de 1853, - En México desde 1808 hasta 1867 de Francisco de Paula L. Arrangoiz, T. II, p. 335). El obispo de Michoacán, don Clemente de Jesús Munguía, por boca del cura Agustín Dueñas, el impugnador de Ocampo, - lo apostrofaba amenazadoramente de esta manera: "Véase bien lo que se escribe para el público; los papeles incendiarios causan no pocas veces una gran conflagración; esto es la revolución de ideas - mal dirigidas suele ser precursora de una revolución de armas, y - no se olvide que un sacudimiento social de éste género puede envolver en sus ruinas a su autor". (Obras, T. I, p. 57).

Con la pluma se puede frecuentemente dar lugar a una revolución ideológica no así a una revolución armada. La propaganda liberal era entonces temible para la sociedad tradicionalista, sin embargo, este tipo de revolución no era considerada por el laico burgués ilustrado; además, tomando en cuenta los efectos convulsionales de una insurrección armada sobre la propiedad territorial, - es difícil suponer a Ocampo partidario de una solución violenta, - "no es la revolución el remedio", afirma él mismo, tal solución hubiera sido un procedimiento bárbaro, antilaico y aún contrario al progreso. Tal proceder le parece esencialmente fanático, y estima-

que es una desgracia social de la que se valen los elementos exaltados, insanos y patológicos, de la sociedad: ¡La revolución pide reformas! ¡esperábalas más bien de la discusión que del combate! - La revolución que no presenta ni una nueva idea, ni medios razonados, ni persona digna de respeto, va a consumiros en provecho de los extraños, si por un vértigo inconcebible os dejais arrastrar - al precipicio que os precipita... sean cuales fueren los males que del orden legal resentimos, peores sin comparación son los que vendrán de la guerra civil..." (Ibid. T. II, pp. 5-6).

Otros son los métodos que Ocampo propone, métodos laicos, cultos, ilustrados: la higiene, la gimnasia, la educación, el trabajo, la economía, la emigración.

"La higiene y la ortopedia -señala como buen fisiólogo- pueden fortificar ó corregir una organización débil y anormal, ó cuando menos la gimnástica puede enseñar al desgraciado que bajo aquella gime, los ejercicios que compensen su natural debilidad... El estudio ya sobre la naturaleza, ya sobre los libros, ya sobre los procedimientos industriales, puede procurar el grado de instrucción que cada uno necesite para desempeñar por sí sólo su papel en el mundo. El trabajo y la economía pueden dar a cada uno aquel grado de riqueza que en su esfera baste á satisfacer sus necesidades reales y fantásticas". (Ibid. p. 8). Son pues, armas no bélicas las que presenta Ocampo, armas clásicamente laicas, procedimientos propios del civil, no del militar, así insiste particularmente en - aprender, trabajar y economizar, estos y no otros serán "...los -

varios grados de independencia que (el hombre) necesita para adquirir la plenitud de su libertad". (Ibid. p. 10).

Después, como si estuviera en su laboratorio particular, observando el proceder de la índole humana bajo su microscopio identificativa como Spencer la vida social con la vida física; la sociedad se le muestra como un organismo sometido a las mismas leyes que -- los organismos vivos. Una sociedad que se ha quedado en el pasado, es una sociedad que se ha quedado en la infancia, que no ha evolucionado, y la prolongación patológica de este estado es anti-natural. El exceso de tutela es denigrante y contrario a la marcha del espíritu humano. Pero antes de librarse de esta tutela es preciso madurar. Entonces se requerirá aprender, se requerirá ser instruido. -- Educación e inmigración vuelven a ser los procedimientos laicos -- clásicos que precisan los pueblos latinoamericanos antes de llegar a una emancipación total.

Ocampo empieza a hablarnos de la inmigración, que para él -- es un aspecto de la educación que requieren los pueblos: "El ejemplo de los pueblos extraños que admitan en su seno" (Ibid.-p.54) es el -- procedimiento más rápido, sin embargo, Ocampo ve en él cierta desventaja, a saber: que la inmigración no presenta siempre unidad de tendencias.

La instrucción de los propios, la educación, es un procedimiento que Ocampo estima lento, pero que en cambio tiene más solidez y unidad de acción. (V. Obras, T. II, p. 53).

Con todo, ventajas y desventajas, los dos procederles le parecen a Ocampo factibles para una transformación nacional. Ciertamente

que: "De Michoacán no depende acelerar la inmigración europea -- flexiona como gobernador de Michoacán, sintiendo entonces no tener los resortes de poder para garantizar el cambio--; pero puede, haciendo más fácil la vida, más seguras las garantías individuales, -- es decir, con libertad y orden más amplio, atraer foráneos que le -- ayuden y enseñen". "Puede y muy fácilmente, y debe de toda preferencia atender al segundo medio; instruir y educar. Pero no limitándose á dar sólo el conocimiento, que no son sino simples medios de -- llegar a saber, no atendiendo únicamente á las ciencias de reflexión, que ya se enseñan aquí con tanto brillo, sino difundiendo los conocimientos prácticos de todas las ciencias de observación, enseñando á leer, sí, pero en la naturaleza, porque es su conocimiento -- el único que hace avanzar la industria, que el hombre se ensefloreade la materia y el comercio, por el cual un pueblo aprovecha los adelantos y elementos de los otros; "y así, concluye --"nos dedicaremos, pues, á hacer que prospere nuestra agricultura y minería, nuestros artefactos y nuestras relaciones mercantiles, esforzándonos en destancanar la propiedad, disminuir los gravámenes, mejorar los caminos, aprendiendo y aplicando las ciencias y artes que á esto conducen." (Ibid. pp. 54-55).

Enseguida de formular estas soluciones todas ellas propias -- de un pensamiento secular laico, Ocampo queda inquieto por considerarlas demasiado "terre a terre"; pensar sólo en función de la vida-material es realmente motivo de inquietud para un laico del siglo -- XIX, embebido aún de metafísica tradicional "...no seríamos sino --

castores más industriosos que los comunes, si á sólo los goces materiales atendiéramos. Algo de más elevado tiene la razón humana, de algo más sublime cuidaremos en la educación, porque ni adquirimos una moralidad más perfecta, si no cultivamos la justicia, que es la aplicación más preciosa de los preceptos de la moral, más que progreso la especie humana entre nosotros deberá caer en una triste degradación. Por fortuna, también en parte de esto nos ha favorecido la paz: la marcha de nuestros tribunales es más regular e ilustrada, la ciencia de varios de nuestros jueces, la instrucción de muchos y la moralidad más entendida, hacen creer que con ligeros esfuerzos desaparecerán las imperfecciones que aún lamentamos". (Discurso pronunciado en el Colegio de San Nicolás, el 14 de junio de 1852, en Obras T. II, p. 55).

### III. IDEA DEL ESTADO NACIONAL

A. Estado tradicional. Ocampo no recurre a conceptos rebuscados para distinguir entre el Estado tradicional y el Estado moderno; sencillamente, el primero es el que ha permanecido en el pasado, en tanto que el segundo es aquel que vive en función del porvenir. El Estado tradicional se caracteriza, para él, por un antiguo orden con una red de instituciones y fórmulas gubernativas que se sustentan en la hipocresía y el despotismo; y el estado moderno es un orden nuevo, que se sustenta en la democracia, en la libertad, en el espíritu laico.

El repudio que siente Ocampo hacia el régimen tradicional-- hace que le considere un régimen inmoral, casi todos sus escritos-- al respecto así nos lo presentan. Es también para él un régimen -- paternalista que ejerce una tutela indigna, que sólo soportan los-- que no se sienten capaces de obrar por sí, esto es, los que se reconocen pupilos, y permanecen en la infancia, confesando así que-- no son hombres.

En un régimen tradicional dice él, no hay ciudadanos sino -- vasallos, tal situación es la existente bajo los reyes, las monar-- quías son de suyo despóticas y por tanto regímenes tradicionalis-- tas negativos.

Por último, el régimen tradicionalista carece para Ocampo-- de verdadera existencia política.

Por el contrario, cuando la tutela, esto es la dependencia-- y el despotismo dejan de existir: "el individualismo se establece--



en el justo grado que se necesitaba para la libertad; la nacionalidad se proclama por unos, se reconoce por otros: la nación y el -- hombre se han puesto en la senda de su relativa e indefinida perfección" (A los pueblos del Estado de Michoacán, en Obras, T. II, pp. 9 - 16). De esta suerte, Ocampo, muestra que, junto a la desaparición de la tutela, se hace indispensable la aparición del individualismo con conciencia para que entre en proceso de formación y - de existencia el Estado moderno nacional.

Piensa que México inició este proceso en el momento de su - independencia, porque en ese momento se quebranta la tutela colonial, sin embargo, para él fue apenas un comienzo y se trata de un proceso lento, lleno de tropiezos, en medio de convulsiones, La -- gestación para que el Estado moderno exista está ya en marcha, es un proceso al fin y al cabo seguro, porque vive en función del progreso y del porvenir. El optimismo de Ocampo es mayor cuando piensa que "uno de los estados que marchan mejor es Michoacán", porque sus hijos, según dice "han comprendido que la transformación se -- ha de ir produciendo con la revolución de las ideas, no con la --- revolución armada". (Discurso pronunciado en el Colegio de San Nicolás. 14 junio 1852, en Obras, T. II, pp. 50 - 54).

Para Ocampo pues, las ideas, la discusión, son otros tantos elementos del Estado moderno, mientras que en el Estado tradicional a la cruz se unía la espada en un mismo poder. Así, Estado e Iglesia se fundían en una misma institución en la cual la milicia y el clero eran los sustentadores del Cesaro-papismo. Este Estado tra--

dicional que se rompe en México con la independencia; deja sin embargo, su herencia despótica militar. ¿Cómo se mantiene esta herencia? Mediante una transacción, una transacción que se plasma, según el juicio de Ocampo, en el Plan de Iguala, que: "en la realidad -- de las circunstancias no era sino para que los españoles no recibiesen ya de España ni corrección, ni dirección, ni superiores". -- Lástima que la separación fué, en el momento en que España estaba tratando de pasar de una estructura de Estado tradicional a una -- estructura democrática y moderna. Y lo que se quería, en el Plan -- de Iguala, ya no era propiamente una emancipación al modo moderno, sino al modo tradicional de Estado nacional, que a pesar de su aparato constitucional suponía, otro tipo de de sujeción despótico--- militar, y eclesiástico.

De esta manera, declara Ocampo: "Religión, para que el clero se hiciese dueño y señor de si mismo, entregándose más impunemente a toda especie de abusos, hasta llegar al caso increíble, de que, uno de los Príncipes (resabio del régimen monárquico) de la -- iglesia mexicana (ya hay iglesia mexicana) se atreviese a decir -- oficialmente y dirigiéndose al gobierno supremo de la República, -- que el clero era independiente del poder civil y que con el clero tenía que tratarse de potencia a potencia..."

"Unión, para que la abyecta humildad de los antes conquistados perdonara el vilipendio y opresión de tres siglos y no extrañase ni procurara reprimir la elevación, el orgullo de los que aún se -- juzgaban conquistadores y de los que aún hoy mismos se creen triunfadores

fantes, sino muy superiores a los hijos del país." (Discurso Pronunciado de 16 de septiembre de 1858, en Obras, T. II, p. 25).

En 1858, se lamentaba Ocampo de que hubiera todavía algunos que pretendieran exhumar el Plan de Igual. Pero dice: "No, el polvo de más de un tercio de siglo a caído sobre tal plan y no revivirá". (Ibid.) En realidad, más que el polvo, lo que había caído sobre el plan, era el espíritu del siglo, el espíritu de la laicidad. Pero, bien sabía Ocampo que a pesar de ello había en la historia de México un hilo conductor del espíritu reaccionario que favorecía el retroceso. Gutierrez de Estrada, político yucateco, diplomático desde la época de Bustamante (junto a Almonte y al obispo -- Labastida), se había encargado de llevar este hilo, la idea era --- traer un príncipe extranjero que consolidara la rigidez de los esquemas estatales del pasado, so pretexto, según escribe Justo Sierra, de controlar la anarquía en que el país había caído. (V. Justo Sierra, Evolución política del pueblo Mexicano, México, p. 161). En cambio, Ocampo denunciaba como "clase abyecta é insensata (aquella) que pensó encontrar el remedio de los males de México en la importación de un amo exótico", y atribuía este empeño al "despecho de no poder triunfar del torrente de la civilización, el culto interno que algunos conservaban al rey su amo, y el odio a los principios de 1824", dicho sea de otro modo, atribuía la creación de -- aquel bando a sus "máximas retrógradas", a sus "principios ultramontanos", a "su criminal egoísmo y su ignorancia." (Obras, T. II. -- pp. 272'273). Más tarde, en el congreso constituyente de 1842, -

se lanza contra la idea de considerar la milicia y el clero como fuerzas de poder independientes del pueblo, separados de los intereses generales, o no identificados con la nación, en una palabra sin conciencia civil. (V. Obras, T. II, p. 187 y pp. 342 y 343). -- Ocampo piensa que estas clases deben obedecer al impulso que les imprima la sociedad y no ser elementos de autoridad pública. No pretende pues, que sean fuerzas independientes, ya que esto le parece peligroso, sino que estén sujetas a una voluntad gubernamental y está estar separada de ellas. Se apunta ya aquí la idea laica de separación del Estado de la Iglesia. Existe el peligro de que choquen dos voluntades, o dos autoridades, desde luego la más poderosa sería la que se impusiera, lo que desembocaría en la tiranía y la opresión, y minaría la soberanía del pueblo: "Y todos saben que, esa soberbia Roma, que impuso su yugo a todo el mundo de entonces, lo recibió a su turno de la soldadesca, que desconociendo la naturaleza de su institución se había convertido en árbitro supremo". (Obras, T II, p. 382)

Viene entonces su crítica al "mantenimiento de un ejército permanente que se cree ceder a una necesidad, cuando probablemente sólo se obedece a una preocupación". Finalmente, concluye que: "En las instituciones de un pueblo libre, los hombres a quienes se confía la fuerza pública, no dejan por eso de ser ciudadanos". Pero que, cuando hay un sistema militarista: "Hay una situación violenta, en la que no se distinguen ni ciudadanos ni derechos sociales: Tal es la del imperio de los tiranos." (Ibid. pp. 330-331).

a. Participación Política de la Iglesia.

Es preciso hacer la distinción del alto clero y bajo clero para comprender su participación política en el acaecer mexicano. Desde la Colonia, y de manera aún más acentuada, en la lucha independiente, se vé no sólo una separación en sus posturas políticas, sino más todavía una separación de intereses. La contradicción se presenta entre una actitud de autoridad, de suficiencia y de dominio del alto clero y una actitud de humildad, pero no de sumisión, sino de rebeldía del bajo clero. Aquél, poderoso con una remuneración a la altura de su poder, éste, débil, con sueldos mezquinos; aquél, conectado con los sectores privilegiados de la sociedad y con los elementos detentadores del poder de administración, éste, en cambio, conectado con el bajo pueblo, con sus problemas y pasiones, y con un carisma que moviliza las masas.

La distinción, sumamente notoria fue presenciada y denunciada por el Barón de Humboldt, por la Condesa de Calderón de la Barca, por el doctor José María Luis Mora, por Don Mariano Otero. Ocampo, también estuvo al tanto de esta problemática, percatándose, sin embargo, de que ello no presuponia debilitamiento sino fortalecimiento del clero en un momento dado, como factor real de poder político que incide en la misma política nacional. (V. "Mis quince días de ministro", La Revolución, Nov. 14 de 1855, en Obras, T. II, p. 99).

El clero, lejos ya de ser un auxiliar al Estado como lo había sido en la Colonia, se había convertido en un rival, y suman-

do fuerzas con el ejército conspiraba para mantener sus cuerpos y su poder, como en 1842, que contribuyó a la disolución del constituyente. Durante la intervención norteamericana, cuando se pensaba que opondría una encarnizada lucha contra el espíritu protestante en que esta intervención podía muy bien desembocar, auspicia movimientos contradictorios. Cuando el general Paredes posesionado de la Presidencia impone de nuevo la idea de un monarquismo reaccionario, que formula el señor Alamán desde el periódico El tiempo. Cuando triunfaron los puros, con la presencia de Gómez Farías por segunda vez en la vicepresidencia, aparece el empuje político del clero, auspiciando el movimiento "polko" contra el decreto laico de confiscación, que pretendía incautarle bienes para hacer frente a la invasión.

Ocampo no puede menos que oponerse a la cristalización del poder eclesiástico que amenaza prorrumpir de nuevo en el ámbito político en el momento mismo en que la mística laico-reformistas se acrisola. Por esto, choca con Comonfort, cuyas pretensiones -- de que hubiera dos eclesiásticos entre los representantes, como garantía del clero, lo escandalizan, "...cualquiera que tenga la razón fría, convendría en que el consejo formado según el plan de Ayutla, era de representantes, no de clases..." Era tanto como reconocer a esta clase intereses contrarios a la comunidad, era, en el criterio ocampense "acto de lesa majestad nacional". (Ibid. p. 100)

Darle al clero garantías políticas como a los representantes

departamentales de las entidades políticas, hubiera significado - una actitud retrógrada que cristalizando el poder eclesiástico en la política nacional, debilitaría y aún maniataría al gobierno, -- cuando la acción de éste no conviniese a dicho poder eclesiástico; se antepondrían así, los intereses de las facciones al interés na cional.

Cierto que era esto mismo lo que Comonfort se proponía evi tar. "El exclusivismo de las facciones -escribe su apologista de la Portilla- se sublevó furiosamente contra su política." Porque pretendía, según el mismo De la Portilla, "abrir un palenque digno de la civilización y de la filosofía, donde ventilaran sus --- cuestiones como hermanos, los hombres del pasado y los hombres -- del porvenir, los partidarios del status quo y los amigos del progreso." (De la Portilla, Anselmo, Opus, cit. 13-14) Pero el resul tado de tal política, fue no dejar satisfecha a ninguna facción, - porque verdaderamente los intereses del Estado no se anteponian a los intereses faccionales. El propio Ocampo, tan puro e incorruptible como se pensaba, caía en parcialismo cuando se trataba de - enfrentar lo nuevo a lo viejo, lo moderno a lo tradicional, lo -- laico a lo clerical, y los defensores de la tradición, no menos - parciales, aprovechando la coyuntura conciliadora dada por Comonfort, pronunciaban de nuevo su apotegma "religión y Fueros" susten to de la vieja organización estatal. Ocampo piensa que la nación- atraviesa un momento crucial, Comonfort expide una circular integ, viniendo en los bienes de la diócesis de Puebla comprometida en -

esta lucha y él firma la disposición presidencial de Juárez, por la que se expulsa del territorio nacional al delegado apostólico, monseñor Luis Clemente, Arzobispo de Damasco. (Ibid. VIII, p. 261).

Sin embargo, Ocampo declara: "No, no, el clero y la milicia, no son nuestros enemigos, y el que esto afirme, él es quien siembra la división y atiza la tea de la discordia". Pero, añade: "¿Y si lo fueran? ¿Sería una razón de más para no consentir en -- sus pretenciones,? ¿Y si lo son? ¿Si el clero y la milicia quieren todavía luchar contra el pueblo, porque aún no sepan distinguir -- que el bien público es el verdadero bien de ellos...? Entonces es necesario persuadirse que aún no suena la hora de constituir es--tablemente a México. Entonces es necesario resignarse a continuar esa sangrienta lucha que ha tiempo comenzó la humanidad, defendien--do la libertad contra el despotismo, la igualdad contra el privi--legio, la sana razón contra las preocupaciones. Si México se halla--ra por desgracia en esta situación, en vez de pensar en consti--tuirse, sólo debía prepararse de nuevo para el combate, y noso--tros en vez de amalgamar pretensiones que en esta hipótesis eran--incompatibles con nuestra obligación y nuestro interés, debíamos--dejar nuestras sillas, tirar de nuevo el guante." (Nota de Ocampo, en el Constituyente, en Obras, T. II, pp. 343-344). Como en efec--to la reacción siguió avanzando hubo de lanzarse el guante de los laicos reformistas del Constituyente, dejando la silla de repre--sentantes de los ciudadanos.



B. Estado laico, a. Mecanismo laico del estado nacional; -

La idea del Estado laico surge en la mente de los liberales mexicanos como una solución de utilidad nacional. Y para Ocampo, esta utilidad sólo puede hallarse a la altura de las ideas modernas de laicidad, en armonía con las formas de gobierno representativo popular, con un mecanismo laico en el funcionamiento del aparato administrativo. De modo que, cuando por vez primera se le ofrece un alto cargo en la administración: la gubernatura de Michoacán, denega el cargo alegando: "No puedo aceptar, porque no conozco el mecanismo de la administración". Bien pronto sin embargo, aprendió el mecanismo y, sólo entonces manifestó: "ahora ya conozco el oficio", entonces, aceptó el cargo. (Ángel Pola, Melchor Ocampo, en Obras, T. II. p. XXXV).

Ocampo piensa que aún en un régimen representativo constitucional el ejecutivo es el movimiento y la acción, que debe ser todo movimiento y vida porque si no, pierde la ocasión de ser útil pierde pues su función dentro del Estado laico. Lo importante es el interés de la sociedad y el decoro del gobierno civil; para lograr esto, la fuerza del Estado tiene que estar unificada; es frecuente, sin embargo, que el libre examen de las cuestiones diluya la opinión y entonces no puede crearse un espíritu público que -- consolide los elementos del poder. Libertad y orden no son pues -- para Ocampo incompatibles, aunque debe buscarse armonizarlos. --- (V. "Discurso del 16 de Septiembre de 1852, en Morelia", Obras, T II, pp. 19 y 20). "Nuestro dogma político es la soberanía del pue

blo, la voluntad de la mayoría" (Ibid. p. 28). No obstante se requiere de una fe ciudadana, laica, desinteresada en el porvenir - de la patria, así como firmeza en la voluntad política: "El gran trabajo de hoy se ocupa, y que tiene que desempeñar el espíritu humano, es el de hermanar el dogma político la soberanía del pueblo, con la moral, haciendo conocer sus enlaces y volviéndola perceptiva, para que la vida interna rijá al hombre por la convicción que es la verdadera autoridad ... Los nuevos adelantos del espíritu humano son obra de la democracia". (Ibid. pp. 32-33). De esta suerte, los destinos públicos son "como cargos de conciencia y de temporal desempeño y no como sinecuras y patrimonios explotables" (Ibid. p. 41). Así, piensa que para la provisión de empleos el gobierno debe atender sobre todo a la actitud y la honradez, y no al favor o al ciego espíritu de partido (V. Obras, T. II, p. 132). "Por desgracia el partido liberal -continúa Ocampo- es esencialmente anárquico". Esto se debe a que: "Nuestro criterio de verdad está en la mutua glosa de los sentidos, o en las inducciones rigurosamente lógicas que estén de acuerdo con la experiencia: el criterio de nuestros enemigos es la autoridad. Así, cuando ellos saben que lo manda el rey o el papa, como por una parte saben también que nada mandan sin consultar su interés, obedecen uniforme y ciegamente; mientras que cuando a nosotros se nos manda, si no se nos explica el cómo y el porqué, murmuramos y somos reacios, si es que no obedecemos nos insurreccionamos. Porque cada liberal - lo es hasta el grado en que sabe, ó en que desea manumitirse; y -

nuestros contrarios son todos igualmente serviles y casi igualmente pupilos. Ser liberal en todo cuesta trabajo, porque se necesita el ánimo de ser hombre en todo. "(Carta de Ocampo a García, -- desde Pomoca, marzo 8 de 1853, en Obras, T, II. pp. 290-291).

Como vemos, el criterio de verdad del liberalismo laico por su mismo libre examen, por el análisis, por la investigación de - la cosas, se muestra débil, frente al criterio del tradicionalismo, que, por su falta de autonomía y su servilismo, presenta un - frente unificado.

1. El sistema representativo federal. Dejándose de abstracciones políticas, Ocampo estima que: "Tiempo es ya que el sistema representativo se vuelva una realidad práctica entre nosotros... Conviene para ello que los mandantes formulen explícita y detalladamente sus preceptos a los mandatarios", (Ocampo, a los editores de El Siglo XIX, Maravatio, Octubre de 1845 en Obras T. II. - p. 286). Hay sin embargo un peligro en esto, porque la opinión pública cambia con frecuencia "como le sucede a todo ignorante que piensa siempre conforme con el último que ha procurado persuadirlo"; por ello, "los que quieren la conservación del privilegio han visto a la raza humana como un rebaño, y se han visto ellos los - destinatarios para domesticarla y esquilmarla". (Carta de Ocampo a García, Ibid., pp. 292-293) Temiendo esto y más, Ocampo asume, - en el Congreso de 1842, la defensa del sistema federal: "Se ha dicho que el establecimiento de la federación es peligroso y aún imposible: Imposible, porque las secciones llamadas hoy Departamen-

tos ni son ni pueden llamarse soberanos: peligroso, porque declarados tales, no sólo abusarían de esa soberanía para tentar escisiones, sino que destruirían los elementos de vida que hoy tiene México".

"Se ha creído que soberano es aquel que todo lo puede y hace todo lo que quiere, y ni uno ni otro es cierto". Analiza pues la soberanía y afirma que la base de ésta, así como su límite, es el conocimiento del deber y del derecho, más allá de los cuales, -- esta soberanía no puede ir. Y entonces declara: "No, señor, no es soberano el que puede todo lo que quiere ó hace todo lo que puede sino el que no está sujeto á otro en aquellas cosas que contribuyen inmediatamente á su conservación y perfección "... esto está en la naturaleza misma de la democracia." (Discurso de Ocampo contra el proyecto de la mayoría en la sección del lo. de octu -- bre de 1842". en Obras, T. II pp. 336-341).

Entonces, ¿Qué es democracia en el criterio de Ocampo?. -- "Mientras la democracia dice: "todos saben algo, todos son moralmente buenos"; la fórmula del despotismo consiste en decir: "sólo yo soy sabio, sólo yo soy bueno y los demás deben obedecer en razón de su inferioridad" (Ibid. p. 388). Y la conclusión del pensador de Pomoca después de este razonamiento es que, si el pueblo -- yerra alguna vez, no es suficiente motivo para arrancarle sus derechos, "es el dueño de la casa y pondrá a administrarla a quien juzgue más a propósito" (Ibid.). La idea de un Estado laico liberal se vigorizaba en el concepto de Ocampo. Sin embargo, Comonfort ex-

pedía un Estatuto Orgánico (15 de mayo de 1856), que se prestaba de nuevo a conjeturas; para los moderados encerraba un sistema de orden necesario, pero cerraba a la vez el paso al federalismo, que visto como "manía federalista" propia de la exaltación de una facción del partido liberal era temido como contrario al orden; puso límites a las facultades de los gobernadores de los Estados, y el resultado fué que la mayoría de éstos, entre ellos Juárez, entonces gobernador de Oaxaca, vieran en este Estatuto una medida que centralizaba de tal modo la administración pública que sometía, al cuidado inmediato del poder central hasta los ramos de simple municipalidad.

Era pues eminente necesidad que los defensores de la democracia federal ejercieran una acción y una propaganda que, a juicio de Ocampo mostrara "amable el pacto federal"; "que los pueblos sientan de un modo inmediato su benéfica influencia, que conozcan que es realmente el que mejor combina sus intereses y se confirman en la creencia de que tal pacto es, no sólo el único posible ideológicamente en el estado actual de nuestra sociedad, sino también el único capaz de salvarnos en la presente crisis. Que sus enemigos vean que la federación corresponde en la práctica a las magníficas esperanzas que su bella teoría había inspirado y acatarán, no lo dudéis sus leyes y contribuirán ellos mismos a su desarrollo" (Obras, T. II, p. 351-352).

2.- Actitud revolucionaria. En anteriores declaraciones -- Ocampo había considerado esta actitud bárbara y retrógrada, contraria a todo propósito laico y liberal y resultado de la reac---

ción tradicionalista. Cierto, "La República está casi agobiada por diversos males...; pero no es la revolución su remedio" (Melchor-Ocampo Gobernador de Michoacán A los pueblos del Estado. En --- Obras, T. II, p. 2). Pero su rechazo a la revolución como remedio se debió entonces a que Ocampo veía en ésta, la interrupción de -- las industrias, la inseguridad de las propiedades y vidas y la -- pérdida de una perspectiva de estabilidad. Con todo, él mismo asu me en otro momento, cuando hay que enfrentarse a la dictadura reag cionaria de Santa Anna, una actitud francamente revolucionaria. - En la primera vez, revolución significa pronunciamiento de la reac ción para conservar el status quo del pasado; en la segunda, revo lución es la praxis de sus ideas liberales, progresistas y laicas.

Ocampo ha sido desterrado, y camino al destierro vigilado- estrechamente por los secuaces del dictador; se sabe que no es - Ocampo hombre partidario de empuñar las armas para rebelarse, per ro también que propugna por una revolución de ideas, y ésta, ya - se lo señalaba por vía del anónimo el cura Dueñas en su Impugnación a la representación sobre reforma de obvenciones parroquiales: "suele ser precursora de una revolución de armas" y temerariamen- te se le recordaba," no se olvide ud. de que un sacudimiento so-- cial de este género, puede envolver en sus ruinas á su autor, co- mo sucedió á varios de los agentes que figuraron en la revolución francesa... No hay conceptos suficientes en el hombre para mani-- festar la inmensa responsabilidad que se contrae seduciendo á un púe blo, que como el nuestro, ha vivido inocente..." (Obras, T. I, pp. 57-58).

Ocampo contrae pues la responsabilidad de sacar al pueblo de su inocencia.

En Nueva Orleans en el destierro, junto con Arriaga y Mata - y también Juárez constituye una Junta Revolucionaria de la cual es nombrado por aclamación Presidente y arbitra recursos para la acción y todo lo conducente al triunfo de la causa. Se trata de derrocar el gobierno anti-laico de Santa Anna. Además, redactado por - - Ocampo, veía la luz pública El Noticioso del Bravo, órgano oficial de dicha junta, (V. Angel Pola, Opus cit. p. LX a LXVI).

3. Transacción y oportunismo. Conservadores, moderados, pu-  
ros. La dignidad y el credo laico de Ocampo lo sustraen de la po-  
lítica contemporalizadora. Al referirse al acto de consumación de -  
la independencia mediante el plan de Iguala, lo califica como "La  
primera transacción de nuestra política", transacción del laicis-  
mo con el clericalismo, al propio tiempo que transacción de mestizos -  
con criollos, de-insurgentes con realistas, hace surgir al clero como-  
un poder independiente del poder civil, convertido en casta sacerdotal,  
convertido así por obra y gracia de la fuerza militar, en verdadera fuer-  
za privilegiada de autoridad que se alza frente a la autoridad del Estado.

En Ocasión de la formación del gabinete del General Juan -  
Alvarez, proclamado presidente por el triunfo de la Revolución de  
Ayutla, los moderados quieren de nuevo transigir, Ocampo se opone  
a este procedimiento, en tanto que Comonfort afirma que se justi-  
fica por el fin. El resultado es que Ocampo renuncia tras escasos  
15 días de ministerio, y explica sus razones en un escrito que di-  
rigue al periódico La Revolución (v. "Mis quince días de ministro"  
en Obras T, II, p. 74). Allí señala que la segunda transacción se  
dio, a su juicio, cuando se firmó el Tratado Guadalupe-Hidalgo.-  
El se había negado a aceptarlo y había renunciado como gobernador  
de Michoacán, pues "no había de transigir, (ya que) prefería que-  
brarme a doblarme". Y, "para no servir de obstáculo al bien del -  
país; ya que éste lo creía hallar en las transacciones." (Ibid. p.  
104).



Se ve que las transacciones eran tenidas por Ocampo como - un oportunismo político, como un retroceso logrado por el partido de la reacción explotando hábilmente las diferencias de opinión de los liberales en provecho de sus planes. En realidad Comonfort, -- no era oportunista, sino que pretendió reconciliar los partidos, -- pero un bando lo llamó demagogo, en tanto que el otro lo acusó -- de retrógrado. (V. Ibid. pp. 97, 98 y 99, también V. De la Portilla, Opus cit. p. IV).

La intención Comonfort era que el ministerio estuviese formado por la mitad de moderados y la mitad de progresistas o puros. En tanto que la de Ocampo era: "que entre nosotros no debía atenderse, ni aún mentarse tal distinción... que el gabinete debía -- componerse de personas que pudieran caminar de acuerdo, sin buscarles antecedentes de filiación". (Mis quince días de ministro. -- Pomoca, nov. 14 de 1855, en Obras, T. II, p. 81).

Comonfort designaba a Ocampo como puro, mientras éste se - abstuvo de hacer cualquier calificación explícita sobre la persona de aquél: "nunca tuve ocasión ni voluntad de meditar, ni estudiar los puntos de diferencia entre puros y moderados", aunque en seguida aclara Ocampo: "Había sí, creído distinguir, aunque de un modo vago que aquellos eran, sí mas activos y más impacientes, más cándidos y más atolondrados, mientras que los otros eran, más cueg-- dos y más mañosos, más negligentes y más tímidos; pero nunca había profundizado estas observaciones." "Debo al Sr. Comonfort, -- concluye, con ocasión del larguísimo debate que entre nosotros se

sostuvo sobre esto, haber aclarado un poco mis ideas, y poder decir, hoy, que vislumbro ya mejor lo que los divide, que soy decididamente puro, como aquel señor se dignó llamarme, y del modo -- que yo lo entiendo". (Ibid., p. 84) Aunque comprendía más fácilmente la diferenciación entre progresistas, conservadores y retrógrados, su análisis colocaba así a Comonfort entre los conservadores y a él mismo entre los progresistas:

"Los progresistas dicen a la humanidad: anda perfeccionate; los conservadores: anda o no, que de esto me ocupo, no atropalles las personas, ni destruyas los intereses existentes; los retrógrados: retrocede, porque la civilización te extravía". "Los unos quieren que el hombre y la humanidad se desarrollen, crezcan y se perfeccionen; los otros admitiendo el desarrollo que encuentran, quieren que quede estacionario; los últimos admitiendo también, aunque a más no poder, ese mismo desarrollo, pretenden que se reduzca de nuevo al germen. Los conservadores, consitiendo el movimiento y regularizándolo, serían la prudencia de la humanidad, si reconociesen la necesidad del progreso y en la práctica se --- conformasen con ir cediendo gradualmente; única condición, la de consentir en ser sucesivamente vencidos, que volvería sus aspiraciones y su misión legítimas, como lógicas y racionales; pero en la práctica nunca consienten en ser vencidos: los progresos se cumplen á pesar de ellos, y después de derrotas encarnizadas, y haciendo perder á la humanidad su tiempo, sangre y riquezas: con so lo conservar el estado de actualidad (status quo) se convierten -

en retrógrados. Estos son unos ciegos voluntarios que reniegan la tradición de la humanidad y renuncian al buen uso de la razón". - (Ibid. p. 84).

Después de este razonamiento muy laico, y que demuestra precisamente lo anti-laico de los conservadores y retrógrados. Ocampo vuelve sobre la cuestión de los moderados: "¿Qué son en todo esto -se cuestiona- los moderados. Parece -dice a modo de respuesta- que deberían ser el eslabón que uniese a los puros con los conservadores, y este es su lugar ideológico, pero en la práctica parece que no son más que conservadores más despiertos, porque para ellos nunca es tiempo de hacer reformas, considerándolas siempre como importunas o inmaduras; o si por rara fortuna, las intentan, sólo es a medias e imperfectamente. Fresca está, muy fresca todavía la historia de sus errores, de sus debilidades y de su negligencia." (Ibid. p. 85) Aquí es donde queda precisamente enmarcado Comonfort, claramente se aprecia que Ocampo está haciendo referencia a él, al error de su postura de conciliación.

Su concepto de los liberales se aclara ante la contradicción con estos señalamientos: "Los liberales se extienden en la teoría hasta donde llega su instrucción, y en la práctica hasta donde alcanza la energía de su carácter, la sencillez de sus hábitos, la independencia de sus lazos sociales o de sus medios de subsistencia. Nosotros no estamos aún bien clasificados en México porque para muchos no están definidos los principios ni arraigadas las ideas primordiales: buenos intentos de felices organiza--

ciones, más que un sistema lógico y bien razonado de obrar, es lo que forma nuestro partido liberal. Nada más común que encontrarse personas que defienden el principio, y que en la aplicación teórica o práctica inciden en groseras contradicciones. Verdad es -declara en tono filosófico-, que en el estado actual de la humanidad y bajo un punto de vista más genérico, pocas personas hay, cuyo conjunto de ideas forme un todo razonado y consecuente; pero al menos en una sola serie de ideas, en los puntos prominentes se debían evitar las contradicciones. ¡Hay, sin embargo, liberales -- exclama con un razonamiento maniqueo muy siglo XIX- que creen -- que el hombre es más inclinado al mal que al bien, que el pueblo debe estar en perpetua tutela, que los fueros profesionales deben extenderse á todos los actos de la vida, que convienen los monopolios y las alcabalas, con otras mil lindezas de la misma estofa! Por otra parte, en todos los partidos hay buenos y malos, exagerados y simplemente entusiastas, moderados y tibios, atrasados y morosos." Y así, concluye: "Las mismas calificaciones de puros y moderados son presuntuosas e inadecuadas. La moderación y la pureza son dos virtudes: poseerlas una ventaja, despreciarlas un -- extravío. ¡Cuántos moderados hay con pureza! ¡Cuántos puros con moderación! Aún en cada subdivisión de un mismo partido, aún en las subdivisiones mejor marcadas se encuentran todos los tintes." (Ibid. p. 86).

Nada de lo anterior habían discutido Comonfort y Ocampo, - simplemente, entendiendo cada cual lo que entendía por puro o por moderado, se aventuraba aquél a insistir en que en el gabinete hu biera tanto de los unos como de los otros, y éste en que: "puesto que ambos confesábamos que entre moderados y puros había alguna - diferencia, porfiando sobre ella, no se debía equilibrar el gabinete", "Yo decía -declara Ocampo- que: toda conciliación entorpece cuando no paraliza el movimiento: que en la economía del poder público, tal como ahora se entiende, aún en el régimen constitucio nal, el ejecutivo es el movimiento y la acción: que en una dictadura, tal como la que por la naturaleza de las circunstancias iba mos a ejercer, el ejecutivo debía ser todo movimiento y vida, si - no quería suicidarse o perder la ocasión de ser útil: que el equi librio es justamente una de las ideas opuestas al movimiento". -- (Ibid. p. 87).

C. El Tratado Mc Lane Ocampo. Había sido la consecuencia de una vasta idea de unificar los dos océanos por el Istmo de Tehuan tepec, esta idea se conectaba evidentemente con los designios lai co-progresistas. Interesaba sobre todo un plan de comunicación in teroceánica que respondía a un gran adelanto económico comercial- que, por demasiado ambicioso y costoso escapaba de las manos de - los laicos mexicanos conservadores y liberales puros, que se int resaban en él desde que las primeras ansias de progreso habían --

mantando las mentes ilustradas del país.

El problema de su costo, empero, resultaba harto gravoso.-- Por otra parte la lucha civil dificultaba las cosas; entonces, se interpuso el designio norteamericano cuya visión enfocaba el plan de acuerdo con sus propios intereses, como un protectorado, ignorando los propios intereses mexicanos. Estas pretensiones, iniciadas por la diplomacia norteamericana desde el gobierno de Santa Anna, habían progresado. Pero ahora, aprovechando la circunstancia de la lucha entre liberales y conservadores, se planteó desde el ángulo de la cuestión del reconocimiento del gobierno constitucional de Juárez. Con este fin, había llegado a Veracruz Robert Mc. Lane, quien se había entrevistado previamente con José María Mata enviado a los Estados Unidos por el gobierno de Juárez, a fin de ganar crédito para la causa liberal, y obtener por este medio también un préstamo en armas y municiones, para poder continuar la lucha entablada con los conservadores.

Los afanes liberales de los reformistas laicos mexicanos, en choque con los planes retrógrados, y combatidos por las intrigas monárquicas de Europa, hallaron eco en estas entrevistas; de modo que la llegada de Mc. Lane a México fue motivo de júbilo para Ocampo que siendo a la sazón ministro de relaciones exteriores de Juárez, suponía que se abría "una nueva era para las relaciones y la mutua prosperidad", pensando sobre todo, que tales relaciones enfrentaban a la vez la siembra anti-laica y anti-democrática de "un jesuitismo diestro y maquiavélico", suponiendo que,--

la conexión de este jesuitismo con la reacción era una de las causas que hacía cada vez más desesperada la situación del gobierno liberal sitiado en Veracruz por Miramón.

Prácticamente pues, el tratado vino a ser una solución desesperada para los liberales, sobre todo, cuando los conservadores negociando con España el tratado Mon-Almonte, ponían en peligro - el predominio liberal. Almonte mismo se encargaba del asunto, y - España, tratando de recuperar su influencia política en México, - hacía de este arreglo el pivote de su penetración. Era entonces - imperativo crearle un contrapeso a ésta política, si no se quería ver triunfante a la reacción conservadora y en peligro muy probable la independencia misma del país.

Ocampo, actuando rápidamente, toma la decisión y asume la responsabilidad de negociar con Washington a través de Mc Lane, - con el que había de firmar el tratado. Inicia el regateo de la operación, pero el juego político es sumamente peligroso, pues pone en entredicho la soberanía nacional, porque, aunque el tratado -- pretendía ser exclusivamente un tratado comercial sobre la cuestión del tránsito por Tehuantepec, no podía menos que tener implicaciones políticas sumamente graves: la soberanía se salva gracias a que el Senado norteamericano no acepta el trato.

Varias eran las razones del senado norteamericano para rechazar el tratado Mc. Lane-Ocampo, la respuesta no está tanto en el hábil regateo del michoacano, como en una cierta actitud psicológica del pueblo norteamericano hacia el mexicano, hay un cierto

horror puritano en constituirse en protectores de un pueblo al -- que se estima incivilizado.

"Los pueblos fuertes de Europa y los Estados Unidos en América, eran los pueblos que ya habían llegado al estado de civilización: la excelencia del estado de civilización, ameritaba, que los intereses de la civilización estuvieran por encima de todos -- los demás, inclusive naturalmente, los de los pueblos que no habían llegado a dicho estado; y como consecuencia lógica de los -- postulados anteriores, los pueblos que ya habían llegado al estado de civilización, estaban facultados para intervenir en la marcha de los otros, hasta donde los intereses de la misma civilización lo llegaran a exigir". Por otra parte, la falsa e incompleta información que recibían los países extranjeros para juzgar de -- los sucesos en México, daba lugar a que dichos países juzgaran en cierto modo como "una obligación moral, la de evitar que México -- siguiera por lo que ellos consideraban como una regresión a la barbarie". (Andrés Molina Enriquez, La Revolución Agraria de México, T. III, p. 134).

En vista de lo anterior, los norteamericanos se preguntaban: ¿Hasta qué punto el mestizo Ocampo era sincero? ¿Sería éste un buen negocio para los Estados Unidos? ¿no sería un albur comprometerse a reconocer el gobierno de Juárez, indio zapoteca, incivilizado y fanático?. Después de todo las tierras de Tehuantepec, -- sólo servían para el contrabando y, siendo la imagen que del mexicano se hace el norteamericano tan desfavorable, surge con ella--



el temor por las vidas norteamericanas en la zona del Istmo que se hallaban a su entender, rodeadas de salvajes. Por esta razón, Mc. Lane desconfía, discute mucho y luego termina por negarse a tratar si no es en pie de absoluta seguridad.

Ocampo sabía perfectamente que lo que el norteamericano entendía por seguridad, era obtener ventaja. El éxito tenía que ser seguro para ellos, les era necesario dominar completamente la región para extender su área de libertad: no podía entonces haber escrúpulos, era necesario deshacerse de los mexicanos en la región del Istmo, convertirla en un apéndice de sí mismos con la esperanza de anexarla algún día a Estados Unidos, como se había hecho con Texas, como se haría en Panamá.

Encontraban pretexto, o más bien su justificación en la política errónea de México, los mexicanos no podían hacer democracia. Pero he aquí que Ocampo se ostenta como defensor de la democracia, como liberal y laico, y el pretexto y la justificación desaparecen.

Pero el motivo clave de que el tratado no se cumpla, son más bien, los conflictos internos de los Estados Unidos: los intereses antagónicos de los estados del Norte y los del Sur, estaban a punto de desencadenar la guerra civil. El tratado parece más bien favorable a los del sur, porque junto con el tránsito por Tehuantepec, se pedía el tránsito por una región próxima a la frontera norte de México. Tomar bajo el protectorado de los Estados Unidos a la República Mexicana e incluso a la América Central, había si-

do una proposición de Texas al senado norteamericano. Aunque esa pro  
posición no fue aceptada, su espíritu y la discusión a que dio lu  
gar, manifiestan cuales eran las opiniones y esperanzas de algunos  
hombres públicos del Sur.

Así, la oportunidad política se le escapó de las manos a -  
Ocampo; pensaba incluir entreveradas en las cláusulas del tratado  
una serie de disposiciones para introducir al país una serie de -  
materias primas y productos como: "Dibujos y modelos de máquinas-  
grandes... Máquinas e instrumentos de agricultura, y para el labo  
reo de minas, para el desarrollo de las artes y las ciencias con-  
todas sus piezas sueltas o para ser compuestas..." (V. Manuel Ló-  
pez Gallo, Economía y política en la historia de México, "El movi-  
miento liberal", p. 190).

Pero Ocampo caía en la falacia de que se trataría en condi  
ciones de reciprocidad con el comercio mexicano, cuando lo cierto  
es que éste no estaba, nunca lo ha estado, en condiciones de com-  
petencia comercial ante los Estados Unidos.

Otra falacia en que incurría Ocampo fue la de que se respe  
taría la soberanía nacional. Quien como él se había opuesto más -  
de una vez al "lápiz calculador del yanqui", conocía de sobra la -  
fuerza del ambicioso y prepotente vecino. (V. Discurso de Ocampo-  
del 16 de septiembre de 1852). Se había medido con ella, cuando -  
siendo en 1855 ministro de relaciones había reclamado indignado -  
por la agresión hecha al territorio nacional por 300 norteamerica-  
nos armados que habían atravesado el río Bravo.

La reacción sin tomar esto en cuenta, aprovechó la ocasión para difamarlo, y puesto su prestigio en tela de juicio, Ocampo decidió renunciar, considerándolo lo más sensato y lo más conveniente a su dignidad a la causa y aún a la persona misma de Juárez. (V. Obras, T. II, pp. 408-409).

El hecho concreto del tratado, significó para los liberales en el momento de su negociación, un dique a la penetración extranjera. Así lo estimaba don Andrés Oseguera desde la legación de México en París, en carta a Ocampo: "Lo que pretenden ignorar, o lo ignoran tal vez (aquí parece referirse Oseguera a los liberales que habíansuscitado la renuncia de Ocampo), es que con el tratado, desventajoso como parece, evitan el pretexto de que triunfe la reacción teocrática monárquica, (y que) so pretexto de incompetibilidad política y de indemnización, los yankees tomasen posesión de México... El tratado, evita pues, el escollo de la monarquía y evita además el del protectorado y de la conquista". (Carta citada por Agustín Cue Cánovas Juárez, Los Estados Unidos y Europa, "El Tratado Mac. Lane-Ocampo". México 1970, p. 139).

Con todo, el laicismo liberal, mostraba, no se puede negar, una fase pro-imperialista que planteaba una disyuntiva histórica: el rechazo de un imperialismo a la manera antigua, a la manera territorial, seguida por España y la aceptación de un imperialismo moderno, basado en la penetración económica que planteaba el gobierno de Washington. Esta segunda fase del imperialismo era --

aceptada por los liberales del siglo XIX, por varias razones:

En primer lugar, no obstante de que Estados Unidos plantea un imperialismo, era un país liberal y no veía con buenos ojos a la reacción. En segundo lugar, los liberales estimaban que era más imperativo defender al liberalismo que a la soberanía nacional; y, ni que decir tiene, por otra parte, que lo que ellos entendieron por soberanía nacional, no era lo mismo que entendían los conservadores de la reacción.

Por último, el fenómeno de la hegemonía económica del imperialismo, era algo en realidad desconocido con la aptitud que luego habría de alcanzar.

Por más simpatía que tengamos a Ocampo, no podemos dejar de reconocer su miopía política-económica con respecto al tratado que en su índole misma tenía este imperativo imperialista. El error hubo de pagarlo, no sólo con su muerte, sino con la censura histórica que sufrió y que disminuyó en mucho su altura de prócer liberal. Pero concedámosle al menos, que en la lucha por el poder político entre liberales y conservadores, en el debate principal que se da, y que está entre el teocratismo tradicional y el liberalismo laico, Ocampo se plantea la angustiosa búsqueda de la solución más progresista para el país.

D. Separación de la Iglesia y el Estado. Ley del Registro Civil. Ley del matrimonio civil. Panteones civiles.

La noción de separar la Iglesia del Estado no es exclusiva del liberalismo, es una idea medieval que nace con la contradic-

ción de las dos autoridades en las luchas por las investiduras. - El liberalismo lo que hace es retomar la idea para hacerla suya - cuando su laicismo choca con el clericalismo. Los clérigos estaban convirtiéndose en un obstáculo al movimiento laico y ello produjo en varias partes conflictos profundos entre clérigos y laicos.

La Iglesia mexicana no estaba en contra de la separación, - todo lo contrario, la deseaba tal vez más que los propios laicos mexicanos, y no sólo los conservadores sino también los liberales-- que insistieron una y mil veces en regular la cuestión del Patronato que establecía la unificación Iglesia-Estado; en cambio, la Iglesia lo rechazó tan pronto se persuadió del beneficio que de su independencia le reportaría, ya que las sujeciones que el Regio Patronato fijaba, le eran sumamente gravosas.

Sin embargo, fueron los clérigos liberales ilustrados los que más clamaron por la separación: el padre Mier clamó por la separación porque según él, el cesaro-papismo era síntoma de paganismo que no de cristianismo. El doctor Mora clamó por la separación porque entendía que la unión Estado-Iglesia en la práctica - significaba la existencia de un Estado dentro de otro. Ocampo aglutinó estas ideas porque para él la unión del poder eclesiástico y el poder civil suponía el tradicionalismo con todas sus implicaciones, con las ignominias impuestas por su convencionalismo social. La idea laica del Estado dada su postura de modernidad no - podía aceptar las preocupaciones del pasado. Separar los poderes temporales y espirituales era pues una reforma inaplazable, por -

ello se convirtió en el principal realizador de esta reforma, a su esfuerzo se debió el artículo 3º de la ley de 12 de julio de 1859, que consolidó definitivamente la separación de la Iglesia y el Estado.

Se acusó a los liberales mexicanos de que su radicalismo laico estaba destruyendo los lazos sacrosantos de la religión. -- Olvidaban que la realidad de la conciencia religiosa nacional más que católica era dogmática, y tachaban a los legisladores de impíos y contrarios a los principios eternos de la Iglesia.

En cambio, Ocampo reflexionaba: "El hombre se va manumitiendo de toda clase de tutelas; antes, si no había jurados se apelaba a otra conciencia, al director espiritual, para toda clase de negocios; y ahora, se ve que pocos se sujetan a este yugo, por que tienen confianza en su propia conciencia, y ya sólo recurren a aquel arbitrio algunas señoras y unas cuantas personas". "Se han dicho --declaraba-- cosas que no debieran decirse contra los que -- profesan las ideas que califican de avanzadas, siquiera, por la -- convicción y buena fe con que se ve que defienden los principios. En el mundo se ve que la paradoja de hoy es la verdad y máxima del día siguiente... El hombre tiende a ser legislador, juez y sacerdote. Legisla ya en el sistema representativo; juzga en el jurado aplicando las leyes que él mismo hace; y ejerce el sacerdocio en la familia..." (*Ibid.* pp. 393 y 395). Así, cuando se explique lo que significan las reformas, el elector será apto para resolver, -- y no hay que exagerar la cuestión presentándola en abstracto". --

"Una vez que el pueblo admite y consiente una reforma, nada hay - que decir, puesto que la democracia se funda en la voluntad del - pueblo". Al dejar de ser institución política, la Iglesia abando- naba también su acción policíaca sobre la conciencia del pueblo.- De manera que ésta quedaba tácitamente liberada en virtud de ha- ber quedado perfectamente demarcadas y diferenciadas las atribu- ciones del poder eclesiástico y del civil.

El 28 de julio de 1856, se decretaba una de las leyes refor- mistas más acorde con el pensamiento laico, la Ley del Registro - Civil, en virtud de la cual se quitaba al clero "esa forzosa y ex- clusiva intervención que hasta ahora ejerce en los principales ac- tos de la vida de los ciudadanos", por lo mismo, el gobierno libe- ral tenía gran empeño en adopción. Con ella, el Estado quedó in- vestido de todas las facultades para conocer y controlar el esta- do civil de las personas, desde su nacimiento hasta su defunción. Completando esta ley, se había expedido el 23 de julio la que es- tablecía el matrimonio civil, reforma que se debió completamente- a la labor y empeño de Ocampo, quien por cierto estaba muy ufano- de ella, tanto que la primera persona que tuvo noticia de ella fué su hija Josefina, sin duda creía haber alcanzado uno de los pun- tos laicistas más señalados: la defensa de la mujer.

Indudablemente lo era, pero comprometió Ocampo en ello un- romanticismo burgués muy peculiar del liberalismo laico del siglo XIX, que encerraba la idea de un liberalismo masculino, que apela- do a la fuerza, a magnanimidad, a la benevolencia del hombre ha- cia la mujer, la deja tutelada, "dirigida", esto es, tratada en -

condición de inferioridad junto al varón valeroso y fuerte, que - la protege sí, pero que con una filosofía muy positivista le plantea la superioridad del fuerte sobre el débil. La mujer en este-- contexto, ha sido confiada al hombre, como un objeto precioso al- que se debe cuidar como se cuida a un vaso bello y frágil, es de- cir como a un objeto, una cosa. A ello debe la mujer "resignarse- con abnegación" y rendir al mismo tiempo" obediencia, agrado y "asistencia". Lo más importante parece entonces ser "que tenga su- mo cuidado en no exasperarlo para no irritarlo" la cuestión per-- manece a mi juicio aún en un plano inferior. En estas condiciones la carta de Melchor Ocampo, queriendo sustituir la epístola de -- San Pablo, para eliminar el asunto religioso en el contrato de -- matrimonio, no significa una reforma del todo plausible, porque - sigue sin liberar a la mujer, que concibe dependiente del patriar- cado burgués. Se mantiene la tiranía en la que el esposo es el -- señor natural. El hombre se presenta para el michoacano reformis- ta como un soberano en el recinto familiar, ciertamente con una - soberanía limitada por la necesidad misma de vivir en esta comuni- dad familiar, ya que "...no puede considerarse de tal modo aislado que en él termine su especie; es necesario que le busquemos su mi- tad, que lo unamos a la mujer." Ahora bien, "en el momento mismo- de esta unión -declara Ocampo-, la esfera de su soberanía se en-- sancha bajo un aspecto y se limita por otro". Piensa que el ensan- che se esta soberanía es consecuencia de la fuerza con que prote- ge a la mujer, de la cordura con que la dirige. (Discurso de



Ocampo como diputado en 1842. En Obras, T. II, h. 336 y sigs.).

En otra parte, el mismo Ocampo juzgará la importancia de-- la mujer como partícipe justamente con el hombre en las cosas públicas y le conferirá cierto papel de directora de la sociedad, -- sin dejar por ello su caracter y función familiar: "Señoras, voso tras que sois el sostén de nuestra infancia, la adoración y en-- canto de nuestra juventud, el consejo y compañía de nuestra edad-- madura, el consuelo y alivio de nuestra vejez y, en todas las épo-- cas de nuestra vida, la belleza, la ternura y el descanso de ella, de vosotras depende el bienestar futuro de México, del mundo, de la humanidad. Sois el arca santa que encierra las generaciones -- futuras. Educadlas en el amor de una libertad que las vuelva jus-- tas y benéficas, y os habréis acercado más que nuestra mitad gro-- sera, el hombre, a ser la imagen y semejanza de Dios" (Discurso-- pronunciado el 16 de septiembre de 1856, en la Alameda de Vera--- cruz, en Obras, T. II, p. 44). El romanticismo de Ocampo se une-- aquí a su sensibilidad religiosa y domina su pensamiento laico-- respecto a la mujer. De manera que no es válida la censura que -- se le hizo de querer dislocar las bases mismas de la familia, y -- de atentar contra la inocencia y pudor de la mujer.

Un acto tan importante en la vida social como lo es el ma-- trimonio, al estar bajo la intervención exclusiva de la Iglesia, -- dio lugar a los abusos de una autoridad no contradicha. El hecho -- de que las gentes de iglesia fueran en otro tiempo las únicas de -- la generalidad que algo sabían, fue factor decisivo para que se --

les encomendará la vigilancia de la institución familiar. Pero la Iglesia sólo debía intervenir en la cuestión del matrimonio en -- cuanto a sus efectos espirituales para conferir la gracia del --- sacramento, no así en cuanto a los efectos civiles, para hacer -- constar que el matrimonio se ha contraído, dándole sanción civil.

Por otra parte, al verse árbitros exclusivos de las cues-- tiones familiares, desde el momento mismo del matrimonio, los mi-- nistros de la Iglesia, pretendieron dominar a las conciencias, aún en lo que respecta a los asuntos públicos. Así la intolerancia y-- despotismo crecientes del clero fueron reduciendo a los ciudada-- nos a la triste alternativa de abjurar todo el sistema de sus --- creencias políticas. Libertad y orden, independencia y dignidad-- personal, derechos y garantías individuales quedaban entonces ba-- jo su control: "Porque los ministros de la Iglesia en México di-- cen que no es lícito obedecer a México, soberano temporal, aún -- cuando estatuye sobre cosas temporales, si no ha pedido permiso - al clero; cuando se ha llegado hasta tal punto, es necesario no -- consentir que las cosas sigan más allá, como tiempo ha se necesi-- taba impedir que llegaran hasta aquí." Por esto, Ocampo piensa -- que para que se consiga que el matrimonio tenga en la sociedad su cimiento civil, es necesario que el soberano, esto es, el pue-- blo, sea realmente libre e independiente. Como tal puede y debe - establecer que el matrimonio sea contraído entre personas legal-- mente hábiles y ante la autoridad civil que les confiera la san-- ción pública necesaria. Que el soberano sepa cuando nace y muere--

un hombre, para ello es indispensable al ordenamiento de una sociedad civil.

"Tiempo era de que se regulara y ordenara el matrimonio -- civil, sin el cual --concluye Ocampo-- el clero continuaría ejerciendo su perniciosa u disolvente influencia sobre las costumbres de los ciudadanos; y el más robusto fundamento de la sociedad, la -- familia legítima, quedaría servilmente subyugada y caprichosamente oprimida con los constantes abusos que de su autoridad espiritual hace el clero mexicano, pretendiendo extenderla a límites -- que deben serle ya prohibidos, y cuya transgresión debe ser severamente castigada." (Ocampo, Polémicas Políticas, IX. El matrimonio y el registro civil, Obras T. II, pp. 232 a 234).

La Ley de Panteones Civiles (31 de Julio de 1859, quedaba obviamente conectada con la anterior, con ella se anuló la intervención del clero en la economía de los cementerios, eliminando la atribución que se daba éste de conceder o negar sepultura, cosa que más que pensando en fines pladosos era utilizada para intereses económicos y políticos. Recuérdese que la Iglesia había impedido que se diera sepultura en el panteón de la ciudad de México al reformador Valentín Gomez Farías, cuyo cadáver hubo de ser enterrado en una casa particular, y como él a muchos ciudadanos de ideas avanzadas se les había rehusado la eclesiástica. Que el clero tomara esta decisión respecto a los que, conforme a sus cánones o reglas, estimara extraños a la Iglesia, parece muy natural y lógico. Ningún derecho en efecto parece poder alegar para meterse

en la casa ajena quien no cuenta con la venia de su dueño. Pero - que al pobre, al miserable se le niegue unos cuantos pies de tierra para que siquiera descanse allí, es cosa que no podía ser sufrida fácilmente.

Ocampo era uno de los muchos testigos oculares de esta realidad cruel, que se desligaba por completo de la misma doctrina - de caridad cristiana que la Iglesia decía profesar. Varios de sus peones de la hacienda de Pomoca habían padecido a causa de su pobreza que se les rehusara sepultura para sus familiares, hijos, - esposas o padres.

La solución a este problema sólo podía estar en la creación de panteones civiles; teniendo el gobierno necrópolis o panteones laicos, donde se pueden sepultar los cadáveres de los habitantes, "Se quitará la especie de anatema, el olor de infamia que el vulgo persigue aún más allá del sepulcro, al desgraciado que no se - enterró en donde el clero había echado sus bendiciones y la familia de tales infelices no reportará la especie de afrenta que hoy hereda por acciones las más de las veces inocentes y casi siempre extrañas y por lo mismo inculpables á tal familia". (Ibid. p. 236)

Por esto, cuando Ocampo insiste en que esta práctica se -- eleve a la categoría de ley lo hace pensando en que aquella situación afectaba aún el decoro de la laicidad: "Todo lo que ahora se haga para practicar estas leyes depende el que probemos que nosotros los legos, los hombres civiles, somos más capaces que el actual clero de la República de consultar y hacer el bien a los pue

blos y de conducirlos por un camino de tolerancia y orden, de moralidad y de justicia". (Ibid. p. 238).

Cuando por primera vez Ocampo se ve impulsado a realizar la secularización de los cementerios, es cuando observa el estado en que éstos se encontraban en Morelia, siendo el Gobernador de Michoacán había tenido ocasión de observar: "Los cementerios de la ciudad se encontraban en tal estado de abandono, que los perros llegaron a devorar los cadáveres." En vista de esto, y estando entonces estos al cargo de la Iglesia, "Ocampo recordó a la mitra de Michoacán su deber de reformar la obra; pero, no habiendo atendido ésta la advertencia, el gran reformador, de su propio peculio reparó las paredes y sepulcros en ruina." (Pola, Angel, Melchor Ocampo, en Obras II, Cap. II, p. XXXV).

E. Liberalismo económico. a. Criterio de Ocampo sobre el problema agrario. El gran problema económico que el país venía sufriendo como herencia de la Colonia, de su régimen de tierras y del dominio eclesiástico de las mismas era la acumulación de bienes en pocas manos, lo que impedía una producción adecuada y mantenía los bienes estancados y sin circular. Las grandes extensiones de tierra, los latifundios que se hallaban en estas condiciones eran los que los mayorazgos y el clero tenían en calidad de bienes de manos muertas. Los mayorazgos hijos mayores o primogénitos de las familias hidalgas de la Colonia, habían acumulado la propiedad raíz por razón de que las herencias no se repartían entre los demás hijos para evitar su dispersión y conservar el dominio-

de la casa solariega. El clero era, empero, el que tenía más bienes sin movimiento y sin circulación: las diversas corporaciones eclesíasticas habían acumulado con carácter perpetuo toda clase de bienes raíces, fincas rústicas y urbanas, además de los terrenos propios de las iglesias, conventos, monasterios, hospicios y hospitales, palacios episcopales y casas parroquiales, colegios, casas de beneficencia etc. El origen de aquellos bienes fueron las mercedes reales, concedidas por los reyes católicos, quienes veían la necesidad de mantener a la Iglesia como colaboradora en la dominación de la Nueva España, por ello importó mantener incontestable el poder del clero frente a los indios primero y después frente a la sociedad colonial. Después vinieron las herencias de los que esperaban comprar con esta donación piadosa la gloria eterna, atormentados por los remordimientos de conciencia de sus pecados terrenales. Las donaciones de cristianos ricos, constituidos en patronos o protectores de las iglesias, conventos y misiones, representaron otra manifestación de piedad que acrecentó los bienes del clero. De esta manera fué consolidando y acrecentando bienes, y se hizo, el más rico y poderoso detentador de tierras.

La riqueza temporal del clero llegó a ser tal, que llegó a competir en condiciones de superioridad con el poder civil. La necesidad de secularizar estas riquezas inmuebles orillaron a los monarcas españoles a tomar medidas que fueron sirviendo de control a las ambiciones temporales del clero. Pero el derecho canónico estableció una medida defensiva para conservar aquel poder temporal, -

sus bienes no podían enajenarse, ni pasar al elemento laico.

Además, la Iglesia era la responsable de un sistema de posesión de tierras con características feudales, de un sistema de corporaciones y de gremios que paralizaba la economía nacional, de que hubiera muchos campesinos sin tierra, porque la habían perdido por deudas contraídas con los latifundistas tonsurados y civiles. Los préstamos con usura hechos por la Iglesia, contrariando los principios evangélicos al respecto, habían convertido en deudores a los que los imponían a censo sobre sus propiedades, era una especie de hipoteca, con lo que aquellas tierras que quedaban en garantía al no cubrirse los créditos pasaban también a acrecentar los bienes de manos muertas que constituían el patrimonio eclesiástico. Puede pues considerársela responsable del cuadro de escaseces padecido por la economía agrícola mexicana, pintado por Ocampo en su artículo Sobre un error que perjudica a la agricultura y la moralidad de los trabajadores, en que se muestra de manera palmaria la situación anárquica del campo, base de la economía nacional, puesto que la industria no obstante los desesperados esfuerzos de Don Lucas Alamán era de hecho inexistente. El reparto de la tierra estaba según las observaciones de Ocampo, muy lejos de permitir un desarrollo apropiado a la producción agrícola. Los sistemas de cultivo se encontraban reducidos a lo que tradicionalmente se había realizado desde la época colonial, los salarios -- que se pagaban al campesino no le permitían un rendimiento que hubiera podido en otras condiciones, el préstamo personal lo conver

tía en realidad en esclavo del hacendado o del eclesiástico latifundista. También era desde luego responsable de la escases misma de capitales que se necesitaban para modernizar e incrementar la producción agrícola: era en fin, la valla principal que se alzaba al progreso del país. El mal reparto de la tierra en suma estaba condicionado al círculo vicioso del sistema feudal impuesto -- por la Iglesia. Por ello, las riquezas de la Iglesia estaban en consonancia con toda la situación precaria del país. Aunque se ha ya exagerado, por el carácter muy variable de sus ingresos, no cabe duda de que eran muy grandes, pues siempre se ha calculado que sobrepasaban más de las tres cuartas partes de los inmuebles nacionales cultivables. Lerdo de Tejada, citado por Francisco López Cámara, sostenía que el monto de los capitales del clero en esa época muy bien puede ser calculado en una cifra superior a los -- 400 millones de pesos. (V. Francisco López Cámara. La estructura económica y social de México en la época de Reforma. México, 1967, Cap. VIII, p. 197).

Un abogado francés, residente en México en aquel tiempo, -- el señor Binet, realizó un estudio intitulado "Memoires sur les -- bien du clergé", donde hace un análisis de los bienes inmuebles y muebles del clero mexicano y calcula que ascendían a un total de 610 a 620 millones de pesos. En conclusión, pues, el asunto de los bienes del clero desde el ángulo económico, se mostraba como el -- problema capital con que tenían que enfrentarse los reformistas -- mexicanos, y cabe muy bien decir que era "el problema central de-



toda la Reforma" (Ibid. 197 a 200).

La existencia de los fueros y del espíritu de cuerpo proporcionaban al clero tal situación de privilegio que no sólo lo ponían a resguardo de la intervención civil, sino que como ya se ha dicho, lo colocaban en situación de competencia con la autoridad civil. Esta es la razón de que primeramente el doctor Mora y más tarde Juárez, atacaran con preferencia el asunto de los fueros. La ley Juárez, de noviembre de 1855, tenía también el espíritu de Ocampo en el sentido de querer eliminar las prerrogativas de corporación del elemento sacerdotal.

Dado este primer paso esencial en el problema, el decreto de desamortización de junio de 1856, rubricado por Lerdo representaba el segundo paso. Ocampo estuvo de acuerdo en ello, pero no dejó de señalar los defectos de esta ley; lo cual hubo de ocasionar más tarde, al triunfo de la Reforma serias fricciones entre él y Lerdo.

b. Desamortización (polémica con Lerdo de Tejada). Toda la prensa liberal y conservadora de la época estuvo pendiente de la polémica entre Ocampo y Lerdo de Tejada, porque se planteaba como algo inusitado en un momento en que las dos facciones ponían sus intereses ideológicos sobre cualquier criterio personal..

En lo esencial, desde luego, ambos polemistas estaban de acuerdo, se trataba de poner en movimiento los bienes que poseían amortizados, desde su creación misma, el clero novohispano y que su heredero el clero nacional mantenía en las mismas condiciones.

"Lerdo había declarado, al establecer el decreto reformista, que los bienes que se ponían en circulación eran propiedades - del clero, siendo la tesis sostenida por la generalidad del pensamiento laico-reformista, que el clero era tan sólo un administrador de aquellos bienes. (Esta tesis había la sustentado Mora en - 1833, V. Facsimil Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, México, 1957). Lerdo, según -- decía Ocampo: "Fijó a esos bienes un carácter que sólo abusivamente habían ido tomando". En tanto que, Ocampo estimaba que "las donaciones entre vivos y por testamento que forman estos bienes, -- los alejaban del uso común y de la verdadera propiedad, puesto que no pueden ni alterarse en su posesión, ni variar en sus aplicaciones." "Y que a dichos bienes: "Les faltan dos principales caracteres de la propiedad: el aumento o disminución por la industria y la enagenación libre." (Ocampo, Obras, T. II, p. 153). Además, y Mora ya lo había señalado: "Declararlos de alguien, era quitarles - el mismo carácter de espiritualización que los interesados deseaban conservarles y que nuestras antiguas leyes así denominaron, - sin duda para explicar de algún modo este singular abuso de la propiedad, que dizque sigue siendo propiedad aun cuando ya no tienen dueño". "Pero este alguien -sigue diciendo Ocampo- no debió ser - el clero." (Ibid.).

Por otra parte, Ocampo no veía ventajoso el adquirir los bienes en las condiciones que la ley Lerdo establecía. Entre otras daba las siguientes razones: que muchas fincas rurales se igualaban con las urbanas; que en la traslación de dominio se mantenía la alcabala (impuesto que se pagaba por este concepto), y que, -- por este solo capítulo, los bienes de manos muertas al trasladarse a manos laicas quedaron grabados en el vigésimo de lo que valían, además, el clero quedaba exento del pago de contribuciones. Aún consideando que el clero se veía presionado a traspasar muchos de sus bienes a los inquilinos a quienes arrendaba; ello, lejos de perjudicarlo lo benefició, porque el gravamen se imponía -- de acuerdo con la ley Lerdo no sobre los bienes, sino sobre la -- renta, como aduce Ocampo era lo debido. Y con ello se reconocía-- el beneficio a la Iglesia.

Además, las desamortización no resultaba sino un procedi-- miento moderado que no hacía sino beneficiar a nuevas clases latifundistas. Esto, según Ocampo, contradecía y mulificaba el espíritu mismo que se había tratado de introducir"... sobre que la propiedad se repartiese en el mayor número posible, de personas que-- aún así se vuelven las más quietas y son los más seguros apoyos -- del orden público." (Ocampo, Obras T. II, 173).

Aquí encontramos a Ocampo preocupado por el mantenimiento de la propiedad privada para convertirla en instrumento de orden y catalizador político contra posibles desórdenes subversivos a -- la economía burguesa.

Ocampo no señaló a Lerdo el principal problema que su ley ocasionaba y era que confundía las comunidades religiosas y las comunidades de indios, incluyendo a estas últimas en la medida de desamortización, dando pábulo a que se despojara a los hombres del campo de sus tierras sin que se dejara de atacar el principio de la ley misma.

c. La Nacionalización de los bienes eclesiásticos. Cuando los conservadores con el golpe de Zuloaga se adueñan del poder, - el temor de sufrir represalias del clero lleva a muchos de los - que habían adquirido bienes de manos muertas a devolverlas, y hagta decían que se los habían adjudicado para defraudar la ley de desamortización y conservar seguros aquellos bienes para quien consideraban era su legítimo propietario. Por esta causa el gobierno de Juárez se apresuró a declarar las ventas y traslaciones hechas durante este período, sin validez alguna. (Circular del 20 de agosto de 1858). Después, para no dejar trunca la política económica reformista se decretó la nacionalización de los bienes eclesiásticos (Ley de 12 de julio de 1859).

Bajo la supervisora observación de Ocampo, y haciendo evolucionar los principios de propiedad hacia el interés laico-burgues, se llegó a concretar sus caracteres y metas esenciales en el principio de nacionalización.

Preciso nos resulta aquí, analizar el concepto de nacionalización de Ocampo, que coincidía con el de la mayor parte del grupo progresista laico liberal. En este concepto la Nación es la

heredera de la soberanía de la Corona de España, con todas sus implicaciones, hereda por tanto el concepto feudal que ésta tenía - de la reversibilidad de los bienes de los particulares a la Corona; principio regalista que los juristas de la Corona Española exponían en cuantas exigencias de los terratenientes se ostentaban - tanto por parte de la nobleza y vinculaciones de mayorazgos como por parte del clero. Se argumentaba entonces el carácter temporal del feudo en la legislación antigua, sin embargo, el poder ya entonces adquirido por estos sectores terratenientes derivaba frecuentemente en arrogarse aquellas mercedes de feudos a perpetuidad. Empero, los juristas regalistas no cesaron en la defensa del principio de propiedad de la nación que pertenecía originalmente a la Corona.

"...La amortización es un derecho de la soberanía que da - la facultad a la mano muerta eclesiástica, de poder poseer para - subsistencia de los eclesiásticos en orden a su institución evangélica a título de usufructo, y nunca de propiedad". (V. Pedro Rodríguez Campomanes, Tratado de la regalía de amortización, Madrid 1765 cap. III p. 46).

Un punto de derecho para fincar el principio de reversibilidad de aquellos bienes a la Corona, fue el de utilidad pública, - que se estimaba conforme al Derecho de Gentes, que habían proclamado Hugo Grocio y Vattel. "Siendo una de las leyes fundamentales de la sociedad -se decía- que los bienes de todos sus miembros - cuando la urgencia lo pida contribuir a las necesidades comunes."

(Vattel, El Derecho de Gentes, Madrid, 1834 p. 45).

Es evidente que estos principios ejercieron influencia coherente en el pensamiento liberal, revalorizándose con los conceptos modernos de los derechos de la nación, conceptos que habiendo primeramente circulado ampliamente por Europa, luego penetraron e influyeron en las ideas laico-reformistas de los pensadores latinoamericanos; es lógico, que Ocampo recibiera también estas directrices del pensamiento liberal.

Además, las cortes españolas habían tomado ya acuerdos (2- de sep. de 1841) en el sentido de que, todas las propiedades eclesiásticas se declararan bienes nacionales y se sacaran a subasta pública, se había propugnado también porque las legítimas esperanzas de sus compradores no quedaran defraudadas, pues lo mismo en España que en Latinoamérica, los anatemas y excomuniones del clero fulminaban a los compradores de aquellos bienes tachándolos de realizar negocios ilícitos.

La misma independencia nacional de los nuevos Estados latinoamericanos descansaba en un derecho devolutivo a la nación. Frente a este derecho el clero alegaba otros principios de legitimidad que no descansaban en la nación sino en el Derecho Divino. Los argumentos presentados por Lorenzo de Zavala y el doctor Mora en México en 1833, sobre la necesidad de intervenir los bienes eclesiásticos, presumían igualmente la nacionalización. (V. Agustín Cué Cánovas, Historia social y económica de México, México, - 1947, p. 153). Sin embargo, la Iglesia nunca reconoció este prin-

cipio y cuando más, estimó como donativos los bienes que se habían adjudicado otros gobiernos, como el de Santa Anna, (en el ramo de temporalidades de la Compañía). (V. Mariano Cuevas, Historia de la Iglesia en México, Tomo V, p. 257). Promovió levantamientos cuando se decretaron intervenciones del Estado en los bienes eclesíasticos, tal ocurrió con el llamado levantamiento de los polkos, durante la intervención norteamericana el año de 1847.

Así, entanto que Comonfort, en un folleto que publicó en Nueva York, señalaba que "...Contra esas riquezas y privilegios - acumulados en una sola clase, se han levantado las nuevas doctrinas económicas y las nuevas máximas políticas". (V. Anselmo de la Portilla, apéndice de la Historia de México de 1856-1857, p. 377) El clero protestaba por boca del obispo de Puebla, cuyos bienes había ordenado confiscar el mismo Comonfort, en razón del levantamiento contra el gobierno liberal, que sólo por vía de préstamo - hecho al gobierno, en atención al estado de sus fondos, se autorizaría dicha confiscación. Aquel obispo exclamaba: "Si por circunstancias extraordinarias u otros motivos de justicia, de conveniencia pública, o de alta política, es necesario echar mano de los bienes de la Iglesia, impétrese la autoridad pontificia, y de éste modo se conseguirá todo sin lastimar los principios y sin disputar a los obispos la facultad de disponer de sus bienes... El carácter de soberana e independiente propio de la Iglesia le da un derecho pleno de propiedad en sus bienes y la facultad de dic-

tar las reglas de su ejercicio, ya para conservación, ya para la recaudación, ya para la inversión de ellos..." (V. Protestas del Obispo Labastida del 10. de Abril de 1856 y del 5 de abril del -- mismo año, en Zamacois, Historia de México. T. XIV Apéndice. Doc. núm. 9 y 12).

La inconsistencia lógica esgrimida por el episcopado, el clero capitular y la reacción toda, se estancó contra las razones laicas de movilización de la riqueza nacional y la secularización de los bienes de manos muertas que operaron el proceso que llevó a la nacionalización de dichos bienes. El principio feudal de economía se quebraba contra el principio capitalista de circulación, de la misma manera que el principio de corporación lo hacía ante el principio nacional. El triunfo de la administración liberal -- de Juárez consolidó pues la postura de Ocampo en este terreno y -- la ley del 12 de julio de 1859 fue prácticamente obra suya.

Ya éste había comentado el problema con cierta áspera ironía hacia la actitud del clero:

"...El clero declaró por sus hechos, aunque sin atreverse a formularlo con palabras, que él no era mexicano, sino ciudadano de la Luna o de Saturno, y que si bien le tocaba y aceptaba y disfrutaba con gusto los bienes de la independencia, las costas debían solamente bastarse por los hijos de la Nueva España; que en consecuencia, sus capitales debían considerarse como intactos... Y añade... Basta recordar, que el convencimiento que el clero había adquirido de ser el único árbitro de toda la propiedad del país



y su insolente cinismo había llegado hasta el punto de no dar a ninguno de los propietarios el título de tales, sino que a todos se dirigía llamandolos simplemente poseedores. Tenía la conciencia de que no eran mas que administradores sin sueldo de sus bienes." (Ocampo, Obras, T. II, p. 189).

Se notaba pues en el clero un deseo de demostrar que, lejos de ser la Iglesia la administradora de los bienes temporales, lo era la población civil, siguiendo el criterio de que todo es de Dios. Todos los argumentos del clero, en efecto, llegaban obligadamente a la noción de imperialismo teocrático de la propiedad.

Los argumentos civiles se basaban en cambio en la propiedad de la nación y el origen civil de la posesión del clero. De este modo, la tradición que consideraba intocables los bienes del clero fue rota por la necesidad histórica que marcaba las peculiaridades de la vida nacional laica. Además, se puede decir que siendo el clero un poder económico que entraba en contradicción con el Estado laico, éste tendió a privar a aquél del sostén de su poder, que por otra parte era evidente que trastocaba toda la economía de la nación, al impedir el desarrollo de su estructura económica. En esto obraba desde luego también la concepción burguesa - capitalista sobre la propiedad, que se alzaba contra la concepción medieval y escolástica que aún conservaba el clero nacional. La contradicción entre las dos concepciones era lógica e inevitable. Enconadísimas polémicas y sermones desencadenaron una verdadera lucha entre una y otra.

d. Papel del dinero en la visión laica de Ocampo. En el criterio burgués, el papel del dinero adquiere dimensiones extraordinarias. Ocampo no escapa a esto, pero su criterio al respecto se limita, porque su laicismo está teñido de un humanismo religioso que se opone definitivamente al espíritu capitalista metalicista:

"El becerro de oro -dice- es el último Dios que le falta a la humanidad que combatir y desacreditar. Por fortuna se encuentran ya muchísimos que piensan que el dinero no es Dios, y que si es útil para muchas cosas, nada tiene de respetable". (Exposición sobre las circulares de Don Melchor Ocampo, Polémicas Políticas, - en Obras, T. II, p. 178).

Opónese por el mismo motivo a que "gruesas sumas sean monopolizadas en las manos de ávidos especuladores". (Ibid. p. 174).

También aduce con el mismo criterio que: "...se quiso evitar... que cualquier héroe que en México se pronunciara por la -- Constitución, hiciera en nombre de ella las economías que todos - hemos visto suelen hacer para sí sobre el tesoro público". (Ibid. p. 178). Esta concepción de Ocampo sobre el dinero no es más que el resultado de la precaria situación económica del país que soportaba el dominio del agio y la especulación con el consiguiente menoscabo de los beneficios que las medidas económicas del gobierno deberían haber traído al pueblo. (Ibid. 195). Era el resultado también de las diferencias económicas de la población, y de la existencia de un clero rico, que a pesar de sus ponderados millones, - en el momento de ponerse en práctica las leyes de confiscación y -

de intervención en los diezmatorios y en los curatos, declaró tan ta penuria como le fue posible, a fin de impedir los irrecusables efectos de las disposiciones secularizantes que pretendían poner en circulación la riqueza que la mano muerta mantenía estancada:

"Yo no quiero hecharla de profeta, protestaba al respecto don Melchor, pero... de los ponderados millones del clero, será bién poco lo que el gobierno civil llegue a aprovechar y aún a co nocer, porque son también inferiores y con mucho a las exagera--- ciones que de ellos se han hecho." (Ibid.) Como se ve Ocampo se limita a las posibilidades de circulación de la riqueza, porque por un lado no se puede saber el monto de esa riqueza, dadas las ocultaciones hechas por el clero, pero también porque supone exageradas las cifras dadas por Lerdo respecto del monto que alcan-- za. Sigue en esto un poco el criterio de Mariano Otero, el cual afirmaba: "Los capitales impuestos en muchas fincas exceden a su valor "y esto porque se piensan estos capitales disminuidos tam-- bién de una manera asombrosa por efecto de que"... Cuando las nue vas ideas, desarrolladas al favor de la libertad del pensamiento, se introducían en todas partes mostrando lo grandioso de su exac ción y los inconveniente de su repartición; y como estas reflexio nes se dirigían al interés material de las clases más numerosas y menos acomodadas, y no atacaban sino las ventajas de la clase del clero, se propagaron con una rapidez increíble y venían a ser de día en día más amenazantes. De esta manera el poderoso elemento de las riquezas que tanta influencia tenía en la conservación del

poder civil del clero, ha llegado a una decadencia, tan rápida e inevitable" (Otero, Mariano, Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República mexicana, Guadalajara, 1952 pp. 31 y 62).

La apreciación liberal burguesa de la riqueza se ve aquí amenazada por la nueva problemática que surge, no se atreve a declarar el monto de los bienes del clero, pero muestra lo grandioso de su exacción y la deficiencia del reparto de la riqueza. Pero el proletariado, las clases más numerosas y menos acomodadas veían que el elemento de riqueza que era quitado al clero pasaba ahora a la burguesía por obra y gracia de la transformación de la riqueza inmueble en riqueza circulante. Para no herir la susceptibilidad del clero hasta entonces poseedor incontestado de la riqueza nacional, los liberales había declarado en más de una ocasión, que no se atacarían los intereses legítimos del clero, que no se haría imposición que hiriera su capital, que en consecuencia sus capitales debían considerarse como intactos. (V. Obras T. II, p. 187 y 195). Pero Ocampo estimaba esto una desviación de lo que debía ser la reforma de la sociedad, para él, el medio favorito para realizar la reforma y atacar a la Iglesia en la base misma de su poder, no podía ser otro — así se lo había hecho ver el cura anónimo que le replicaba a su reforma de obvenciones parroquiales que: "empobrecer al clero".

El clero relaciona también el temor de que sean atacados sus intereses, con el del dinero: "nos quieren robar no ya los bárbaros, sino las manos hambrientas de mexicanos" (Obras, T. I. p

39). De tal modo la pasión de la caridad cristiana queda opacada por la pasión del dinero en la sensibilidad eclesiástica, que "el miserable es asimilado con el excomulgado tan sólo por ser pobre. Como al excomulgado, al pobre se le niega la sepultura cristiana. Así ve Ocampo "la sórdida e inevitable avaricia del clero". (Obras T. II. XLIV).

c. Nueva Valoración del Trabajo en Ocampo. Una nueva valoración de índole laica es dada por Ocampo al trabajo, valoración que está obviamente en relación íntima con sus principios económicos. Es en los discursos que pronuncia el 16 de septiembre de 1852 y sobre todo en el que por la misma fecha en 1858 deja asentado: "El trabajo y la economía pueden dar a cada uno aquel grado de riqueza que en su esfera baste a satisfacer sus necesidades reales y fantásticas", donde se manifiesta su punto de vista al respecto, (Obras, T. II. p. 10).

No se considerará al trabajo, como en la visión tradicional anti-laica, denigrante o negativa, sino que será el instrumento que primordialmente sirva para solventar las necesidades; servirá como fuerza organizada para iniciar cualquier actividad productiva; se le tendrá como una virtud laica, y en este sentido mostrará para el burgués su superioridad moral. Se tendrá así el trabajo como instrumento de desenajenación, mediante el trabajo el hombre moderno del siglo XIX cree liberarse de las trabas del pasado y de los obstáculos del retroceso. Estorbar el trabajo es, en su concepto, paralizar la vida y esto es, el cambio, el progreso; es

también empobrecer al individuo, hacerlo morir de hambre, ya que en el modo de vida que este hombre laico se ha forjado, el trabajo es fuente de riqueza, fuente de comodidad y aún fuente de vida.

"¿Quereís ser independientes? trabaja", en esto se resume el primer valor de su liberalismo laico, pero también, por lo mismo, este valor del trabajo será una fuerza de sustentación nacional y tendrá una útil aplicación práctica en la marcha sucesiva de la nación y de los ciudadanos. Será también el desarrollo de la mano o de la industria, el medio de dominar a la naturaleza y de independizarse así de toda incomodidad y molestia.

Por otra parte, aquella idea que en la concepción tradicional se tenía del trabajo como algo denigrante e incluso como una molestia insufrible, es analizada por el laico como el resultado de una mala educación, ha sido el efecto de criterios extraviados del pasado. Ocampo lo interpreta en esta forma: "Estamos mal educados, señores. Por yo no sé qué interpretación de un pasaje bíblico tenemos por maldito el trabajo. ¡El trabajo fuente de la independencia nacional, de la acumulación, de la riqueza, de la prosperidad y del poderío de las naciones! El trabajo, árbitro único para dominar la naturaleza por medio del arte y de continuar y mejorar la creación, como se ve en la dalia de nuestros jardines y la papa de nuestrás mesas: en el tero de Burham, en el caballo de carrera y el de tiro y en tantos otros animales... se ve que en aquel tiempo, aún no había mandado el trabajo a la ley que hiciese la tarea del dibujante en el daguerrotipo; ni el vapor que-

sustituyese a los mudables vientos en el Océano, no a la electricidad que multiplicara el tiempo y el espacio por el telégrafo! - El trabajo, el medio principal, para no enumerar ya sus otras excelencias. ¿Que de extrañío que haya tantos que procuren exceptuar se del anatema? ¿Qué tiene de singular que muchos juzguen al trabajo vil y deshonoroso? Clases enteras de la sociedad han encontrado el medio de eludir el anatema, eximiéndose del trabajo; y lo que es peor, han tenido maña de sacar doble sudor del rostro de lo que en algo útil nos ocupamos, para que así baste el producto a mantenernos y a mantenerlos.

Deseamos colonos y nos quejamos de falta de brazos, Somos pocos en efecto, comparados con un territorio fértil que puede -- mantener diez veces mayor número de habitantes. Pero el mal está principalmente, en que no queremos trabajar. ¡Haced, señores, una lista de los primeros cien individuos que os ocurran! pregúntalos en seguida ¿cuantos de ellos trabajan, cuantas horas cada uno, que especie de bien hacen a la sociedad? y os admirareis del resultado". (Ibid. pp. 37 a 39).

Sin embargo, con todo y la preeminencia que da a la actividad, Ocampo observa que hay cierta actividad que es perjudicial, por lo mismo que no es útil, de modo que la utilidad tiene para el una valoración singular, muy probablemente influido por Bentham o Smith. Ocampo señala la importancia del utilitarismo "en el trabajo, "...cuantos, cuyos trabajos son inútiles! ¿Cuantos, cuyo trabajo es perjudicial! Estos -dice- son el reverso de los que no

trabajan y son sin embargo más perjudiciales. Hablo de la profesión de pronunciado, de la explotación de los pronunciamientos... que llevan al país a un punto que le hace consumir la mayor parte de sus recursos en destruir el mayor número posible de prójimos e impedir hasta el menor desarrollo de cualquier industria".-- Como se advierte estos pronunciamientos son los que hacen del pronunciamiento no una idea política o social, una idea de transformación de estructuras caducas, son los que lo hacen por el interés de su casta o corporación militar o los que lo hacen para ir adquiriendo grados, son los empleomanos en los que Mora veía intereses bastardos dispensados de toda industria honesta, su industria por el contrario es en el pensamiento de Ocampo, una industria u ocupación deshonesta que además, deshonra el empleo militar que obtuvieron. Es por esto que Ocampo declara: "Es ejecutivo, preminente que demos a nuestros hijos una educación buena civil, honrosas y productoras ocupaciones, que consideremos los destinos públicos como cargos de conciencia y de temporal desempeño y no como sinecuras y patrimonios explotables". (*Ibid.*, p. 40).

Don Melchor da a conocer aquí su rencor hacia una actividad y una casta que lo ha afectado personalmente; no puede menos que pensar que fue un pronunciamiento el que lo hizo no sólo dejar el gobierno de su Estado, sino aún su país. Que el efecto de esta actividad ha dañado al progreso es algo confirmado para él, que junto con otros mexicanos eminentes hubo de exiliarse y trabajar en condiciones no muy positivas en un país que piensa como modelo,--



pero al fin de cuentas le es extraño y hasta adverso en este momento crítico. El resentimiento no lo lleva sin embargo a un análisis irracional del problema, por el contrario, al conectarlo con su idea del trabajo, muestra la importancia que da a los empleos públicos como una labor al servicio de la nación.

La idea del trabajo se muestra pues relacionada con la política y con la economía. Al respecto de esta última, la idea ocampense del trabajo se liga a la economía utilitarista de la ganancia que ha experimentado en su destierro, al contacto con otras necesidades y nuevos criterios capitalistas de laboriosidad: "...que por estrictas economías y justas distribuciones, gastemos menos de lo que debemos para ir cubriendo nuestras deudas". Pien- sa Ocampo que este tipo de economía unido al fisiocratismo iluminista y a la sensibilidad del pueblo indígena para el arte y el trabajo y el despegue y la imaginación latinas, sirvan a la salvación de la nación.

"¡Oh México! -exclama- ¡si Dios te ayuda y te ayudas a ti mismo, siguiendo los guías que te dió la razón y la conciencia, - aún pueden salvarte! ¡Tienes la tradición de los pueblos más cultos de este continente, sembrado de las colosales ruinas de tu- tezón! ¡Tienes la aptitud para las artes y el trabajo de tus razas indígenas! ¡Tienes el desprendimiento y la imaginación de la raza latina que se cruzó con ella, sólo te falta la laboriosidad y - energía de la raza sajona!" (Ibid. p. 42). Con todo lo que decía - Ocampo que tenía México, se percataba sin embargo de las insufi-

ciencias propias de la idiosincracia de sus individuos, "les falta una comprensión del destino moderno de los pueblos", el espíritu de incansable adelanto de los pueblos del Norte, para poder ser - el emporio del comercio, de la riqueza, el país por excelencia -- útil a las demás naciones por el uso de la libertad y del trabajo. La idea del trabajo se entiende así como clave de vitalidad en -- la marcha económica nacional, instrumento laico de civilización - y perfección ciudadanas.

Una nueva imagen acerca de la vida económica de México parece estar a punto de nacer con el empuje y el brío que imprime - Ocampo en su actitud laica hacia el trabajo, prisa debió tener -- por ponerla en práctica. Pero su criterio liberal decimonónico no preveía los alcances nefastos que su contacto con el criterio empresarial capitalista iba a desarrollar juntando filas no ya con el liberalismo progresista sino con la reacción retardataria, --- cuando la maquinaria del capital se uniera a la beatería reaccionaria de la derecha mojigata y atacara al trabajo tanto como al - liberalismo social.

No, don Melchor en su bondad liberal no podía apesar de su gran visión económica social, suponer esos alcances, pudo sí, dar se cuenta de las proporciones ominosas del trabajo esclavo que se practicaba con la raza negra en aquel emporio de modernismo que - eran los Estados Unidos, y no pudo menos que rechazar esta prácti ca, como lo habían hecho Montalvo y Sarmiento, Al meditar en ello Ocampo incluyó entre sus medidas reformistas aquella de que "...-

Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional, -- alcanzarían por ese sólo hecho, su libertad y la protección de las leyes", que quedó para siempre estampado en los anales históricos del constitucionalismo mexicano.

Ocampo hacía del trabajo una virtud laico-liberal que en la práctica conectaba con la soberanía del pueblo y con las urgencias nacionales, pero en la teoría la idealizaba, la aislaba del país, creyendo haber penetrado el secreto de la economía europea y sajona. Este idealismo, alejaba a nuestro laico de la realidad nacional, pero ello es tolerable en vista de sus esfuerzos personales por llevar su idea a la realidad. Sus tierras de Pomoca reciben el fruto de tales esfuerzos; toma hasta un curso de agricultura, compra semillas, estudia las preparaciones de fertilizantes y los métodos nuevos de cultivo y al propio tiempo estimula a sus peones. Con lo observado en la vida rural, donde su empeño ha sido romper la estructura feudal, y reemplazarla por la autosuficiencia económica, aboliendo la servidumbre corporal y los tributos en especie que se transforman en trabajo remunerado y en dinero, dando por resultado la creación de un proletariado libre y la introducción de nuevas técnicas. Ocampo llega a la gobernatura de Michoacán listo para realizar la obra de transformación que requiere su Estado, así inicia la labor de beneficencia social civil, el mejoramiento de la penitenciaría, la reparación y apertura de caminos, el respaldo a la educación y otros trabajos prácticos y útiles, - tal como el proyecto de navegación del río Lerma, su intención es

crear diariamente algo nuevo, busca nuevos métodos de organiza---  
 ción y de trabajo. Pensó ocupar a los presidiarios en las obras--  
 públicas, especialmente en la construcción de caminos, era sin --  
 embargo consciente de que no era una solución óptima, en primer -  
 lugar, porque a aquellos hombres realizaban el trabajo lentamente  
 y no compensaba lo que se gastaba en su custodia. Resulta pues un  
 trabajador oneroso para el Estado, aún así, explica: "entiendo que  
 siempre debiera emplearse este medio como el de moralizar a esos-  
 pobres, aunque sólo fuese en formarles o conservarles el hábito-  
 del trabajo" (Ibid. p. 68).

Con todo, las preocupaciones éticas de Ocampo, se hallan--  
 en función del problema económico, la democracia es el tipo acaba-  
 do del Estado burgués, instrumento de dominación capitalista, es-  
 una protección impersonal, ad rem que se aplica a la riqueza. El-  
 uso de la fuerza humana de trabajo en la práctica resulta un pro-  
 cedimiento de explotación; no supone en realidad mucho beneficio-  
 individual para los presidiarios estar sujetos a trabajos forzados,  
 el gasto que se hiciese en custodiarlos no supone aligerar su tra-  
 bajo, ni supone remuneración alguna por él. Es cierto que Ocampo-  
 lucha por remover una estructura social tradicional, en la que la  
 pobreza, el trabajo son elevados a la altura de dogmas religiosos,  
 él los evalúa con un criterio nuevo y laico, que opone la técnica  
 a la rutina, pero no logra coordinar las formas nuevas de produc-  
 ción y de trabajo a fines sociales verdaderamente justos. Impera-  
 el régimen de libertad económica tan querido de nuestros liberales

pero con el criterio estrecho del capitalismo, donde pesan todavía las antiguas creencias, los procedimientos tradicionales. Luchan aún los hechos antiguos con las nuevas ideas. Washington y los hacendados de Norteamérica explotando el trabajo de los esclavos negros en los campos de algodón, los religiosos novohispanos ocupando a los indígenas en el trabajo de edificación de sus iglesias, monasterios y conventos en ambos casos se trata de una explotación del hombre por el hombre, donde no media beneficio económico por el servicio prestado. La única diferencia es que en la manera de pensar laico-burguesa, inciden en esta sujeción del débil por el fuerte, pretextos de moralidad, de buenos hábitos y de utilidad.

El discurso de Ocampo con ocasión del aniversario de la independencia en 1852, es un manifiesto de estas ideas: "¡Señores!- Mientras que la organización del hombre se conserve, como hoy nos la muestra su naturaleza, habrá en la especie humana un gran número de individuos que estén no necesaria, pero sí fatalmente sujetos a otros. Es naturalmente indeclinable la dependencia y sujeción del débil al fuerte, del ignorante al sabio, del desvalido al poderoso. Pero es socialmente posible la emancipación de todas estas sujeciones..." Sin embargo, agrega: "Hay un grado de dependencia que nos degrada, y es aquel en que no podemos vivir sin el auxilio ajeno", (Ibid. p. 8) Aquí Ocampo empieza con un criterio positivista comtiano muy peculiar de la época, pero al recapacitar en su injusticia, termina por rechazar como laico la dependencia que ocasiona.

En su ensayo Sobre un error que perjudica a la agricultura y a la moralidad de los trabajadores, se presenta nuevamente una valoración del trabajo que contrasta con la realidad que presenta el jornalero mexicano del siglo pasado: "...El error de suponer, - que sino se tiene dinero adelantado a los peones, no se encuentran brazos para el trabajo o no se pueden aprovechar los que hay..." - Sería muy mortificante -continúa Ocampo- entrar en los pormenores que patentizaran cómo el peón procura trabajar lo menos y pedir - lo más posible, y cómo el amo tiene contra el peón el programa -- contrario. Pero sí es indispensable continuar presentando los resultados de este malestar". Entonces demuestra como el jornalero - va empeorando su condición hasta colocarse en un nivel muy semejante al del esclavo, no sólo se trastrueca su dignidad humana, si no también lo que el trabajo le significa: "Un hombre que se degrada hasta no comer ni vestir, sino cuando otro quiere que vista y coma; un hombre que al fin del año no ha podido, ni aún pensado hacer la más pequeña economía; un hombre que va al trabajo no cómo la condición indispensable para conservar el organismo, no como la fuente de la tranquilidad de espíritu, de la moral, de la riqueza y de la consideración y comodidades que todo esto procura, sino - como su martirio perpetuo y su anatema, es el ser más desgraciado que puede concebirse, por poco que conserve algún sentimiento. Ni el hogar, ni los campos, ni la sociedad de los amigos, ni las dulces caricias de la familia, ni las diversiones públicas, ni el -- agosto silencio de la soledad, ni los goces privados, ni la luz-

ni las tinieblas tienen para él encantos ni contrastes. Por donde quiera sufre su hambre y su lacería, por donde quiera siente la--humillación de su mísera escasez..." (Ocampo Obras, T. I. p. 115).

Tan grande angustia tiene Ocampo por los peones en esta --condición que no sólo denuncia el grado sumo del problema y sus --implicaciones, sino que va más allá, dando soluciones, que a la --vez muestran el origen de los males en que se halla sumido el ---agro mexicano: "¡Peones! ¡No os endroguéis, si deseáis conservar--vuestra libertad y hacer mejor vuestra condición.

"¡Hacendados! ¡Jefes de labor! ¡No deis a la cuenta a vues--tros peones, sino aquellos gastos indispensables que ellos no pue--dan prevenir y que vosotros os haréis pagar escrupulosa pero ----prudentemente: ¡Hacedles ver el pupilaje vergonzoso en que, de --lo contrario, caen para siempre, y sobre todo --y en esto cree ---don Melchor que está la clave-- inspirables el amor al trabajo, el noble orgullo de la independencia y la convicción de que son in--destructibles los goces que procura una buena moral! Pero no in--tentéis exagerando las reflexiones que proceden, cerrar vuestro --corazón al dolor y necesidad, como esas almas duras que apoyan y--defienden el metalicismo infame de nuestro siglo, pervirtiendo el espíritu de economía que predicaba el buen hombre Ricardo". (Ibid. p. 118. Escrito por Ocampo en Pateo, en abril de 1844. Copiado ---del Ateneo Mexicano T. I. pp. 70-71). Ocampo muestra aquí su preo--cupación por el exceso de metalicismo que el capitalismo estaba --imponiendo al espíritu de progreso en la idea del trabajo, porque como laico avanzado sabe que los avances de la técnica no deben --ser aprovechados por una clase que mira sólo en su beneficio.

#### IV. IA EDUCACION EN EL PENSAMIENTO DE OCAMPO

A. La educación tradicional. Ocampo tenía verdadera aversión a la educación tradicional, no en balde había sufrido aquel -- sistema educativo en el que "estaban en todo su reinado depótico la palmeta, las orejas de burro y el chicote" (Angel Pola, Opus cit., - en Obras, T. II, pp. X y XI). Melchor estuvo pues bajo la férula autoritaria de los maestros a la antigua, pero tuvo también el desparpajo, que pareció atrevimiento insolente, de encararse a uno de -- ellos y de rechazar su drástica disciplina. "Usted --le dijo-- no tiene derecho de servirse de mí como un criado...Además, la constitución de 1824 prohíbe severamente a los maestros que maltraten a los niños. Me quejaré a mi tutor y pagará usted una multa de veinticinco pesos, por haberme golpeado". (Ibid.)

La enseñanza que cursaría en el Seminario Conciliar de Morelia aquel despabilado niño al hacerse adolescente, no variaría en cuanto a rigor: los métodos y procedimientos educativos estaban -- orientados por la intolerancia claustral que un clero tradicional -- imponía con criterios pedagógicos de autocracia. El latín llevaba -- allí la mayor parte del tiempo y lo demás que se enseñaba eran mínimos, mayores, lógica, metafísica, ética, y algo de matemáticas, física y derecho. No hubo tampoco mayor cambio en la enseñanza cuando pasó a la Nacional y Pontificia Universidad.

La dirección de la enseñanza en el nivel primario como -- en el medio y superior estaba aún en manos de un clero poco ilustrado



do, o cuya ilustración se reducía al saber escolástico tradicional. Los rectores de los colegios seminarios no eran otros que los obispos conciliares y era claro que estos eran también los directores - de los movimientos antiprogresistas. (V. Obras T. II, p. 22) La educación en tales manos tenía necesariamente que obstaculizar el saber laico.

Ocampo pintó el cuadro sombrío de la situación educativa, en su discurso del 16 de septiembre de 1852, frente a los alumnos - del Colegio Civil de Morelia, pero también frente al rector del Seminario, D. Pelagio Antonio Labastida, que era el alma de las conspiraciones reaccionarias que se fraguaban entonces en el país. Ocampo advirtió de los peligros en que se veía envuelto el porvenir con -- tal sistema educativo que él calificó de la siguiente manera: "...la inteligencia, primer poder del hombre y de la sociedad, se halla como diluida... no hay por lo mismo opinión, ni puede crearse espíritu público..." (Ibid. p. 19) A su juicio, se hallaban desquiciados los elementos de individualidad e independencia que, como laico pequeño-burgués consideraba esenciales a la educación, contra éstos - se elevaba, en cambio, el prejuicio y la preocupación como una imposición de la corporación. Se trataba de una educación dogmática, formadora de mentes rutineras y ociosas, y más que nada, de mentes sujetas en su conciencia. Todo lo cual significaba que la Nación no había participado sino escasamente en la labor de educación pública - con su sentido laico. Había que conocer lo que se era, la educación que se tenía para poder sacudir el fardo de preocupaciones y de há-

bitos despóticos; Ocampo lo hace y se encara hacia la realidad:

"Porque se ha descuidado nuestra educación civil, no somos justos, consecuentes, ni laboriosos, ni entramos en el sendero de la justicia y de un arreglo económico, perdemos con México la independencia y la libertad". (Obras, T. II, p. 26).

"Muchos estamos mal educados Señores. Toda la tradición del mundo, en sus varias civilizaciones, con rara excepción es toda del imperio del terror y de la fuerza, toda de la enseñanza del despotismo teocrático y guerrero, es también el espíritu de nuestra infancia, de nuestra juventud y edad madura". (Ibid. pp. 12 y 13).

La enseñanza corporativista y dogmática en conciliábulos de sacristías y cuarteles no podía a juicio de Ocampo favorecer el saber, porque establecía la policía de las ideas, el Index de libros y autores prohibidos, la censura de la creatividad; educar resultaba, en este ámbito, transmisión de la voluntad del clero, desacuerdo con la libertad de conciencia, totalitarismo mental, para conseguir los paradójicos fines de enseñanza cristiana y de dominio social. La escuela dogmática, que simula imprimir en la sociedad -- una moralidad religiosa no se aviene al progreso de una conciencia libre, sino sumisa. La Iglesia, al educar, se ajusta al Sylabus, -- condena el laicismo escolar, y se atribuye el derecho de inmiscuirse en el régimen de los estudios, la disciplina, la concesión de -- grados, la aprobación y desaprobación de los maestros, además de -- doctrina del Sylabus es aliada de los cacicazgos y despotismos, especialmente militares. Pero Ocampo no pretende acabar con las -

ideas religiosas y morales, como se le acusó; los principios religiosos verdaderos en el criterio aceptado por el laico no deben empa--  
 farse estorbando la libertad de conciencia, la libertad educativa.--  
 "El hombre -advierte Ocampo- ejerce el sacerdocio en la familia. El sacra doceo, enseñanza de las cosas sagradas, fue siempre al atribu--  
 to de los padres de familia, que son los que realmente enseñan la -  
 moral y propagan los dogmas religiosos". (El Congreso Constituyente,  
Obras, T. II, p. 395).

Ocampo no pretende quitarle al padre de familia o al sa--  
 cerdote este sacra doceo, la propagación de su fe y de sus doctri--  
 nas, sino que sean ellos precisamente los que ejerzan esa función y  
 no el maestro. El maestro ha de enseñar conocimientos y prácticas -  
 inherentes a la condición del ser humano, sin pretender subordinar  
 los a reglas convencionales. Lo dicho no significa que la escuela -  
 excluya a Dios, sino que la escuela no debe enseñar religión, tarea  
 reservada al padre y al sacerdote. El Estado no tiene que crear cre--  
 yentes de determinados cultos, tiene que formar ciudadanos. Lo con--  
 trario es para Ocampo síntoma de una mala educación. "...Estamos --  
 mal educados... decía. Se nos ha enseñado a observar una serie de -  
 deberes artificiales en los que somos muy exactos, como quitarnos el  
 sombrero cuando tocan ciertas campanas, recemos o no, y otras este--  
 rioridades de esa especie; y los deberes naturales y civiles están -  
 del todo abandonados. El extravío que sobre esto se ha producido en  
 los entendimientos llega hasta el punto de que hayamos dislocádole de  
 sus oportunidades" (Ibid.).

En efecto, la educación formalista escolástica se preocupaba por las rutinas externas de la religión que no producían adelanto alguno a los alumnos y los conducía por otra parte al olvido de los deberes ciudadanos y nacionales. El espíritu de cuerpo anteponiéndose al interés nacional, era la meta principal a la que se orientaba la educación dirigida por la Iglesia, dando respuesta así a un sistema de privilegios y distinciones.

B. La educación laica es independiente de toda preocupación religiosa, de todo temor metafísico, es una educación que requiere "...El desarrollo de la mano o de la industria para dominar a la naturaleza por las aplicaciones del saber llamadas artes, e independizarse así de toda incomodidad, de toda molestia". (Ibid. pp. -- 12-13). Es una educación, en suma que se libera del contexto deformador de la enseñanza tradicional. He aquí la concepción ocampense de lo que debía ser la educación nacional. No había duda, para que una educación distinta a una sociedad secular fuera eficaz, tenía que -- ser una educación planeada para encajarse en ese ámbito secular, con sus peculiaridades reales y concretas, no en una especie de cielo terrenal dominado por los grupos privilegiados, armados con las sutilezas de la metafísica para ejercer su control sobre las masas ignorantes y sin opinión.

Al finalizar el siglo XVIII, algunos jesuitas han roto ya con los moldes tradicionales de la ciencia y los cánones de la cultura impartida en los Seminarios y en la Universidad Pontificia; los -

principios de la filosofía moderna son enseñados por Francisco Xavier Clavijero y Benito Díaz de Gamarra; se empiezan a impulsar los estudios de la medicina científica y destaca en este ramo Ignacio - Bartolache; divulgan también la ciencia José Antonio Alzate y Antonio León y Gama. El lento proceso de secularización educativa se -- inicia en la Nueva España con la apertura, en 1767, del Colegio de las Vizcaínas, fuera del control de la Iglesia; con la Academia de las Nobles Artes de San Carlos, en 1781; con el Jardín de Plantas, -- en 1888, y con el Real Seminario de Minería, en 1792. (V. Raúl Mejía Zúñiga, Raíces Educativas de la Reforma, México, 1963, p. 23).

Las inquietudes reformistas en el seno mismo de la escolástica se manifiestan conscientes o no en sabios como Fausto Elhuyar y Andrés del Río. El propio cura Hidalgo, contraría los propósitos de sumisión espiritual al educar sobre las realidades de su -- tiempo, haciendo funcionar sus talleres artesanales. Con la Independencia se infiltran las nuevas ideas del pensamiento racionalista -- ilustrado, quién no sabe, que el mismo Hidalgo, al ser anatematizado por la Iglesia fue censurado por leer y Voltaire y a Rousseau, y por introducir su pensamiento al pueblo; consideraba la Iglesia que se trataba de una herejía que amenazaba las normas feudales establecidas. Bajo el imperio de Iturbide la escolástica se empeña en mantenerse, pero en 1822 nacen las primeras escuelas lancasterianas en México; la Constitución de 24, otorga cierta libertad para la educación pública en la provincia, en casi todas las capitales de provincia empiezan a establecerse instituciones laicas que contrapesan con

las instituciones bajo control eclesiástico, pero la balanza se -  
 inclina aún hacia éstas. No obstante, en 1833, bajo la influencia  
 del doctor Mora se establecen nuevas escuelas laicas y se supri--  
 me la Universidad Real y Pontificia.

C. Educación laica de Ocampo. Se había iniciado Ocampo en  
 los centros educativos tradicionales, en el Seminario Tridentino-  
 y en la Universidad Pontificia, pero una vez que egresa de estos-  
 centros, estudia intensamente por su cuenta geografía, geología,-  
 medicina, botánica, idiomas, literatura, física y astronomía, agri-  
 cultura y artes populares. Es ciertamente un autodidacto en todas  
 estas ramas. Pero ello no impide que deje en todas ellas una la--  
 bor fecunda. Deja una obra literaria que se conserva en el tomo -  
 III de sus Obras Completas publicadas por Angel Pola. Encontramos  
 allí Relatos de viajes, ensayos, traducciones e incluso sainetes-  
 y poesías, aunque en estos últimos no es muy afortunado. Amante -  
 de la literatura, colabora en El Jabón, El Zurriago, El Siglo XIX  
 y otros periódicos; traduce en verso la tragedia de Mitridates de  
 Racine, y hasta una nochebuena entra al corro de sus invitados, -  
 en un improvisado teatro, desempeñando uno de los papeles de la-  
 pieza; Angel Pola. Opus cit. Obras II, pp. LXXII y LXXIII). Pero-  
 su interés se enfoca más bien en el campo lingüístico de las len-  
 guas autóctonas, su labor acuciosa en estos estudios es muy apre-  
 ciada por los filólogos indigenistas. (V. Obras, T. II, pp. 272 -  
 275).

Con todo, su preocupación científica lo orienta hacia investigaciones de geografía y topografía, él mismo realiza rectificaciones sobre el río Grade, en la parte que corre por Michoacán, hace también un reconocimiento sobre los saltos del río Lerma, otro sobre el departamento de Araro. Amante de la astrología hace observaciones sobre el cometa que apareció en 1845. En la ciencia natural estudia los jardines antiguos de México; el movimiento espontáneo de una planta; escribe una Memoria sobre el género cactus y ello le vale ingresar en la Sociedad Filoiátrica. Tiene también una Memoria sobre el Quercus Mellifera, ensayos sobre los distintos frutos que se crían en México, de las que analiza meticulosamente historia, género y propiedades. Amante de la agricultura hace otros estudios sobre el cacao y sobre la vainilla, que observó en Papantla. Amante de la Paleontología formó un museo en su retiro de Pomoca, en el cual llamaban la curiosidad de propios y extraños, los restos de un mastodonte extraídos de una barranca de Pateo. (V. Angel Pola, -- Opus cit. Obras, II p. LXXIII).

a. Bibliotecas y libros. Su curiosidad por los libros, lo lleva a interesarse por las bibliotecas. Cada vez que puede organiza la suya propia que acrecienta constantemente. Las bibliotecas públicas son, empero, las que le despiertan mayor interés por su función educativa sobre los lectores a que están destinadas.

La biblioteca palafoxiana, fundada por el obispo Palafox, situada en el colegio del Seminario del mismo nombre, le atrae preferentemente por su grandeza y elegancia. Con su acostumbrada meticu-

losidad ennumera los estantes, su altura, su capacidad, habla de -- cómo están en ellos clasificados los libros por su contenido. Dice que la biblioteca está abierta todos los días menos los de fiesta, pero observa que la libertad para la consulta de libros es relativa en ella, aunque sólo los libros prohibidos están allí encerrados en una alacena con candado, observa que había "excomuni3n mayor para el que salga dos pasos fuera de la puerta con un libro de la biblioteca". (Obras, T. III, p. 267).

No obstante, Ocampo queda obsesionado por la grandeza de -- la biblioteca, dice que encerraba 12, 536 volúmenes, y más que la grandeza cuantitativa le entusiasma la grandeza cualitativa, se -- trata de una biblioteca bastante completa tomando en cuenta las -- cuestiones que abarcaba. Simplemente por los temas que contenía se percata uno de que abundaban los asuntos teológicos y las humanidades escolásticas sobre los temas científicos.

Los libros que se vendían en las calles, que ofrecían los -- colportores eran también por lo común libros religiosos con títu-- los como La venerable madre Sor María de Jesús; Temporal y eterno; el alma al pie del calvario; Teresa la Filósofa, o el Compadre Mateo, Soledades de la vida y desengaños del mundo y junto a éstos -- el catecismo del Padre Ripalda. Esto es una muestra del tipo de -- lecturas a que estaba acostumbrada la gente. (V. Obras, T. III, p. 587).

b. Escuelas laicas. De acuerdo con los ideales laico-edu-- cativos Melchor Ocampo se preocupó por que se crearan y conserva--



ran las escuelas laicas, pero las dificultades opuestas por la reacción a este proyecto no le pasaban desapercibidas, especialmente porque el jefe del clero michoacano, aún antes de llegar a la silla episcopal ya trabajaba con afán y buen éxito en fanatizar a la juventud. (Ibid. p. 114).

Cuando el gobierno de Juárez lanza en Veracruz, el 7 de julio de 1859, el Manifiesto a la Nación, suscrito entre otros por Ocampo, y que según don Genaro Rubio, era obra suya, (de Ocampo), se formula un plan educativo:

"En materia de educación pública, el gobierno procurará con el mayor empeño que se aumenten los establecimientos de enseñanza gratuita y que todos ellos sean dirigidos por personas que reúnan las instrucciones y moralidad que se requiere para desempeñar con acierto el cargo de preceptores de la juventud, ... a fin de que desde su más tierna edad vayan adquiriendo nociones útiles y formando ideas en el sentido que es conveniente por el bien general de la sociedad". (Ibid. p. 117) Y se propone formar este nuevo plan de estudios para la instrucción secundaria y superior, mejorando sobre todo la preparación de los maestros y el método que entonces se seguía en los colegios; Ocampo se interesa porque "... se adoptara el sistema de la más amplia libertad sobre toda clase de estudios, así como carreras y profesiones que con ellos se formen a fin de que todo individuo, nacional y extranjero, una vez que demuestre en el examen respectivo la aptitud y el conocimiento necesario, ... pueda dedicarse a la profesión científica o literaria para la que sea apto".

(Ibid. p. 118). Y continúa: "Es de suponer que con el tiempo se -- abran nuevas carreras a la juventud estudiosa...No porque se crea -- en la ponderada superabundancia de sacerdotes y abogados, que nunca sobra el número de personas instruidas, sino que juzga que la religión y la abogacía no son el único objeto de estudio, y si la ciencia presta hoy un vasto campo de utilidad, que muchos jóvenes pueden dedicarse a ella, que se halla hoy desatendida entre nosotros, lo que forma la suerte y lustre de muchas familias de Europa... Y -- que evitará en lo sucesivo la aglomeración de personas en una misma facultad, que por su número no pueden vivir comodamente del desempeño de ellas ni dedicarse con facilidad a nuevos estudios, después de haber consumido en lo que al fin le resulta estéril, los mejores años de su vida y sus familias el capital que representa sus alimentos y demás gastos, después de haber adquirido actos poco -- adaptables a una nueva sociedad, distante del género de ocupaciones".

"Por fortuna, concluye, en la República, especialmente en Michoacán, la instrucción comienza a tener la consideración y respeto que se le debe...ya no hay ricos que piensen que sus hijos derogarán su presuntuosa dignidad pecuniaria ocurriendo a las escuelas y colegios, ni padre que no aspire a dar a los suyos alguna instrucción".

"Por desgracia aún no se conoce la diferencia entre la instrucción y educación, y son más comparativamente las personas instruidas, y entendiendo por esto las que hallan recibido nociones de ciencia, que las personas educadas dando a esa palabra el riguroso-

significado que debiera corresponder en el desarrollo del espíritu sobre la moral, la política y las conveniencias sociales. Así se ve que jóvenes bastante aprovechados en los rudimentos de la enseñanza salen de los colegios inútiles, sin entender una palabra de los negocios a que se van a dedicar, sin comprender una sola de las fases de la vida práctica, ni saber muchos de ellos ni saludar, ni presentarse en una tertulia o en un círculo. Aún más elevados en -- las altas regiones del dogma, raras veces se dignan descender a -- los pormenores públicos y empeñados en sus polémicas, raras veces -- instruyen al ciudadano sobre sus deberes de tal, cada uno desarrolla los rudimentos de la educación religiosa que reciben en sus -- más tiernos años como le parece, sin formar conductas uniformes -- con la ciudadanía". (Ibid. p. 121-122).

c. Reapertura del Colegio de San Nicolás. Una de las instituciones que más honra han dado al pueblo michoacano, fue este colegio restaurado y fomentado por Ocampo. El Colegio no se había -- abierto en muchos años porque su casa estaba en ruinas y faltaban -- muebles y elementos de estudio, pero gracias a la buena voluntad de Ocampo y la ayuda del licenciado. Onofre Clavo que fue su primer re gente después de su reapertura, y que facilitó de su propio peculio los -- dineros necesarios. El colegio reabrió sus puertas el 17 de ene -- ro de 1847. Santos Degollado, gran amigo de Ocampo, fue uno de los -- que presidió la junta directiva de estudios. La idea de Ocampo al -- reabrir el colegio sus puertas era la de que en él se impartiera -- enseñanza laica, pero el clero tenía todavía totalmente monopoliza

da la enseñanza y encontró resistencias, entonces fue actuando con prudencia la iniciar su labor laica, donó al colegio instrumentos de física, de química y astronomía que hizo traer de Europa. Creó las carreras de agricultura e ingeniería civil, y concluiría esta labor legándole al morir, su biblioteca. El colegio se definió así por el espíritu avanzado de su enseñanza, y por ser el estandarte de las ideas modernas y del progreso científico y social de Michoacán; al año de la reapertura, Ocampo escribía: "Grande ha sido el impulso que ha recibido... Se han establecido las cátedras de gramática castellana, latina y francesa, de lógica y matemáticas, de derecho civil y canónico, y todas ellas han sido desempeñadas con notoria aprobación del público. Van recibiendo impulso también las cátedras de Química y farmacología, y está dotada y prevista la de física... para completar la serie de estudios que la ley de agosto de 1842 determinó como preparatorio... y de un modo privado se sabe que se pueden abrir también y con caracter de servicio gratuito las cátedras de clínica, botánica, agricultura, elocuencia y derecho de gentes (internacional), lo que si se efectúa, hará que San-Nicolás presente desde su segundo año un conjunto de enseñanzas -- que no tienen ningún otro colegio de la República, y desde ahora -- se hará sentir la facilidad con que Michoacán llegue a tener una verdadera universidad". "Con más razón podrá esperarla cuando acaba -- de agregársele el Departamento Médico Quirúrgico que en medio de -- las dificultades en que se ha luchado tiene ya dados a la ciencia -- abundantes frutos," (IBid. pp. 121-122).

d. Educación y emigración. Los liberales del siglo XIX lucharon por la plena libertad de la enseñanza, lo que significaba - terminar con el monopolio que el clero ejercía en materia de educación pública, porque éste impedía que los sectores no católicos gozaran de las ventajas educativas; era pues necesaria una educación laica con características seculares, a fin de erradicar la discriminación. Pero los conservadores tenían programas diferentes, sostenían el derecho del clero católico, por supuesto, a impartir enseñanza confesional a la niñez y a orientar la educación profesional y universitaria conforme a sus ideas y doctrinas; con ello no se hacía otra cosa que encarcelar el pensamiento y sujetar las aspiraciones y el futuro de la juventud a las normas dogmáticas católicas, a sus disciplinas medievales ergotistas, atentatorias muchas de ellas de las más elementales libertades, además de que aquel control educativo y mental se utilizaba luego con finalidades políticas retardatorias, para, de acuerdo con criterio pseudo-moralista - acabar con enseñanzas impías que amenazaban la moral y la religión católica. En realidad las susodichas enseñanzas impías no atacaban ni amenazaban a ninguna de las dos, pero sí a los errores introducidos por la escolástica, porque promovían la instrucción basada en la ciencia, en el experimento y en la moral social. Promovían la popularización de la educación especialmente en el nivel primario y la democratización y el progreso científico y pedagógico de las escuelas profesionales y las universitarias y en fin un desenvolvimiento laico de la educación en general, libre de prejuicios y fa-

natismos. (V. Escuelas Laicas. Textos y documentos, México, 1948, - Prólogo, p. 8).

Ocampo piensa que: "El estudio ya sobre la naturaleza, ya sobre los libros, ya sobre los procedimientos industriales, puede procurar el grado de instrucción que cada uno necesite, para desempeñar por sí solo su papel en el mundo... Sucede -dice- lo mismo con las naciones... La Nueva España, después de tres siglos de instruir se, pudo manumitirse del tutor que la oprimía y vivir libre y señora de sí misma, admitida en la familia de las demás naciones". (Discurso pronunciado el 16 de Septiembre de 1852, por Ocampo. Obras, - T. II, p. 8). Es por medio del estudio que los hombres y las naciones se emancipan, pero un estudio que se enmarca en un cuadro de secularización, para poder realizar un papel en el mundo, Por eso, -- Ocampo da las siguientes fórmulas o reglas como las más importantes y claves para el pleno desarrollo en el entendimiento, en el corazón y en la mano; Ciencia, Justicia e Industria. (En el discurso de 16 de septiembre de 1858, que Ocampo pronuncia en la alameda de Veracruz, siendo ministro de gobernación de Juárez, ibid. p. 44).

Por otra parte, estas reglas le sirven al hombre para vivir una vida cómoda, comodidad en el criterio laico, ya que todos los - campos del saber son susceptibles de aplicación práctica mediante - un procedimiento científico, ya que la visión del hombre moderno se preocupa por una vida en el mundo, ya que la emancipación de la - - ciencia moderna implica una vinculación con la realidad misma, ya -- que el hombre puede, incluso planificar su mayor bienestar en el --

marco de esta realidad: "El hombre, advierte Ocampo, vive con mayor comodidad, enseñoreándose por el arte de la naturaleza que le hace conocer las ciencias, y llegará en una gran mayoría de individuos a emanciparse de todos sus tutores y a ser hombre en todo". (Obras, - T. II, p. 46. Discurso pronunciado por Ocampo ante la legislación - de Michoacán, 14 jun. 1852).

Claro que a esta emancipación se ha de llegar por un proceso que implica un avance que puede ser lento, estar sujeto a oscilaciones, entre el liberalismo y la reacción, pero juzga Ocampo que estas serán gradualmente menores, porque "México, aunque lentamente y en medio de convulsiones, sigue la irresistible marcha de la civilización europea, y camina tropezando pero lleno de buena voluntad al término común..Michoacán, -siempre encuentra Ocampo en su estado el modelo- es uno de los Estados que en nuestra confederación marchan mejor. Llor y bendición al buen sentido de sus hijos que ya comienzan a comprender que no son las revoluciones armadas el elemento que debe explotarse para el beneficio de los pueblos, que al ver los in negables bienes que la paz va produciendo, ya no consentirán sino - las revoluciones de las ideas. Ellas sacando las más elevadas espe culaciones, poco a poco, de las cabezas que las conciben a los círculos familiares en que se depuran del interior de las familias a - la publicidad de las plazas, llegan con el tiempo a arraigarse como opinión, hasta convertirse después en costumbres. Es necesario que- protejamos con nuestras fuerzas este gradual desarrollo, por más -- que a nuestros buenos deseos parezca tan lento, como precipitado es

para los que no piensan como nosotros". (Ibid. p. 52)

Ahora bien, en este proceso de perfección, Ocampo vislumbra dos palancas impulsoras: "...el ejemplo de los extraños que admitan en su seno (emigración) y la instrucción de los propios (educación). Rápido el uno, tiene la desventaja de no ofrecer siempre uniformidad de tendencias como no la tiene de origen; lento el otro, tiene, sin embargo, solidez y unidad de acción. De Michoacán no depende - acelerar la inmigración europea, pero puede haciendo más fácil la vida, más seguras las garantías, individuales, es decir, con libertad y orden más amplios, atraer foráneos que le ayuden y enseñen. - Puede y muy fácilmente, y debe de toda preferencia atender al segundo medio: instruir y educar. Pero no limitándose a dar tan sólo el conocimiento de la lectura y escritura, que no son sino simples medios de llegar al saber, no atendiendo únicamente a las ciencias - de reflexión, que ya se enseñan aquí con tanto brillo, sino difundiendo los conocimientos prácticos de todas las ciencias de observación, enseñando a leer, sí, pero en la naturaleza; porque es su conocimiento el único que hace avanzar la industria, por la que el - hombre se enseñorea de la materia y el comercio, por el cual un - pueblo aprovecha los adelantos y elementos de los otros". (Ibid. - pp. 53 a 55). Aquí Ocampo pone de manifiesto su experiencia personal, sus estudios naturales y su observación directa del comercio de otros pueblos, no en balde, al estar desterrado en Nueva Orleans ha observado con atención el movimiento económico del río Mississippi. La relación entre la libertad y la prosperidad que allí ha pal



pado son para él lecciones prácticas que quiere aplicar. Su empeño en cuidar los ángulos necesarios a la prosperidad: la agricultura, la minería, las relaciones mercantiles, aprender y aplicar las ciencias y las artes que a esto conducen, son por ello parte de la educación que Ocampo procura, cuando predica la enseñanza laica, cuando crea escuelas laicas, cuando reinagura el Colegio de San Nicolás bajo nuevos cauces científicos, cuando dirige la Escuela de Agricultura, cuando en fin arrebató al control escolástico la dirección de los estudios para ponerlos bajo el control civil; cuando se -- preocupa por la difusión de la cultura a través de libros científicos y de la libertad de opinión a través de sus artículos periodísticos. Francisco Zarco e Ignacio Ramírez son otras figuras laicas -- que con él llevan adelante tal programa, aquél en el periodismo, -- defendiendo la libertad de prensa en sus discursos, en la discusión del proyecto constitucional en 1856, donde se opone a los límites -- de la libertad de prensa y ataca a los gobiernos que temen a la -- discusión; éste como maestro principalmente, aunque también como -- periodista y orador; en tanto que maestro divulga los nuevos métodos con espíritu científico y práctico, oponiéndose a cualquier in -- terferencia dogmática, y será, con Ocampo, el más ardiente defen -- sor de la libertad de enseñanza, su autonomía en la cátedra lo demuestra plenamente; también constituye con Ocampo el típico reforma -- dor de la enseñanza, a los pocos días de restaurado el gobierno li -- beral en 1861, contribuye a que se vuelva a suprimir la Universi -- dad tradicionalista que los conservadores habían restaurado.

## V. LA IDEA DE RELIGION EN OCAMPO

A. La religiosidad tradicional. La Marquesa de Calderón -- de la Barca testigo presencial de escenas religiosas en el templo de San Agustín, había quedado muy impresionada de la solemnidad -- del ritual medieval, casi a oscuras que en tal lugar perpetraban los frailes. De la prédica tormentosa sobre el infierno se había pasado a los golpes de pecho, a las oblaciones al miserere y por último a la mortificación de las carnes desnudas por las disciplinas y el flagelo. "Me es imposible imaginar nada más horrendo ---" terminaba diciendo tras la cruda descripción de aquellos hechos -- en pleno siglo XIX, que se preciaba como el siglo de la civilización. (V. Francisca Calderon de la Barca, Opus cit. p. 234).

Dentro del mismo contexto de fanatismo, Ocampo había observado el exceso de templos repletos de riquezas y de clérigos, -- entanto que por contraste observaba también las malas casuchas de -- las poblaciones, más bien tristes a pesar de la multiplicación de -- las festividades religiosas; pueblos que apenas podían sostener -- una iglesia tenían tres o cuatro, mal ventilados, llenas de humedad y deterioradas sus imágenes muebles y aposentos. Y sin embargo, no faltaba en ellos una media docena de beatas que importunar -- ran al cura y a los santos, e infelices cuya fortuna se disipaba -- entre el humo de los cirios, del incensario y los cohetes, y que, -- entre el ruido de las campanas, cámaras y violines venderían a -- veces su libertad y la de sus hijos por desempeñar una obligación -- que no tenían ni como ciudadanos ni como fieles.

El espíritu clerical anti-laico y hasta anti-nacional penetra a toda la población sellando a los individuos y a los pueblos sujetándolos a una rutina que los enajena al propio tiempo que los corrompe. Ocampo no puede dejar de sentir una sensación de disgusto y hasta de asco laico en algunas ocasiones, cuando el fanatismo se traduce en incomodidad y hasta en suciedad.

En Puebla, al mismo tiempo que admira la catedral famosa por su retablo mayor que "es de hermosísimos jaspes, lo mismo que todo el presbiterio y pavimento", observa que "La Iglesia es oscura, chica y de mal gusto" y que el cementerio que pertenece a la iglesia "es irregular y está bordeado de pastos feísimos y muy altos para su objeto, y se halla muy sucio de excrementos, cáscaras de frutas y basuras de toda especie. El mercado que está en la misma plaza, el tlazole que colocan y venden encima del mismo cementerio, tiene en gran parte la culpa de toda esta inmundicia..."

El cotejo entre la población fanática, la plaza, el mercado y la catedral, muestra a Ocampo esa religiosidad tradicional - que se le presenta nefasta y horrenda, llena de crápulas, no obstante que toda la población está al tanto de las gracias e indulgencias eclesiásticas. (V. Obras. T. III, pp. 588 a 590).

Paralelamente, cuando Ocampo visita Roma, ve la manifestación de los efectos de la religiosidad tradicional, allí todos se le presentan como pordioseros: "...piden limosna el Papa, los cardenales, los obispos, los clérigos, los frailes, los magistrados, los empleados, los ciudadanos, los rancheros...", unos disfrazan -

su mendicidad, otros la realizan descaradamente; el problema alcanza tales proporciones que "hay fijado un bando que prohíbe bajo la pena de destierro de Roma y pérdida de lo colectado, pedir en cien varas a la redonda del templo,... y previene a los fieles, que dar allí no es bueno" (Obras. T. III Las iglesias y el clero en Roma, Carta al Lic. Ignacio Alas, pp. 81 a 83). Observa también que "...Los Estados Pontificios son más peligrosos por los ladrones que Rio Frío y las Cruces (en México)..." Estas lacras concuerdan con la falsa idea de caridad que el clero jerárquico y aristocratizante ha introducido y que contradice la idea de caridad que tiene Ocampo: "Que la beneficencia no consiste en dar sino en saber dar" (Ibid. p. 58). El problema concuerda con el fanatismo más absurdo: "... en la Escala Santa, se venera, ¿Lo creará usted? escribe Ocampo al Licenciado Alas, la escalera de la casa de Pilatos... los devotos, y no faltan en las últimas clases del pueblo, suben la escalera de rodillas, maniobra que necesita cierta habilidad" (Ibid., pp. 84 y sig.). La ironía de Ocampo hacia este tipo de religiosidad externa fue algo imperdonable para los que tenían aquella concepción del mundo y de la religión. Sobre todo, porque el escrupuloso laico no dejaba de poner manifiestos efectos harto negativos que advertía; en Roma, halló la ciudad malsana, sus calles tortuosas y singularmente sucias, las casas particulares incómodas y muy mal montadas, los primeros pisos húmedos, los segundos sin luz, pocas de tres o cuatro pisos, lo que hubiera sido cierta muestra de modernismo. El fanatismo de la

población, su intolerancia era la causa a sus ojos de todo este--  
atraso.

B. La Religiosidad laica. Por contraste, en Francia encon-  
tró tolerancia, Ocampo se pasó el tiempo en las iglesias de los di-  
versos cultos, y esto era ya la prueba de la tolerancia que se --  
respiraba allí. El cementerio del Padre La Chaise, en París, lo -  
deja encantado por el buen gusto de los sepulcros, su variedad y-  
elegancia, obviamente por su limpieza. Todo ello reflejo de una--  
población con un sentido moderno, que aprecia Ocampo con un gusto  
ilustrado. Las contradicciones empero, se dan también ahí y no le-  
pasan inadvertidas; no falta un abate Lammenais de estrecho cri--  
terio que pretenda encajar el embudo por lo ancho, con la idea --  
de que la autoridad es la única regla de criterio cuando se trata  
de autoridad religiosa, pero no cuando se trata de la civil, a la  
que ataca encarnizadamente através de un panfleto que, según Ocam-  
po "deja atrás las filípicas de nuestro Padre Alpuche" y, "en don-  
de las sin razones no convencen a nadie". Tan no convencen en es-  
te medio moderno que la postura tradicional termina por salir de-  
rrotada, el gobierno hace recoger las obras discrepantes de aquel  
abate y el problema que da resuelto. La versión de un cristianis-  
mo con perfiles modernos convenía más a aquella circunstancia so-  
cial. Ocampo se quedó entonces con ganas de polemizar con aquel -  
cura, dice que de tener tiempo, le hubiera gustado componer un --  
Essai sur l'aveuglement en matière de religion et politique, que  
sería-como según el mismo asevera- una nueva edición del Essai --

sur l' indifferene en matiere de religion.

En México la innegable raigambre de los principios religiosos de sesgo tradicional dificultaba más la transformación espiritual; de todos modos la dramática pugna entre aquel espíritu y -- el nuevo, a un nivel político económico, había también apuntado -- hacia una cierta emancipación religiosa al menos en los círculos ilustrados, donde elementos como Zarco, Arriaga y Ramírez venían desplegando un movimiento verdaderamente de avanzada. Si bien la Iglesia en sí no mostró este avance más que en unos cuantos espíritus autónomos, cual había sido Fray Servando Teresa de Mier y -- el Doctor Mora. Con todo, como decía Otero "...gracias a la difusión general de la Ilustración, la influencia clerical tenía que declinar" (Otero. Ensayo... pp. 61 y s.).

Una nueva mística ilustrada religiosa soplaba ya sobre la idea ortodoxa que se había respirado hasta entonces en el país. -- Las personas ilustradas laicas, no podían asumir la cultura con -- el mismo autoritarismo religioso tradicional con que la jerarquía pretendía marcar a la población en su intento de subsistencia, al contrario se enfrentarían a éste con criterios y análisis modernos.

C. La idea de Dios. Ocampo contempla la religión como un -- enlace personal y directo con Dios, no la mediatiza a favor de -- los intereses clericales. El hombre al acercarse a Dios directamente, lo hace del modo que él lo entiende, por "Las intuiciones de su conciencia" (Obras T. I. Representación sobre reforma del --

arancel de obvenciones parroquiales. p. 2) Es una relación que -- se desdobra en un acto cognoscitivo y un acto de amor. Entendida así, la religión es a la vez una comprensión de Dios que se reduce a verlo como amor desplegado sobre el hombre, amor que debe ser correspondido y como amor al prójimo. Así, dice Ocampo: "La cuestión se reduce a si el hombre tiene derecho a amar a Dios del modo que le dicte su conciencia. El sentido común propone que si el hombre ha de adorar a Dios, no tiene más probabilidad de hacerlo que adorarlo del modo que él lo entienda." (Jesús Romero Flores, Melchor Ocampo el filósofo de la Reforma. Reflexiones sobre la tolerancia, México 1944, p. 32).

Ahora bien, ¿Cómo entiende Ocampo a Dios? Obviamente de un modo laico impregnado de un romanticismo sentimental muy siglo -- XIX. Piensa que a Dios se le han dado muchos títulos, se le ha -- llamado rey de reyes, señor de señores, Dios de los ejércitos, tí tulos bíblicos ciertamente, por los que nos imaginamos la omnipotencia de Dios, pero a Ocampo se le antoja que el poderío que a través de estos atributos se confieren a Dios, lejos de mostrarlo celestial, lo muestran terrenal, son atributos de un poder terreno manifestado ya en la realeza, ya en los señoríos, ya en la -- fuerza militar. Es una idea imperialista de Dios, propia del mundo antiguo. Ocampo rechaza esta idea, por el contrario cree que -- a Dios hay que llamarlo Príncipe de paz o consejero, para él es -- más bien esto último: "el Dios de los consejos", aunque también -- podría llamarsele "padre de los padres o amante de los amantes",

aunque reconoce que si se le ha llamado así será por rara contingencia. Y sin embargo, piensa Ocampo que estos apelativos encuan--  
 dran mejor a Dios. Si abundan los caracteres de crueldad que se --  
 le atribuyen sobre los de bondad, es porque se le ha "mal compren  
dido, o cuando menos porque se le ha expuesto mal a las miradas --  
 de la mayoría..." Si se le capta así, es porque "el mayor número--  
 de nosotros se mueve más eficazmente por el temor que por el con--  
 vencimiento sólo de lo razonable". "Abundan, pues, los caracteres  
 que atribuyen a Dios para representarlo como cruel y rencoroso --  
 con el pretexto de justiciero." (Obras T. II. "Discurso del 16 de  
 septiembre de 1858", p. 34).

La idea de Dios vista de este modo es pues, una concepción  
 irracional, que no obedece sino a la ignorancia y al temor. Una --  
 idea ilustrada de Dios, cual es la de Ocampo es por eso una idea--  
 que no es la de la mayoría, la de la masa, sino una idea elitista  
 que corresponde a un grupo selecto y culto. Ambas ideas sin embar--  
 go son ideas humanísticas de Dios, se refieren a Dios en corres--  
 pondencia con la idea de hombre que se tiene. "La idea que quie--  
 ren que nos formemos del hombre los mismos que nos enseñan, que--  
 ha sido criado a imagen y semejanza de Dios, de que el hombre es--  
 más inclinado al mal que al bien... de que el hombre, la copia, --  
 es más malo que bueno, ¿no es una blasfemia flagrante contra el --  
 original? "Inquieta Ocampo. Esta idea desvalorada del prójimo, --  
 del hombre mismo, obedece según él a una mala educación, a una ma--  
 la proyección de la idea de Dios. No tanto que el que enseña esté



equivocado en su idea, sino que no la sabe o no la quiere proyectar muy claramente. Ocampo como educador laico, muestra que es la mala educación escolástica la que entorpece nuestro sano criterio haciendo que éste se divorcie de la auténtica idea de la Divinidad. Hay una distorsión en la idea de Dios que quieren proyectar-nos "estos hombres de bonete de las escuelas".

Estima pues Ocampo, que para que la idea de Dios llegue a auténtica al hombre este tiene que allegarse a Dios directamente, - por sí mismo. Esta idea no resulta ortodoxa en el criterio católico, se apega más bien a una ortodoxia bíblica de cuño protestante: "...nadie viene al Padre sino por mí" (Juan 14:6) y "Hay un sólo-mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre..." (la Tim. 2:5). Así pues, ni los sacerdotes, ni los santos, ni la Virgen -- María misma son útiles para esto.

Reflejando esta idea de Dios, personal y directa, cuando Ocampo está listo para ser ejecutado, y se le presenta un sacerdote a efecto de confesarlo, la respuesta que recibe de Ocampo es "Padre estoy bien con Dios y él está conmigo" (V. Angel Pola Melchor Ocampo, Obras T. II. p. CVIII).

La idea de Dios de Ocampo o más bien su manera de captarlo no será pues bien vista por la ortodoxia tradicional de la --- Iglesia jerárquica, no se le tendrá como hijo de la Iglesia, sino al decir de Zuloaga, como "un hereje de corazón". En cambio quien lo ejecuta, Leonardo Márquez, es el "Hijo predilecto de la Iglesia". Sin embargo, hasta el último momento el clérigo insiste en-

no perderlo como católico.

a. El sacerdocio. "Los sacerdotes de todas las religiones--dice Ocampo-- han pretendido que son ese ser privilegiado que tie-  
ne en sí mismo el resorte de la acción y que él puede conducirse-  
y conducir a todos los hombres. Yo, dicen, que conozco la secreta  
voluntad de Dios, que estoy inspirado directamente por él y que--  
lo represento en la tierra, puedo dirigirme a mí mismo y dirigir-  
a los demás, sólo yo, dicen tengo la ciencia y conciencia de ----  
Dios". (Jesús Romero Flores Opus, cit. ) Es así que son los úni--  
cos que tienen la posesión de la Verdad revelada, y que pueden --  
según afirman, decir cómo conducirse en la relación con Dios.

En contraste con esta postura, asumida por los sacerdotes,  
Ocampo señala que: "El sacerdote de todas las religiones no tiene  
más objeto que enseñar las cosas sagradas", pero que en esto no -  
viene a ser más que un maestro en estas cuestiones, no puede ha--  
cer las veces de la conciencia del individuo, ni siquiera en lo -  
que a estas cosas sagradas se refiere. El sacerdote no es pues,--  
un oráculo divino en materia religiosa y mucho menos en política-  
o en otras cuestiones de índole civil, por su estrechez de crite-  
rio ha sido en muchas ocasiones, especialmente cuando su visión -  
del mundo se ha mantenido farisaica y tradicional, agente de pro-  
blemas nacionales, el mismo abate Lammenais que difundía esta con-  
cepción cuando Ocampo viajaba por Europa, había sido ejemplo de -  
este aveuglement característico de un sacerdocio obtuso y cerrado  
a todo espíritu emancipado.

Ocampo encontraba que el clericalismo preconizaba el status quo tradicional bajo cuyo dominio no hay ciudadanos que opinen y discurren, ni fieles que tengan conciencia propia; y no lo acepta porque este orden no concuerda con la libertad que prescribe la-- solución laica ilustrada. Sin embargo estaba con el sector del clero cuyos intereses no son incompatibles con el pueblo, porque han surgido y formado parte de él y por lo mismo no están en contra de la democracia. El mismo llega a trabar amistad personal con algunos de estos elementos, que estima escasos, en el clero y los cita en su Representación sobre aranceles de las obviaciones parroquiales: "El señor cura D. Manuel Antonio Gómez, que lo fue de Zirizicuaro, Maravatío, la Piedad y Tripetío, y el Sr. D. José María Alas, que rehusó serlo de varios pueblos y por obedecer sirvió algunas veces de interino en Tlalpujahua, honraronme con su amistad más de veinte años." (Ibid. Obras, T. II, pp. 63 y 68), - indudablemente que estos sacerdotes no pertenecían al alto clero-mexicano cuya trayectoria se había mostrado tan disímbola de la del bajo. El alto clero más que cuerpo místico se había manifestado como asociación política dominante, y en este sentido observando Ocampo, este clero "...no quiere la propaganda de la fe, ni la salvación de las almas, sino el sometimiento absoluto a su voluntad". (Obras T. II. p. 375).

Para resumir la visión que del sacerdocio se ha hecho Ocampo, dice que "haciendo justicia a nuestro clero" "sin ese excesivo amor al dinero que distingue a muchos de sus miembros y esa --

insolente fatuidad que ostentan no pocos, no habría que desear, -- con muy honoríficas pero reducidas excepciones, sino un poco más de decencia y trato de gentes, y un poco de amor a la sociedad -- civil, a la que creen como punto de conciencia que deben desprec-- ciar y mostrarse hostiles" (Representación..., en Obras, T. p. -- 102) Ocampo pensaba que el sacerdocio por su calidad de cuerpo mág-- tico debe responder a Dios, pero en cuanto comunidad social debe-- responder a la sociedad, en este sentido era que debía responder-- de sus bienes y de sus rentas, así como de los aranceles de obven-- ciones parroquiales.

b. Sobre la tolerancia. El dogma ortodoxo cristiano no pue-- de dejar de ser intolerante, y esto, porque este dogma es algo -- revelado por Dios, algo que no puede ser contrastado ni discutido. El "cura de Michoacán" que polemiza con Ocampo se lo hace ver sin reticencias: el fiel tiene que someterse por ello ciegamente a la autoridad eclesiástica, la conciencia no tiene nada que ver en la adoración divina. Otra manera de interpretarla que no sea la ya -- pre-establecida, no es aceptable, no es válida. De ahí que otro -- modo de culto, y concretamente la tolerancia sean "tan desconoci-- do uno y otro de un buen católico". En el criterio clerical esto-- era algo que "formaba parte del plan trazado por los herejes a -- fin de enaltecer las propias ideas en materia de dogma y culto", -- "proposiciones heréticas". Así vistos, "La libertad de cultos -- y la libertad de conciencia" resultan "dos programas tan impíos -- como funestos, que actualmente, según aseveración de nuestro cura

Dueñas, sirven de estandarte al socialismo de Europa, y que si por un castigo de Dios llegaran a cundir entre nosotros, es seguro -- que la devastación universal sería nuestro paradero." (Obras, T. I p. 41 y s.)

En su argumento antitolerante el cura tradicionalista confunde en forma incoherente, liberalismo con socialismo, aunque -- con ello no pierde de vista que ambos apuntan a la misma ruptura del orden tradicional, ambos son semejantes en su herejía, en su rechazo al reino de la intolerancia oficial y de la enajenación de los fieles. Sin embargo, hay diferencias esenciales en su manera de negar este orden, el liberalismo permanece cristiano ortodoxo o al menos semi-ortodoxo, el socialismo no en casi todas sus variantes lo rechaza totalmente. Aunque Ocampo empezaba ya a tener contacto con el socialismo prudhoniano, no puede por ningún concepto ser considerado socialista, es un liberal, y "un liberal en todo". Es por esta peculiaridad vivencial suya, que su religiosidad no es exclusivista, sino tolerante. La tolerancia es una idea del humanismo renacentista conectado con el reformismo protestante; el liberalismo la adopta por mera necesidad política de supervivencia en un mundo de profunda virulencia religiosa. Expresa -- una forma de la libre concurrencia espiritual, que acompaña a la libre concurrencia política que se da en el mundo burgués. "la -- declaración de inferioridad espiritual, en la lucha por una concepción del mundo --declara Alfred Von Martin en su obra Sociología del Renacimiento-- es una nueva arma para el debilitamiento económi

co y el despojo de los derechos políticos." (Aldred Von Martin. -- Opus cit. p. 58) Cuando la mentalidad religiosa va perdiendo su -- energía de penetración en todas las relaciones del mundo para --- recrearlo a su modo, tiene que hacer concesiones no muy volunta-- rias a la ideología liberal, y ésta, que todo lo considera suscep-- tible de libre examen, de discusión, somete todas las esferas de-- la vida a una regulación consciente y racional. La tolerancia --- pues, está desligada de las antiguas fuerzas de la religión. ---- Cuando el Estado actúa atento a las distintas situaciones de los ciudadanos, sin prejuicios religiosos, a nombre de su principio -- social de amparo y protección establece la libertad de cultos. Es indudable, que el Estado, como tal, es ajeno a llevar su acción-- hasta las conciencias, por lo mismo el hombre es libre en lo que-- a esta respecta de hecho y de derecho. Otro aspecto del problema-- es la extensión del culto fuera de los límites de la conciencia, -- su exteriorización en formas que afectan la vida social, en algu-- nos casos una práctica religiosa puede traer consigo la subversión del orden social. (V. Troeltsch. El Protestantismo y el mundo mo-- derno. pp. 65 a 69).

Ahora bien, la idea de tolerancia en el contexto religioso supone soportar un mal, algo que para el religioso es error, ex-- travío de las ideas; y en tal sentido no se puede desconocer que-- la tolerancia como dice Ocampo, "...sería una verdadera falta de-- respeto para el sentido común de aquel a quien se hiciese." (Re-- flexiones sobre la tolerancia, En Melchor Ocampo, el filósofo de--

la Reforma, p. 31). Y esto vendría a ser, según opinión del propio Ocampo, "un despropósito de los señores teólogos, "... "Así-- pues, la palabra tolerancia debe relegarse a las escuelas para -- que sólo sirva a los desahogos de la maligna gente de bonete"; -- pero entre personas benévolas que realmente amen al prójimo" la -- cuestión cambia, "eliminadas las argucias de la escuela" y tomando en cuenta que "nadie puede hacer cosa alguna de un modo que -- no entienda, o de modo que sólo sea otro el que lo entienda". --- "Resulta una especie de blasfemia o contrasentido" que se plantea de la postura de la intolerancia: "Por ella --insiste Ocampo-- parece que dicen a Dios, no pudiendo negar el hecho incontestable -- de que Dios tolera todas la religiones, o mejor dicho, de que Dios deja que cada hombre a su manera le adore y ame a sus semejantes. "Si tu apruebas de hecho todas la religiones, consiste en que no-- saben lo que haces..." "Es sin embargo --prosigue Ocampo el amor -- a todos los hombres uno de los dos únicos fundamentos de todas -- las religiones, y tal amor acaba en donde comienzan o la persecución o el desprecio, o la simple distinción entre áprobos y répro-- bos. Este amor a todos, además, según el mandato expreso de Jesu-- cristo, debe extenderse hasta los enemigos, Y nótese que al incul-- car Jesucristo esta máxima a sus discípulos, fué cuando únicamen-- te se jactó de enseñarles un precepto nuevo: Amad a vuestros ene-- migos. Las personas, pues, intolerantes, no sólo niegan y contra-- dicen la tolerancia de Dios, sino que pretenden derogar un manda-- to expreso de Cristo, pues en efecto si dijo hasta enemigos, con--

más razón se debe entender que comprendió a los disidentes." (Ibid p. 33).

"Por eso, concluye Ocampo su argumentación aseverando que, los países intolerantes incurrir en el más pernicioso de los errores, puesto que en punto a extranjeros sólo admiten en su seno a las personas inmorales y desechan a la parte más selecta y mejor-morijerada de toda la humanidad... El amor a toda la humanidad es la primera de nuestras obligaciones sociales; y la religión, cuya esencia consiste en el amor, no debe inducirnos a odiar en su nombre... Se ha venido recomendando la tolerancia al que se ha supuesto poseía la verdad, con más razón pues, debe serse tolerante para el que se halle en el error". (Ibid. pp. 33 y sig.).

D. Las virtudes en la idea laica de Ocampo. Reconocidas como virtudes religiosas, en el contexto tradicional, aquellos méritos espirituales para alcanzar a Dios, se inscriben como "una especie de moneda con la cual se compran las recompensas divinas", y "esto basta para entender cuanto importa adquirir muchos méritos". Son méritos que por lo regular apuntan a no dejarse llevar por las intuiciones de la conciencia. El estado de estas virtudes, supone el hábito del bien, la práctica de las mismas, como una disposición relacionada con lo que conviene al alma. También se habla de virtudes infusas como algo que emana de Dios hacia el hombre, que viene de Dios y no del hombre. Así, el hombre en la búsqueda-



de un fin sobrenatural debe realizar actos de virtud que son estas prácticas de renuncia y abnegación, de las que resulta por una parte un horror extremo, un horror santo, para todo lo malo -- que se identifica con los vicios, y a la vez una desconfianza de los propios esfuerzos y una como sagacidad para ponerse en guardia contra las tentaciones del demonio, o hacia todo lo mundano.

Esta concepción que es escolástico-tomista o sea propia -- del catolicismo ortodoxo tradicional y que entra en el ámbito de la intolerancia, ha creado como virtudes el sacrificio, la mortificación, la penitencia, la abnegación, la fe ciega y sumisa, el -- propio desprecio y el desprecio al mundo, virtudes que en su conversión en hábitos han dado lugar al evangelio chiquito "como algunos llaman a los refranes": "¿Qué podré yo decir de esta pretendida regla del sano criterio... por ser, dicen, el fino extracto de la experiencia de nuestros mayores, sobre la máxima de piensa -- mal y acertarás? ¿No es más bien la fórmula más misantrópica del hastío de un corazón ulcerado o de un entendimiento en el extra-- vió doloroso? ¿Se puede concebir una cosa más inmoral y más absur-- da, que dar a todas las acciones como móvil una mala pasión o un-- cálculo vituperable? El buey solo bien se lame; la letra con san-- gre entra; trata al amigo como si hubiera de ser tu enemigo; con-- lo que no puedas comer granjéate amigos, etc., no son por cierto-- (reglas) que den muy aventajada idea del prójimo" (Discurso cívico del 16 de septiembre de 1858, en Obras, T. II, p. 36) Prácticas son estas que se manifiestan en una serie de hábitos rutineros --

seguidos más por tradición que por convicción y que no pueden ser bien vistos por una mente que valora con un juicio laico.

Por otra parte, la pobreza de espíritu, de las bienaventuranzas bíblicas es interpretada por la Iglesia y definida como -- virtud hermana de la obediencia espiritual, son virtudes que el mundo laico ignora, que el secularismo rechaza como anti-virtudes en el ámbito de la dignidad humana.

Porque: "¿Que ha de enseñarnos la tradición antigua que no esté manchado con servilismo, con el miedo con la renuncia a la dignidad humana," (Ibid, p. 34).

Las reglas de virtud artificiosamente interpretadas para justificar la concepción de un mundo servil y de dominio, eran -- efectos de la llamada "prudencia" de nuestros mayores que a juicio del laico se traducen más bien en vicios, y así, la religión en -- el matiz de esta valoración servil cae en el error, en el extravío del entendimiento, en el fanatismo más banal.

Ocampo, que se postula por una religión sin fanatismo, tendrá que conformarse con los tres fundamentos clásicos del cristianismo: "Fe, esperanza y caridad" y observa que ellos "concuerdan perfectamente con los adelantos de la especie humana". Pero ciertamente el matiz de interpretación laico-progresista es de muy -- diversa índole al de la interpretación cristiana ortodoxa. Afirma así que sin la fe no hay resorte interno que mueva al individuo y a las masas; que sin la esperanza, el resorte no tendría objeto, -- y que sin la caridad el resorte y el impulso no serían benéficos. Así estas virtudes religiosas se conectan, en Ocampo con las virtudes laicas del trabajo, del esfuerzo y la honradez.

El que la Iglesia confunda las virtudes con los medios de coacción, no es sino una manera, un modo determinado de conservar su culto que arraiga más en el paganismo que en el cristianismo.

Entonces, cuando "en las relaciones por las cuales el hombre se llama prójimo en el concepto magno Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a tí mismo, en las relaciones necesarias que dan origen al derecho y al deber, como en las libres que se llaman caridad, amor fraterno, filantropía, en una palabra sobre las relaciones de justicia y benevolencia que los hombres deben tener entre sí, la religión no tiene-advierte Ocampo -más que un objeto: "Procurar que cada hombre sea lo más benéfico posible para los demás. No hagas a otro lo que no quieres que te hagan, - base de la moral; haz a otro lo que desearías que te hiciese, base de virtud; son formulas que a pesar de su vaguedad, conservan el mismo fondo de su esencia y en la boca y en el corazón del más mug tío y del más despreocupado hombre del mundo, si suponemos a ambos como hay tantos, sinceros y hombres de bien" (Ibid.).

Las virtudes pueden en este precepto del amor al prójimo - equiparar, en el criterio secular, al místico con el laico en tanto que sean hombres de bien.

"Amaos los unos a los otros y llegaréis, más brevemente que con disputas y pretensiones de mayor ciencia y de mayor virtud, - a la fusión de toda la humanidad en una familia; de todas las rivalidades en una fraternidad; de todas las relaciones en la vivi-

ficante del amor". (Romero Flores, Opus cit. p. 35) Y, si paralelamente a esto se cumplen las fórmulas ilustradas de ciencia, -- justicia e industria, Ocampo pronostica que se alcanzará el pleno desarrollo de la libertad, en el entendimiento, en el corazón y en la mano, y se llegará a la perfección por excelencia. (Discurso del 16 de Septiembre de 1858, en Obras T. II.)

Los supuestos espirituales, los éticos y de concepción del mundo, como trasfondo del sistema burgués capitalista, encarnan -- también una determinada mentalidad laica. Sin esos supuestos, --- hubieran sido imposibles del todo la autonomía y la fe en el progreso que dan significación al mundo moderno.

## C O N C L U S I O N E S

En vista de la extensión que ha comprendido este trabajo es conveniente recapitular aquí sus puntos principales. Para -- precisar en la forma más coherente posible lo que el laicismo -- significa es preciso que veamos los caracteres centrales en que se manifiesta.

### 1. Premisas de la mentalidad laicista basadas en la conciencia capitalista:

Justificación de la actividad y del esfuerzo humano (individualismo burgués), el capital, y la ciencia y la técnica.

En la conciencia capitalista burguesa los conceptos de -- razón, individuo, capital, Estado moderno, dinamismo, ciencia y técnica reemplazan a los conceptos de fe, sentimiento de grupo, jerarquía, Estado tradicional, estatismo, teología y escolástica. La razón busca la perfectibilidad humana por medio de una -- nueva manera de encarar la vida. La verificación por la experiencia se coloca como piedra angular de la dinámica científica y -- así, el capital la ciencia y la técnica, representan en las nuevas relaciones sociales y económicas las condiciones que cambian el enfoque del hombre ante el mundo y la vida. La visión -- antigua y tradicional preocupada por el destino o propósito final, da paso a la inquietud por la vida misma.

Los conceptos de riqueza y capital adquieren de pronto --

una revaloración, y con ellos se pone en primer plano la idea de circulación, de movimiento económico: La economía capitalista se basa principalmente en esta idea. Las relaciones de producción y de cambio bajo estas nuevas condiciones dan lugar a la experiencia de la burguesía industrial que con su dinamismo, y su modo activo utilitarista pone al individuo en posición de desarrollar los nuevos postulados políticos con base en el liberalismo y la democracia que transforman al Estado moderno y originan el laicismo.

2. El laicismo como concepción del mundo. Más que una concepción del mundo, el laicismo es un aspecto de una concepción del mundo, es una actitud que interpreta la vida desde un punto de vista no clerical. Esto no significa que el laico (del griego laikos, lego), tienda a excluir a la religión de su pensamiento y de su acción. Esta es una manera de concebir el laicismo muy simple y arcaica, según la cual porque el laico no pertenece al estado eclesiástico, considera la opinión religiosa de éste como anticatólica y hasta antirreligiosa, concibe el laicismo como una doctrina que prescinde de la religión y aún de Dios. En el transcurso de esta tesis ha quedado demostrado lo falso de esta concepción. El laico está lejos de entender la sociedad como atea, lo que ocurre es que excluye la religión de la vida pública, y afirma que el cultivo de aquella es algo que incumbe a la familia y a la Iglesia, considerada ésta como una-

institución de servicio común. Es un intento de asumir la religión y la idea de Dios como una convicción personal, autónoma, - no coartada por ninguna autoridad, ni institución. De ahí que el espíritu laico rechace todas las exterioridades religiosas, como algo que no concuerda con los fundamentos de la doctrina cristiana, sino con sus conceptos de autoridad tradicional. El laico -- concibe la religión como un ámbito aparte de la economía, de la vida política y de la ciencia, y así, estas actividades dejan de ser sacralizadas y pueden ser cambiadas.

La autonomía del hombre laico consiste por lo mismo en un modo de ver la vida y el mundo con independencia de la autoridad eclesiástica y de los criterios y verdades fijadas por ésta como infalibles e inalterables; por ello, la autonomía laica implicó zafarse de los cánones establecidos, significó limpiar las mentes de supersticiones y tradiciones dadas y buscó la solución - en el despliegue de nuevas ideas en lucha con las vetustas y obsoletas. Por ello también, todas las novedades que aportaban -- las premisas capitalistas de nuevas técnicas, de bienestar y de confort, de dinamismo, etc., las hace suyas el laicismo y las - considera elementos de progreso y civilización, de modernidad. - Todas las características del modo tradicional autoritario serán contrarias al laicismo, la rutina, el retroceso, la barbarie, los conceptos y las formas de vida feudales. De esta manera, el laicismo representa el enfrentamiento a las ideas y al -

modo de ser tradicional.

3. Rasgos de la conciencia laica: A. Secularización.

B. Ilustración. C. Economía.

a. El hombre laico está empeñado en lo secular, esto es, lo que tiene que ver con el siglo, con el mundo. No es como el clérigo un elemento aislado; ve en la vida la realidad que da impulso a su acción, la vida es para él lo que tiene realmente sentido. Al contrario, al clérigo o al monje no le interesa la vida, sino como elemento de prueba que lo ha de preparar para una situación trascendental que no se ha de realizar en el mundo.

Así, el laico enfoca su acción hacia la secularización, que supone destinar todos los impulsos del hombre moderno a --- preocupaciones no metafísicas en el sentido tradicional, sino a a lo que se puede llamar una metafísica de trascendencia terrena. No le interesa producir clérigos, sino ciudadanos, no le interesa erigir conventos, sino escuelas ó fábricas.

b. La ilustración será para el laico un instrumento racionalista para facilitar, para hacer efectiva esta secularización. El saber antes exclusivo de los clérigos va pasando a los laicos; el racionalismo significa un cambio de carácter en el saber, la razón misma se seculariza; la fe ciega, sin opinión y sin conciencia se va abandonando, desplazada por la conciencia ilustrada y racional. La experiencia de la fe se concibe separada de la razón.



El laico es el hombre ilustrado por excelencia en el nuevo concepto racionalista moderno, es el hombre que se preocupa por hallar innovaciones en todas las cosas, su espíritu enciclopédico lo lleva a realizar trabajos de utilidad pública, por -- ello le son precisos conocimientos prácticos de carácter técnico. Para él las ideas proceden de la experiencia, de la observación de la realidad.

C. La economía y la utilidad tienen que mostrarse forzosamente en la actividad práctica de la postura laico-burguesa, -- la visión laica de riqueza, de capital y de técnica remiten al progreso social y económico. Todo tiende a lograr una inmediata utilidad en la vida. El clima de éxito y prosperidad creado por la burguesía con este propósito, sirve de pauta a la acción laicista, de ahí su constante preocupación por la utilidad y la -- productividad.

4. Soluciones laicas: A. idea de progreso. B. Educación laica. C. Tolerancia y moral laicas.

A. Idea de progreso. El laico entiende el progreso como un avance gradual y creciente de la evolución tanto cultural, -- como material que el hombre se propone, así enlaza su idea de progreso con su idea de civilización. Retroceso será tanto como barbarie. Paralela a la idea de progreso, la idea de prosperidad propia de la concepción individualista burguesa, se muestra como la evidencia y posibilidad del progreso que el laico persigue.

B. La educación laica significa la posibilidad de crear -- elementos útiles para la vida, formar profesionales ciudadanos; -- pero ante todo el traspaso del monopolio educativo y mental de la sociedad de las manos del clero a las del Estado laico, para poder construir un mundo a la manera laica de entender el mundo y -- la vida.

C. La tolerancia y la moral laicas son esenciales al liberalismo laico, porque el laico relegado por el clérigo en el contexto del mundo antiguo que impedía su ascenso, tuvo que hacer -- uso del concepto de tolerancia contra el de intolerancia para lograr sus posibilidades de ascenso y de desarrollo. Apeló para --- ello a los derechos de la conciencia que llamó inalineables y luego a los sentimientos, creando una moral afín, que justificada el modo laicista de ver la vida y de enfrentarla. Se crea así toda -- una axiología que revaloriza los comportamientos individuales ante las nuevas necesidades del orden burgués laico. El laico tiene -- una doble moral, crea una para el mundo secular y conserva la moral cristiana en el ámbito privado.

5. Modalidades del laicismo latinoamericano. Dentro del -- contexto de la América latina, el laicismo adquiere matices propios que lo distinguen:

A. Sociedad. El mundo iberoamericano, eminentemente agrario, no puede ostentarse como plenamente burgués, en todo caso es un seudo-burgués en una etapa precapitalista, consecuencia de un-

medio de costumbres invariables, que se da a despacho de los esfuerzos de índole social laica que pretenden la movilización de aquéllas; la sociedad petrificada mantenedora de un orden prefijado en la Colonia proclama y sostiene en pleno siglo XIX su concepción estática en enfrentamiento a la concepción dinámica al mismo tiempo que éste se desarrolla.

En el medio campesino latinoamericano Sarmiento analiza el caso en el gaucho argentino, que estima adverso a la civilización, y lo contrasta con la movilidad que se da en Buenos Aires. Hay pues una cierta apertura que Sarmiento observa en las ciudades por contraste con el campo, aunque se dan también ciudades inmóviles como la de Córdoba, donde el espíritu tradicional que sobrevive hace de la ciudad un claustro a pesar de su ciencia. El contraste entre las provincias internas y las litorales queda también señalado, unas y otras encarnan la barbarie y la civilización. La transición de un modo de ser a otro, lenta y penosa, la presenta Sarmiento en sus Recuerdos de Provincia. Montalvo observa por su parte, el contraste entre la región serrana de Quito y la costera de Guayaquil, en la primera los gamonales terratenientes mantienen la forma feudal en contraste con los elementos sociales de la costa, más abierta al mundo moderno. Además, Montalvo considera la abyección de los cholos mantenida por los criollos que manejan la superestación como medio de control del indígena. Ni Sarmiento, ni Montalvo -

reivindican al indígena. Otra es la actitud de Ocampo, quien pa su realidad rutinaria, su fanatismo y su ignorancia, pero no considera que sea solución olvidarlos o eliminarlos, como respectivamente Montalvo y Sarmiento pretenden.

El indígena mexicano se halla marginado, pero no se abando na su caso como perdido, el mestizaje que presenta la mayoría de la población, posibilita su ascenso social. En la medida que el mestizo logra convertirse en productor, comerciante e intelectual, se acerca al laicismo pseudo-aburguesado que presiden los criollos y hasta se integra con ellos social y culturalmente.

La clase media urbana en Iberoamérica presenta en general una actitud rutinera que hereda de los hábitos de empleomanía colonial, a pesar del toque de laboriosidad burguesa de este medio, no experimenta pues el despeque que el laigo pretende.

En los tres pensadores el elemento intelectual, por el mismo proceso depurador que intenta, es el que experimenta en sí mismo el modernismo. Es una minoría selecta de ilustrados la que se inicia en este despeque de la tradición. Con todo, hay un desafío que condiciona la búsqueda de soluciones que responden a la fasci nación de la libertad y de la prosperidad propias del espíritu laico. Las dificultades que el liberal laico halla en los viejos vicios sociales se le presentan como antivalores que se deben a los residuos medievales que manifiesta la compleja pro blemática latinoamericana; y es difícil revalorar la conducta an

te la vida frente a las ideas que la Iglesia ha patentado acerca de la educación, del trabajo de la riqueza, de la pobreza, etc., - porque los grupos indígenas, los caciques y las élites pseudo-aristocráticas son aliados del tradicionalismo y porque el mundo laico en Latinoamérica presenta una heterogeneidad que dificulta de suyo también el experimento laicista racional.

B. Política y Estado. a. Conservadurismo y liberalismo. -

En el plano de la política podemos advertir una gama de matices, a la mayoría de los laicos no se les podría encuadrar inequívocamente en un solo conjunto uniforme, se da una evolución, vacilaciones e incongruencias. Con todo, se aprecian dos grupos diferenciados - como conservadores y liberales. Los primeros están, empero, frecuentemente próximos a la reacción por su postura antirepresentativa y por su rechazo a las innovaciones. Ocapo es de los laicos - que he analizado, el que mejor define los matices entre los grupos políticos, pero todos concuerdan en que el despotismo es un - síntoma de barbarie, de anticivilización que choca con el laicismo, en tanto que el sistema representativo por su movilidad permite la existencia de un régimen laico y facilita el progreso nacional.

B. Nacionalismo elitista. Es una élite la que ha de llevar a cabo el desarrollo laicista, no es la mayoría de la nación la - que emprende esta obra, al contrario, la mayoría obstaculiza el - proceso laico. Este elitismo lleva consigo una visión de grupo - -

que a la postre crea una situación de privilegio que va contra el principio de igualdad del liberalismo laico.

Por otra parte, todos nuestros laicos ven en el modelo europeo una base para el progreso, tanto que europeizar es casi sinónimo de civilizar. Sarmiento quiere "vaciar de golpe la Europa en la América"; Montalvo no quiere un trasplante sino una adaptación "con las modalidades requeridas por la naturaleza del país y el carácter de cada pueblo", la emigración es una solución paralela a la educación nacional. Ocampo combina estas dos nociones; se trata de acabar con los vicios heredados de la Vieja España, de la sociedad antigua, pero no en el sentido de liquidar sino de regenerar, para ello se sigue el modelo de los pueblos civilizados. "México sigue irresistiblemente -dice Ocampo- la marcha de la civilización europea... tropezando pero lleno de voluntad al término común".

La revolución no es solución nacional, porque "se espera - más la solución de la discusión que del combate "dice Ocampo, y - en tanto que Montalvo utiliza la pluma para acabar con el tirano que estorba los métodos laicos razonados, Sarmiento utiliza la escuela para "educar al soberano". Empero no se trata de atender - únicamente a las ciencias de reflexión sino de difundir los conocimientos prácticos de todas las ciencias de observación. Pero en la medida que el elitismo reformista se sitúa en un plano de dependencia de las naciones capitalistas avanzadas, éstas ejercen - un neocolonialismo y el intento de gestar la modernización laica

ta en nuestros países se convierte en proteccionismo. El problema no solucionado por nuestros laicos llega a ser un lastre para el laicismo latinoamericano.

C. Iglesia. El laico latinoamericano, educado en gran medida por un clero ilustrado, tiene una peculiaridad religiosa -- que integra a su laicismo. La heterogeneidad de la Iglesia latinoamericana produce así una mística laica que no niega la mística religiosa. Nuestros tres laicos revelan este otro matiz del laicismo latinoamericano, así lejos de generalizar su ataque a la Iglesia se ponen en guardia contra la actitud reaccionaria antilaica de un sector de ella; sus actos reformistas sólo se dirigen pues a obligar a este sector ultramontano a convertirse en colaborador del proceso laico nacional. En rigor, podemos decir que nuestro laicismo no implica pugna con la Iglesia, pero asume con seriedad la secularización y nacionalización de los bienes temporales de la misma.

6. Criterio personal respecto al laicismo y su significación histórica. El análisis del pensamiento de Sarmiento, de Montalvo y de Ocampo permite una revaloración del laicismo que en nuestros días viene a dar claridad a los problemas que se están replanteando en la dinámica nacional y que permiten nuevas perspectivas de acción y de progreso.

No se trata ya de qué nos pongamos en plan de imitación -- de otros modelos de progreso. La nueva tecnología parece posibilitar una actitud laicista de nuevo sesgo, utilizando el ejem-

plo del laicismo decimonono de nuestro contexto latinoamericano, pero sin caer en su postura puritana. Los elementos de solución dados por la clase laico-burguesa ya no pueden encajar con la nueva realidad sin más. Se puede seguir combatiendo los métodos exclusivistas y autoritarios, pero hay que tener presente que éstos se han afinado sin dejar de utilizar procedimientos bárbaros. El antilaicismo sigue presente a mi modo de ver, a pesar de los esfuerzos que realizaron nuestros laicos reformistas del siglo pasado y a pesar de los que se realizan hoy en día en enfrentamiento con este modo de ver la vida desde un ángulo reaccionario. Habría necesidad pues, de retomar la censura de Alberdi hacia aquéllos - por utilizar procedimientos que no toman en cuenta al pueblo, por ser su elitismo que los convirtió a su pesar, en representantes de un neocolonialismo, no obstante la frase de Ocampo de que "ser liberal en todo es ser hombre en todo".

El laicismo liberal del siglo pasado se quedó en un humanismo deshumanizado en la práctica por su misma índole de dependencia del sistema capitalista que materializó su acción. Impresiona hasta qué punto Ocampo, Montalvo y Sarmiento dan a la riqueza material el papel de motor en la civilización, es para ellos la garantía de la misma transformación laica que se proponen. Se dan cuenta sin embargo, sobre todo Ocampo, de que el "lápiz calculador -- del yanqui" es el artífice de valores poco humanistas, es decir poco de acuerdo con su laicismo; ésta es la razón de que se aferren



al espíritu religioso con el propósito paradójico de humanizar su visión, no quieren quedarse terre à terre como lo advierte el mismo Ocampo, quieren elevarse, de ahí que los valores religiosos no pierdan en el laicismo latinoamericano su potencialidad, de ahí que Ocampo insista en que la riqueza no es un fin en sí mismo, no lo es para este laicismo.

Sin embargo, la reforma secular que en México emprende el laicismo, se realiza traspasando la propiedad inmueble de manos eclesiásticas a manos laicas, con ello pretenden los laicos dar estabilidad a su sistema, fundamentar la legalidad laica republicana y el estado civil que la sostiene; pero ello produce un nuevo estancamiento económico que no pretenden, pero que ocasionan. De esta manera, su acción no va más lejos del establecimiento de la pequeña propiedad laica y la producción precapitalista enajenada.

La modernidad, a pesar de las reformas, resulta así en -- cierta medida falseada, debido al trasfondo efectivamente tradicional, que se encuentra aletargado tras la azarosa laicización de los reformistas, y aprovechada más tarde por los pseudo-demócratas que les suceden en el poder para componer sus eslogans propagandísticos: se mantiene la infraestructura económica y social y capitalistas pero en condiciones coloniales; a una ideología democrática siguió una acción autoritaria, y esta antinomia quedó sin resolver.

No se trata tampoco de prolongar la antonomia sarmientina de barbarie y civilización; ambos son aspectos de una visión del mundo y de la vida, disímbolos pero complementarios. El hombre - ibérico es un poco bárbaro y un poco civilizado, son dos maneras de ser que a veces chocan pero que se superponen y que al irse - haciendo abren paso a nuevas posibilidades reales, si encuentran soluciones es por las mismas dudas que van planteando, por su -- misma problemática.

Un nuevo laicismo consistiría en desvincular a la Iglesia del capitalismo. Esto resulta válido, a mi juicio, no sólo para la Iglesia católica, sino con preferencia para la Iglesia protestante, ya que la experiencia protestante principalmente en el ámbito latinoamericano, se ha mantenido en una postura de dependencia de las iglesias norteamericanas. No obstante que ya se ha superado una dependencia económica directa; se reciben ayudas muy importantes. Además, los elementos norteamericanos, cuya bonhomía es generalmente admitida por la mayoría de los cristianos protestantes latinoamericanos, no dejan, a pesar suyo, de ser participes de la idiosincracia capitalista, y de su contexto imperialista. Ya es tiempo que el laicismo latinoamericano emprenda pues esta nueva tarea de laicización independiente. Advierto nuevos laicos empeñados en esta tarea, pero la influencia propagandística - del capitalismo se empeña también en proseguir su obra y lo grave

es que se realiza como antaño lo hacía la reacción, so color de -  
religiosidad. La experiencia protestante, a que tan aficionados -  
eran Sarmiento y Ocampo, puede pues, en mi opinión, proporcionar -  
este nuevo intento laicista.

## B I B L I O G R A F I A

- Alamán, Lucas.....Historia de México. Publicaciones  
Herrerías S. A. México, 1938.
- Alberdi, Juan Bautista.....Cartas guillotanas (polémica con  
Domingo F. Sarmiento) "La cultura  
Argentina", Buenos Aires, 1966.
- Grandes y pequeños hombres del Pla  
ta. Col. El pensamiento político -  
hispanoamericano. Ed. Depalma, Bue  
nos Aires, 1964.
- Anónimo.....Noticias en México, En El Siglo, -  
México 11 de oct., de 1848.
- Arciniegas, Germán.....Cosas del pueblo. Ed. Hermes, Méxi  
co-Buenos Aires, 1962.
- Arrangois, Francisco de Paula.....México desde 1808 hasta 1867, Imp.  
Estrada, Madrid, 1872.
- Arreola Cortés, Raúl.....Melchor Ocampo, paladín de la revo  
lución liberal. S.E.P., Subsecretaría  
de asuntos culturales, México,  
1968.
- Bossuet, Jacobo Benigno.....Sermones, trad. de Domingo Morico, -  
5 tomos, Ed. de Benito Monfort, Va  
lencia, 1774-1775.
- Bunkley, Allison Williams.....Vida de Sarmiento. Trad. Luis Echá  
varri. Eudeba, Argentina, 1966.
- Campobassi, José S.....Ataque y defensa del laicismo esco  
lar en la Argentina. Col. Platania.  
Ed. Gure. Buenos Aires, 1964.
- Calderón de la Barca, Francisca; La vida en México. Ed. Porrúa, Mé  
xico, 1959.
- Campomanes, Pedro Rodriguez.....Tratado de la regalía de amortiza  
ción. Imp. Real de la Gaceta, Ma  
drid, 1765.
- Carrión Benjamín.....El pensamiento vivo de Montalvo. -  
Ed. Losada, Buenos Aires, 1961.

- García Moreno. El santo del patíbulo. Ed. F.C.E., México - Buenos Aires, 1959.
- Cassirer, Ernest.....Filosofía de la ilustración. Trad de Eugenio Imaz. F.C.E., México, - 1943.
- Contreras Estrada, Tomás.....Ocampo. El agrarista de la Reforma, s/ed. México, 1960.
- Cué Cánovas, Agustín.....Juárez, Los Estados Unidos y Europa. Ed. Grijalbo, México, 1970.
- Cuevas, Mariano S. J.....Historia de la iglesia en México. Ed. Cervantes, México, 1942.
- Dumas, Alejandro.....Montevideo o La Nueva Troya. Trad de F. E. Lavalle. Compañía General Fabril Editora S.A. Buenos Aires, 1961.
- Groethuysen, Bernhard.....La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII. Trad. y pról. de José Gaos F.C.E. México, 1943.
- Guignebert, Charles.....El cristianismo antiguo. Trad. Né- lida Orfila Reynal. Breviarios, - 114, F.C.E., México, 1956.
- El cristianismo medieval y moder- no. Trad. Nélica Orfila Reynal. - Breviarios, 126, F.C.E., México, - 1957.
- Gutierrez Marín, Manuel.....Fe y acción. Edit. Irmayol, Ma -- drid, 1965.
- Gutierrez, Eduardo.....Historia de Juan Manuel de Rosas. Nota preliminar de E. Pérez Mariluz. Compañía General Fabril Edi- tora, S.A., Buenos Aires, 1961.
- Hale, Charles A.....El liberalismo mexicano en la épo- ca de Mora. Trad. Sergio Fernán- dez Bravo y Francisco González -- Aramburu. Ed. Siglo XXI, México, - 1972.

- Halperin Donghi, Tulio.....Historia Contemporánea de América Latina. Alianza Editorial, Madrid. 1969.
- Humboldt, Alejandro Von.....Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España. Ed. Pedro Robredo, México, 1941.
- Imaz, Eugenio.....El pensamiento de Dilthey. El Colegio de México., México, 1946.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de....Obras escogidas. 2 Tomos, Clásicos Castellanos, 110, Espasa-Calpe, Madrid, 1955.
- Laboulaye, Edouard.....Le parti liberal, son programme et son avenir. Charpentier, Librairie Ed., Paris, 1864,
- Laski, Harold J.....El liberalismo Europeo. Trad. Victoriano Miguélez, Breviarios, 81 F.C.E. México, 1961.
- López Gallo, Manuel.....Economía y Política en la historia de México. Ed. "El Caballito" S.A. México, 1972.
- López Cámara, Francisco.....La estructura económica y social de México en la época de la Reforma. Ed. Siglo XXI, México, - 1967.
- Luna, Félix.....Los Caudillos. Col. Los Argentinos, I. J. Alvarez Ed., Buenos Aires, 1966.
- Martin, Alfred Von.....Sociología del Renacimiento. Trad de Manuel Pedrosa, Col. Popular, 40, F.C.E., México, 1970.
- Martínez Estrada, Ezequiel.....Meditaciones sarmientinas. Ed. Universitaria, Col. Letras de América, 11, 1968.
- Mejía Zúñiga, Raúl.....Raíces Educativas de la Reforma. S.E.P. Bibl. Pedagógica..., 37, - México, 1964.

- Mena, Mario.....Melchor Ocampo. Figuras y Episo-  
dios de la historia de México, 68-  
Ed. Jus S.A. México, 1959.
- Mill, Stuart John.....El utilitarismo. Trad. y Pról. de  
Rámon Castilla. Bibl. de Inicia-  
ción folosófica, 34 Ed. Aguilar, -  
Buenos Aires, 1962.
- Miranda, José.....El liberalismo español hasta me-  
diados del siglo XIX. Sobretiro  
de Historia Mexicana. Vol.VII. --  
oct-dic., 1956. No.2, México, 1956
- Molina Enriquez, Andrés.....La revolución agraria en México.-  
5 Tomos, Talleres Graficos del Mu-  
seo Nacional de Arqueología, His-  
toria y Etnograafia, México, 1937,  
1936, 1933, 1934 y 1936.
- Júarez y la Reforma. Libro Mex. -  
Ed., México, 1958.
- Montalvo, Juan.....El Cosmopolita. Bibl. Cajica de -  
cultura universal, 2 Tomos, 12 y-  
13, Ed. José María Cajica, Puebla  
1966.
- El espectador. Bibl. Cajica de --  
cultura universal, 61, Ed. José -  
María Cajica, Puebla, 1969.
- El Regenerador. Bibl. Cajica de -  
cultura universal, II, Ed. José -  
María Cajica, Puebla, 1967.
- Geometría Moral. Bibl. Cajica de-  
cultura universal, 59, Ed. José -  
María Cajica, Puebla, 1969.
- Mercurial eclesiástica o libro de  
de las Verdades. Bibl. Cajica, de-  
cultura universal, 55, Ed. José -  
María Cajica, Puebla, 1969.
- Páginas inéditas. Bibl. Cajica de  
cultura universal, 2 Tomos, 51 y-  
52, Ed. José María Cajica, Puebla  
1969.

Siete Tratados. Bibl. Cajica de-  
cultura universal, 2 Tomos, 53 y  
54, Ed. José María Cajica, Pue-  
bla, 1969.

Mora, José María Luis.....Disertación sobre rentas y bie-  
nes eclesiásticos. Introducció-  
n de Luis Castañón Rodríguez. Publ  
Facsimil, Talleres de Impresión-  
de Estampillas y Valores de la -  
Secretaría de Crédito público, -  
México, 1957

El clero, la educación y la liber-  
tad. Col. El Liberalismo mexicano  
en pensamiento y en acción, ll. -  
Empresas Editoriales, México, 1949

México y sus revoluciones. Col. -  
de Escritores Mexicanos 3 Tomos,-  
Ed. Porrúa, México, 1950.

Revista política. De las diver-  
sas administraciones que la Repú-  
blica mexicana ha tenido hasta --  
1873. Pról. de J. Natalicio Gonzá  
lez, Ed. Guaranía, México, s/E.

Ocampo, Melchor.....Escuelas Laicas. Textos y Documen-  
tos. Col. El Liberalismo mexicano  
en pensamiento y en acción, Empr  
sas editoriales, México, 1948.

La religión la iglesia y el clero  
Col. El liberalismo mexicano en --  
pensamiento y en acción, 6, Empr  
sas Editoriales, México, 1948.

Obras completas. 3 Tomos, Pról. de  
Félix Romero, notas de Angel Pola  
F. Vázquez editor, México, 1900--  
1901.

Otero, Mariano.....Ensayo sobre el verdadero estado-



- de la cuestión social y política que agita a la República mexicana. Bibl. Jalisciense, Inst. Tecnológico de Guadalajara, Guadalajara, 1952.
- Parra, Porfirio..... Sociología de la Reforma. Col. El liberalismo mexicano en pensamiento y en acción, 8, Empresas -- Editoriales, México, 1948.
- Pérez Amuchástegui, A.J..... Mentalidades Argentinas, 1860---1930. Bibl. de América. Libros - del tiempo nuevo, 29. Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- Pola, Angel..... Melchor Ocampo. En obras Completas de Melchor Ocampo, T. II. F. Vázquez Editor, México, 1900.
- Portilla, Anselmo de la..... Historia de la Revolución de México contra la dictadura del general Santa Anna, 1853-1855. Imp de Vicente García Torres, México, 1856.
- México en 1856 y 1857. Gobierno - del general Comonfort. Imp. de S. Hallet, Nueva York, 1858.
- Reyes Heróles, Jesús..... El liberalismo mexicano. 2 Tomos. UNAM. Facultad de derecho, México 1957.
- Roeder, Ralf..... Juárez y su México. 2 Tomos. Talleres de Imp. de Estampillas y - Valores, México, 1958.
- Romero Flores, Jesús..... Don Melchor Ocampo; el filósofo - de la Reforma. Bibl. Enciclopédica popular, I.S.S.E.P., México, -- 1944.
- Ruiz, Eduardo..... Biografía del ciudadano Melchor - Ocampo. 7, ed. corregida y aumentada, tip. y lit. de I. Paz, México, 1893.

Sarmiento, Domingo Faustino.....Argirópolis. Introd. de Ernesto-  
 quezada, La cultura Argentina, -  
 Buenos Aires, 1916.

Campaña en el ejército grande a-  
 liado de Sud América. Selec. y -  
 Pról. de Javier Fernández, Eude-  
 ba, Serie del siglo y medio, 44,  
 Buenos Aires, 1916.

Comentarios de la constitución -  
 de la confederación argentina. -  
 Pról. del Dr. Clodomiro Zavallía,  
 Talleres Gráficos Argentina de L  
 J. Rosso, Buenos Aires, 1929.

Conflictos y armonías de las ra-  
 en América. Pról. de José Inge-  
 nieros. La cultura Argentina, --  
 Buenos Aires, 1915.

Facundo. Introd. y notas de Emma  
 Susaņa Speratti Piferro. Col. Nue-  
 tros Clásicos, 2 UNAM, México,  
 1957.

Las escuelas: base de la prosperi-  
 dad y de la república en los Es-  
 tados Unidos. Informe al minis-  
 tro de instrucción pública de la  
 Argentina, D. Appleton y Cía., -  
 Nueva York, 1890.

Obras completas, 53 Tomos. Vol.-  
 1-6. Comp. Luis Montt. Ed. Belin  
 hermanos, París, 1909. Vol. 7-49  
 Imp. "Mariano Moreno", Buenos Aí-  
 res, 1895-1900. Vol. 50-52, Ed.-  
 Marquez Zaragoza y Cía, 1902. Vol  
 53, Imp. Borzone, Buenos Aires,-  
 1903.

Recuerdos de Provincia. Ed. "La  
 Facultad". Bibl. Argentina, 21.-  
 Buenos Aires, 1938.

Viajes Europa, Africa, América. -  
 selec. y pról. de Raúl Moglia. -  
 Col. Serie de siglo y medio, 30,  
 Eudeba, Buenos Aires, 1961.

- Sarrailh, Jean.....La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII. Trad. Antonio Alatorre, F.C.E., 1957.
- Sciacca, Michele Federico.....La iglesia y la civilización moderna. Trad. de J.Farrán y Mayoral y Luis Miracle. Bibl. Filosófica, 12, Barcelona, 1949.
- Sierra, Justo.....Evolución política de pueblo mexicano. F.C.E. México, 1950  
Juárez, su obra y su tiempo. UNAM México, 1955.
- Sombart, Werner.....Lujo y Capitalismo. Trad. de Luis Isábal, Revista de Occidente, Madrid, 1928.
- Tauni, Hugo.....Apología del protestantismo. Trad. de Ballesteros de Martos. Ed. Páris - Madrid, 1926.
- Troeltsch, Ernst.....El protestantismo y el mundo moderno. Trad. de Eugenio Imaz. -- Breviarios, 51. F.C.E. México.-- 1958.
- Valades, José.....Melchor Ocampo Reformador de México. Ed. Patria, México, 1954.
- Vattel, Carlos.....El derecho de gentes. Ed. y Trad Manuel María Pascual Hernández, - Madrid, 1834.
- Voltaire.....Diccionario Filosófico. 2 Tomos, s/t. Ed. Gasso, Barcelona, 1931.
- Villegas, Abelardo.....Juárez. Los hombres de la historia. Centro Ed. de América Latina. Buenos Aires, Junio de 1970
- Villoro, Luis.....El proceso ideológico de la Revolución de Independencia. UNAM. - México, 1967.
- Weimberg, Félix.....Vida e imagen de Sarmiento. Serie del siglo y medio. Eudeba, Buenos Aires, 1963.

- Xirau, Ramón.....Introducción a la historia de la-  
Filosofía. U.N.A.M. México, 1964.
- Zamacois, Niceto.....Historia general de México, desde  
los tiempos más remotos hasta la-  
época de Benito Juárez. 21 Tomos.  
México, 1878.
- Zea, Leopoldo.....Introducción a la Filosofía. UNAM  
Facultad de Filosofía, México - -  
1967.
- Zum Felde, Alberto.....El problema de la cultura america-  
na. Ed. Losada, Buenos Aires, 1947.

## INDICE GENERAL

	Página	
PROLOGO.....	1	a 3
<b>INTRODUCCION</b>		
I. <u>Caracteres históricos que dan origen al laicismo</u> : El capital. El estado moderno: Etapa absolutista. Etapa democrática. La ciencia y la -- técnica.....	4	a 13
II. <u>La idea laica de Dios en comparación con la idea antigua</u> . A. Concepto de Dios en la Edad Media. B. Concepto de Dios en el mundo moderno.....	14	a 20
III. <u>La idea laica de religión en comparación con la idea antigua</u> . A. Concepto de religión en la Edad Media. B. Concepto de religión en la época moderna.....	21	a 35
IV. <u>La idea de sociedad en el mundo moderno</u> . A. El hombre y la libertad en la nueva sociedad moderna. B. La idea de bienestar en el hombre moderno.....	36	a 49

### PRIMERA PARTE

#### JUAN MONTALVO

I. <u>La circunstancia histórica de Montalvo</u> : A. El ambiente familiar y social. B. El ambiente político: Caudillismo y dictadura.....	50	a 69
<b>VALORES DEL LAICISMO MONTALVINO</b>		
II. <u>La Idea de sociedad</u> . A. La idea de sociedad tradicional: a. Sociedad fija. b. Sociedad hermética. c. Sociedad corporativista. d. Sociedad dogmática. B. La idea de sociedad laicista: a. movilidad y apertura. b. utilitarismo.....	70	a 72

III. <u>La idea del Estado nacional.</u> A. Idea del Estado laico. B. Posibilidad de movilización de los estratos sociales. C. La idea de progreso técnico. D. Autonomía y educación laicista. E. Virtudes republicanas.....	72	a	101
IV. <u>La idea de religión en Montalvo.</u> A. La religiosidad de Montalvo como experiencia personal: autonomía e ilustración religiosa. B. La idea laica de Dios en Montalvo. C. La Iglesia: a. el clero, b. la infalibilidad, c. las penas eternas: el infierno, d. las imágenes y fiestas eclesiásticas, - el ayuno.....	101	a	138

SEGUNDA PARTE

DOMINGO FAUSTINO SARMIENTO

I. <u>La circunstancia histórica de Sarmiento:</u> A. El ambiente familiar y social. B. El ambiente político.....	139	a	154
---	-----	---	-----

VALORES DEL LAICISMO SARMIENTINO

II. <u>La idea de Sociedad.</u> A. La sociedad tradicional: a. Espíritu escolástico y dogmático. b. Hermetismo e inmovilidad. c. - Espíritu rutinario y fanático. B. La sociedad moderna: a. Novedad y porvenir. b. Evolución y movimiento. C. Mentalidad laicista capitalista de Sarmiento.....	155	a	167
III. <u>La idea del Estado Nacional.</u> A. Formas no laicas en el estado nacional: a. La forma monárquica. b. La forma caudillesca. B. Formas laicas en el Estado nacional.....	168	a	175
IV. <u>El criterio de educación sarmientino.</u> A. La educación tradicional. B. La educación laica: a. Educación popular. ---			

b. Bienestar y confort en la educación. c. Educación a la mujer. d. Gratuidad y obligatoriedad en la enseñanza. e. - Educación extra-cátedra: El mitin, el teatro, el baile, la prensa, los libros y bibliotecas, los viajes.....	176 a 222
V. <u>Virtudes laicas en el criterio sarmientino.</u> A. Virtudes personales. B. Virtudes sociales. C. Virtudes políticas.....	227 a 242
VI. <u>La idea de religión en Sarmiento.</u> A. La Iglesia: a. clero tradicional. b. clero ilustrado. B. Criterios de fe del mundo tradicional vistos por Sarmiento. C. Enfrentamiento entre la religión tradicional y la religión laicista. D. Religión laicista de Sarmiento: la tolerancia de cultos.....	243 a 264
VII. <u>La idea de Dios en Sarmiento.</u> A. Idea tradicional de Dios. B. Idea laica de Dios en Sarmiento.....	265 a 268

TERCERA PARTE

MELCHOR OCAMPO

I. <u>La circunstancia histórica de Ocampo:</u> A. El ambiente familiar y social. B. El ambiente político: a. Solución conservadora. b. Solución liberal -- laica.....	269 a 283
--	-----------

VALORES DEL LAICISMO DE OCAMPO

II. <u>La idea de sociedad.</u> A. La sociedad tradicional: a. Régimen de castas. b. Régimen feudal. c. El Patronato. d. Las clases sociales y el espíritu corporativista vistos por Ocampo. B. La sociedad laica: soluciones propuestas por Ocampo.....	284 a 303
--	-----------

<b>III. <u>La idea del Estado nacional.</u></b> A. Estado tradicional. a. Participación política de la Iglesia. B. Estado laico. a. Mecanismo laico del Estado nacional. 1. El sistema representativo federal. 2. Actitud revolucionaria. 3. Transacción y oportunismo. Conservadores, moderados y puros. C. Tratado Mc. Lane-Ocampo. D. Separación de la Iglesia y el Estado. Ley del registro civil. Ley del matrimonio civil. Panteones civiles. E. Liberalismo económico. a. Criterio de Ocampo sobre el problema agrario. b. Desamortización (Polémica con Lerdo de Tejada). c. Nacionalización de los bienes eclesiásticos. d. Papel del dinero en la visión laica de Ocampo. e. Nueva valoración del trabajo en Ocampo.....	304 a 367
<b>IV. <u>La educación en el pensamiento de Ocampo.</u></b> A. La educación tradicional. B. La educación laica. C. La educación laica de Ocampo: a. Bibliotecas y libros. b. Escuelas laicas. c. Reapertura del Colegio de San Nicolás. d. Educación y emigración.....	368 a 385
<b>V. <u>La idea de religión en Ocampo.</u></b> A. La religiosidad tradicional. B. La religiosidad laica. C. La idea de Dios. - a. El sacerdocio. b. Sobre la Tolerancia. D. Las virtudes en la idea laica de Ocampo.....	386 a 402
<b>CONCLUSIONES</b> .....	403 a 417
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	418 a 426