JULIO E. MORENO

EL SENTIDO HISTORICO Y LA CULTURA

(Para una Sociología Ecuatoriana)

QUITO — ECUADOR
LITOGRAFIA E IMPRENTA ROMERO
1940

Sistema Integrado de Bibliotecas
Biblioteca digital UCE
Calle Jerónimo Leyton y Gato Sobral – Cdla. Universitaria
+593 2230757 ext: 808 biblioteca.general@uce.edu.ec

BASE LEGAL PARA DIGITALIZACIÓN DE LIBROS CON DERECHOS DE AUTOR

El Sistema Integrado de Bibliotecas de la Universidad Central del Ecuador, digitalizará su acervo bibliográfico siempre y cuando sea para fines educativos y de investigación. No se permite la reproducción y distribución para la comercialización directa e indirecta del mismo.

La digitalización del material bibliográfico se lo realiza de acuerdo al Código Orgánico De La Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación Art. 212 numeral 9, Literal ii "(…) Una biblioteca o archivo podrá, además, realizar los siguientes actos (…) La reproducción electrónica y comunicación pública de obras de su colección para ser consultadas gratuita y simultáneamente hasta por un número razonable de usuarios, sólo en terminales de redes de la respectiva institución o para usuarios de esa institución bajo su control, en condiciones que garanticen que no se puedan hacer copias electrónicas de esas reproducciones" y literal vii "La reproducción, adaptación, traducción, transformación, arreglo, distribución y comunicación de una obra protegida por derechos de autor o una prestación protegida por derechos conexos, en uno o más formatos accesibles para el uso exclusivo de personas con discapacidad".

Este material se considera un producto intelectual a favor de su autor; por tanto, la titularidad de sus derechos se encuentra protegida por el Código Orgánico De La Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación. La violación a dichos derechos constituye un delito que será responsabilidad del usuario.

Este libro está disponible físicamente en:

BIBLIOTECA	Sistema integrado de biblioteca			**PISO**	
				ESTANTE	
				BANDEJA	
CONVENIO INTERINSTITUCIONAL		**UNIVERSIDAD**			

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
BIBLIOTECA GENERAL
QUITO

BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO-ECUADOR

EL SENTIDO HISTORICO Y LA CULTURA

BIBLIOTECA GENERAL
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO - ECUADOR
Nº 12.015 AÑO .....
PRECIO 12,- DONACION .....

Del mismo Autor:

Humanidad y Espiritualidad.
(Bosquejo de una Antropología Sociológica).

Próximamente:

Debemos llamarnos latino-americanos.
(Direcciones de la cultura en América).

La Bestia Errante.
(Filosofía de la vivienda).

Dirección:
JULIO E. MORENO.
Rocafuerte 98. — Quito - Ecuador, Sur América.

12015

301(86)
M72.843e

JULIO E. MORENO

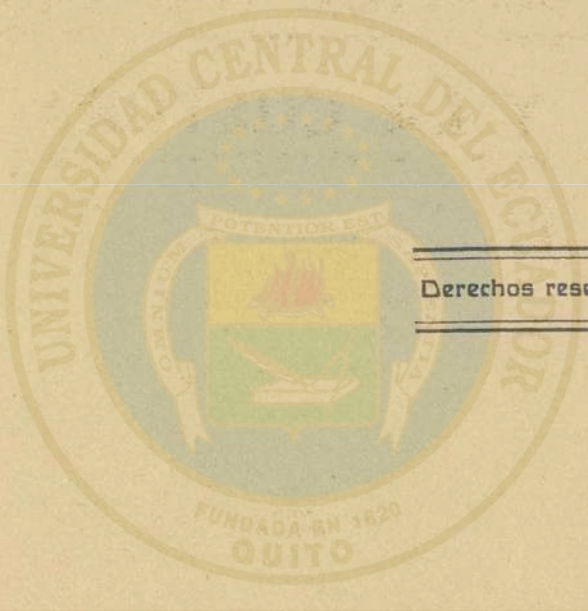
BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO-ECUADOR

EL SENTIDO HISTORICO Y LA CULTURA

(Para una Sociología Ecuatoriana)

QUITO—ECUADOR
LITOGRAFIA E IMPRENTA ROMERO
1940

918.66
M 843



Derechos reservados.

PRINTED IN QUITO - ECUADOR, SOUTH AMERICA.

Litografía e Imprenta ROMERO. — Calle Calisto, No. 5 (La Tola)
Apartado de Correo No. 14. — Teléfono 5 - 3 - 3. — Quito - Ecuador.

BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO-ECUADOR

IDEOGRAMA PRELIMINAR

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

I

ME solicitó algo la revista AMERICA, para el número dedicado al cuarto centenario de la fundación de Quito. El asunto y la ocasión eran incitantes. Había para poner un poco de reflexión sobre este hecho patético: la relación de nuestro ahora y de nuestro mañana con el ayer multisecular. Sin este patetismo, sin el reconocimiento de aquel nexo vital en el tiempo, la conmemoración centenaria no tenía sentido: el vivir colectivo quedaba reducido al tránsito ingrávido y caprichoso de unas situaciones a otras. Pero toda vida humana es indivisamente destino y adaptación, lo mismo la individual que la colectiva (1). El destino nos impone un conjunto de circunstancias inexo-

---

(1) Comprendiéndolo, hacia el ahondamiento en el espíritu de "lo existencial - temporal" confluyen las corrientes de la filosofía contemporánea. Hay que reputar como un criterio insuficiente el que no ve otra vida concreta que la de cada cual, porque abstrae el complejo de procesos psicológicos que es la existencia humana misma y relieva el aislado y fragmentario sentimiento del yo. No se adelanta nada y antes quedan entorpecidas todas las cuestiones si nos confinamos en este subjetivismo, olvidando que el vivir cobra sentido y alcanza expresión en el

rables, empezando por la primaria e inmediata de la propia conformación psicofísica; la adaptación nos lleva a dar dentro de esas circunstancias tal o cual trayectoria a nuestro vivir concreto. De aquí lo dramático de la convivencia humana, en que todos llevamos la secreta impresión de haber sido más o menos actores forzados e inexperimentados. De aquí lo imposible de la intelección de un individuo o de un pueblo sin volver la mirada al pasado, fijándola en las condiciones peculiares de la vida que queramos estudiar.

---

convivir. Una existencia personal cuya substancia no se compenetre de la emanación de las existencias ajenas, dentro de un orden de relación temporalizado y cualitativo — medio familiar, profesional, económico - social, regional, nacional —, por circunscrito que sea, resulta algo inconcebible. Hasta el ensimismamiento de un Descartes, a quien, durante sus meditabundos paseos en Holanda, "las gentes le dan la misma impresión que si fueran los árboles de un bosque, y el bullicio del comercio no le distrae más que el murmullo de un arroyo", significa precisamente el episodio psicológico de una vida en que el tema de enseñar a pensar a los hombres es lo que la absorbe. Cada individuo es una existencia de realidades internas en la medida de sus ocupaciones y preocupaciones frente al todo concreto superior de lo colectivo, cuyas exteriorizaciones psicovitales llevan a una conciencia asimismo superior. La vida individual y la existencia colectiva representan así una expresión de realidad en que el enfrontamiento del destino lo resume todo.

Biológica y sociológicamente, cabe, pues, hablar también del sino de las generaciones y de los destinos de un pueblo, así como de los estados de conciencia correspondientes. El mundo suprapsíquico de lo social, diferenciación psicológica enunciada por algunos recientes pensadores, que acentúan sentimentalmente la solitaria privatividad de todo yo, no es menos real ni menos natural que el mundo psíquico del individuo. La directriz (en que con el factor psíquico entra ya el factor moral valorativo) de cada cual y la de cada conjunto humano en la vida se transfunden y absolutamente se implican. La adaptación, por todo esto, ha de entenderse, superando el concepto de lucha darwiniano, como un deber de vida progresiva, como entendimiento y voluntad autóctona de cultura. Necesidades objetivas y grados de conciencia, principios normativos y modos de conducta dibujarán la frontera de los unos y los otros estados culturales. ¿Se advierte ahora lo radicalmente incomprensivo de contraponer todavía el vivir y el filosofar, el llamado "auténtico mundo individual" y el mundo social?

Si se me lee y hay la voluntad de entenderme (proverbiales son la ligereza y la falta de lealtad del lector suramericano), se verá que la psicología y la filosofía brevísimamente condensadas en esta nota informan de principio a fin el presente libro.

BIBLIOTECA GENERAL - QUITO

Mas esa mirada estimativa, antes de convertirse en impresión visual de conjunto, antes de darnos la imagen expresiva del ser, en sus fatalidades y posibilidades, necesita alguna ordenación de análisis. ¿Ordenación? Entendámonos. No es cuestión de atisbar en lontananza aspectos de una realidad, como el contemplador capta en la retina los planos o términos de un paisaje. En la naturaleza, nuestra percepción es gradualmente espacial y va condicionada por el punto de vista. Este determina las variaciones del paisaje y cabe hablar de aspectos de la realidad campestre. Tratándose de la realidad historica (y una biografía es trozo de ella, inevitablemente, pero en proyección personal), no hay más modo de percibirla que «entendiéndola» integralmente. Cada grupo humano, cada conflicto y cada época constituyen la materia viva de esa realidad datándose a sí misma de una temporalidad que pudiera llamarse eterna. Porque, en efecto, de ningún pueblo es posible definir con rigor cuándo comienza, si atendemos a lo anímica y hereditariamente constitutivo, ni cuándo tendrá término su condición de ente histórico. Este es el significado real al decir que la vida histórica ha de mirarse «sub specie aeternitatis». La realidad histórica es, pues, única. Resta solo preguntarse qué clase de fenómenos

son los históricamente esenciales. Hecha esta averiguación, la posición intelectiva ante el pasado y el presente y el porvenir de un pueblo no será problemática. Variarán la técnica y la sensibilidad con que se confronten aquellos fenómenos. Su construcción esquemática está, en todo caso, predeterminada: es la realidad misma, dentro de un proceso de coherencias y consecuencias, la que aporta el esquema de su representación.

Ahora bien, en el tratamiento sintético de la serie de nuestras fases de cultura, no cabe dejar de reconocer que el fenómeno religioso es el que, como ningún otro, imprime carácter a nuestras formas históricas. En torno a la iglesia y a las creencias gira la esencial unidad de preocupación de la vida colectiva, a lo largo de las centurias. El poder conciencial con que se vive y el instrumento mundanal con que se actúa son radicalmente religiosidad y devotismo. En otros términos, si se deseaba rastrear la fuerza mayor de determinación del comportamiento de nuestro pueblo, a través de la historia, la cuestión de las bases morales y mentales de la sociedad era lo primero.

Cedí, pues, a la tentación de ensayar un bosquejo de aquel mundo espiritual y terrenal nuestro que se resumía en una afiebrante mística sensual y una omnímoda teocracia. Pre-

viamente, me pareció indispensable remover ideas sobre la delicada materia de lo histórico, que se tiende a malentender en América con más grave ofuscación que en Europa.

La acogida que creí que encontraba tal bosquejo y el deseo de seguir defiriendo al pedido de colaboración para AMERICA me llevaron luego a intentar la interpretación sucesiva de otros caracteres de nuestra historia viva: lo político, lo docente, lo étnico-social, lo agrario, lo económico.

Con bastantes ampliaciones y modificaciones, todo ello lo recojo en este volumen. Puedo decir que lo más de su contenido es inédito. El título que le he puesto y que es también del inicial de los estudios traduce la unitaria orientación de sus capítulos. Se trata en todos de «problemas nacionales», de problemas de nuestra cultura, y el pensamiento central invariante es que, para acercarnos a su comprensión y relativa solución, no podemos prescindir de un entendimiento de la influencia vital del pasado. Análisis y síntesis resultan así dos actividades ineludibles en la interpretación de la realidad cultural del presente.

II

Dada la vastedad de cada asunto, tengo la impresión de haberme producido con una concisión extremada. En este modo de estilo hay el peligro de que lo que es condensación se tome por simple aserción, de que disciplina mental se confunda con dogmatismo banal. A pesar de todo, no he ido en busca de una más efusiva manera. Tal vez haya en el caso mucho de temperamental; pero el que escribe estas páginas pertenece al escaso grupo de los que, dedicados al ejercicio intelectivo, quisieran gozar el privilegio de mostrarse disciplinados en tan noble deporte. Y disciplina es entonces severo cuidado en el manejo de las ideas, como medio de alcanzar la precisión en los conceptos. Se puede ser conciso cuando se ha logrado ser preciso. La inconexión conceptual se traduce en el debilitamiento del juicio y la dispersión del discurso. No en balde un genuino maestro de este Continente, Carlos Vaz Ferreira, creyó de su tarea el enseñar a las generaciones una Lógica viva, *para que sintieran cómo los hombres acostumbran razonar falsamente y cómo pudieran evitar confusiones y discusiones.*

Por desgracia, ni aún los profesionalmente obligados — los hombres de ciencia y los que hacen «literatura de ideas» — educan su voluntad en sentido de una verdadera solidez discursiva. Ésta supone un estudio de aquella cantidad de íntimas correspondencias y de aspectos conexionados que hay en todo problema de cultura, como condición para la precisión conceptual. Pero los más evitan este esfuerzo mental previo, que no es sino disciplinarse y capacitarse para tratar un tema. Se fían a la ilustración que han adquirido o confían en la espontaneidad de su talento. Lo común es, en situación tal, que el autor se sienta mentalmente atropellado, mareado, de puro fermento de conceptos o cuestiones, y tome extensión o erudición por profundización, énfasis verbalista por densidad ideológica y reducción sintética. Se vive por esto en mareo perenne. ¿Cómo no, si los primeros en no tener firme y despejada la cabeza son los trabajadores intelectuales?

Un imperativo de cultura nacional e individual debe ser la valoración absoluta en que estimemos no tanto el hecho de escribir poco o mucho sobre algún problema, como la disciplina mental que lo escrito revele. Disciplinadas las mentes, habría comprensión de los problemas y lo que se va en divagaciones y repe-

ticiones sería convergente acercamiento a soluciones progresivas. Cargados de prejuicios y cargados de letras, lo que menos tienen los grupos intelectuales de estos pueblos es mentalidad. Supuesto necesario de ésta es el habérselas con una multitud de conceptos cuya definición, interrelación y jerarquización, dirigidas hacia la comprensión de las realidades, demandan del intelectual un cúmulo de actividades preparatorias que empiezan por beneficiarle a él mismo. Es la ley del orden, a que no puede escapar el intelecto, si ha de conformarse con las exigencias de la lógica del sentido que rige la producción mental. Muchos, empero, conciben «el libro» como el proceso de cuanto han leído o van leyendo acerca de un tema, en vez de que de aquí brote la obra, ahorrando a sus lectores el compartir la enojosa tarea previa a toda genuina producción mental. No advierten que aquello es exteriorizarse antes como estudiosos que como autores, palabra cuyo hondo sentido equivale con razón a autoridad. *Así, no hay nada paradójico en el aserto de que escritores fecundos y mentes estériles sean una y la misma cosa. El autor legítimo recaba para sí la categoría de hombre a cuya mente aflore algo digno de ser expresado científica o literariamente.*

En el rico mundo de formas del pensamien-

to será inevitable el choque de concepciones y direcciones antagónicas; pero quien no aspire a solazarse en un mero diletantismo necesita concentrar el espíritu encaminándolo hacia un estado estructural de la mente. La riqueza de ese estado irá compensada en proporción del esfuerzo comprensivo de que ofrezca testimonio. Sin cerebración tensa no hay energía ni consistencia mentales. Sólo como una caricatura del hombre de mentalidad cabe tomar al que se propone de antemano tener un pensar «religioso», o un pensar «aristocrático», o un pensar «proletario».

Bien sé que hay inclinaciones del pensamiento condicionadas por la respectiva clase social: la parcial visión del mundo concuerda con una ideología típica y tenemos entonces un modo de pensar casi automático. En este caso, la única lógica admisible será la originada en la experiencia personal cotidiana. Se compone de pensamiento y sentimiento en proporción indiscernible. Este razonar emotivo forma la clase de los propagandistas sectarios, de los ideólogos fanáticos. Se hace de defensor o se hace de acusador. En ambos ejercicios, se renuncia a reconocer la integridad de los elementos del juicio. Es el modo de intelección abogadesco o curialesco con que satisficimos desde la Colonia nuestras necesidades mentales. Modo per-

nicioso, porque ha suplantado en todo la reflexión con la pasión, el razonamiento con la consigna y el sofisma. Por eso fuimos y somos dogmáticos y extremistas — por tanto, injustos e intransigentes — en toda situación. Por eso el intelectualismo en América se ha desarrollado en la dirección de una brillantez expositiva y de un cálculo de efectos, contraria a toda técnica mental positiva. El florecimiento habitual de la clase de los pensadores se halla aún en lontananza remota.

El caso tal vez más logrado de autoformación en la actitud filosófica — José Vasconcelos — nos muestra cuán demasiado profundos son los rasgos de aquel intelectualismo iberoamericano para que el pensar crítico entre nosotros acierte con sus necesarios límites. El ideador mejicano se impuso el santo deber de señalarle caracteres y orientación al movimiento cultural de este Continente, y escribió Indología. *Como era inevitable, el intento de análisis de los componentes de esa cultura tenía que incluír el de estructurarlo en una síntesis, reflejo de la heterogeneidad y la unidad vitales anejos a todo proceso de convivencia. El propio autor empezaba y terminaba haciendo el más cálido encarecimiento de las mentes sintéticas. La clave para producirlas y desarrollarlas estaba en la disciplina, la dura discipli-*

na del intelecto. Pues bien, desde la primera hasta la última línea, lo que el lector encuentra en el libro es exuberancia ideológica y fraseológica. La ordenación conceptual del tema, como fruto de la meditación previa al planteamiento del mismo, y la severa trabazón de los conceptos, que ponga claridad en el conjunto y conduzca a la síntesis, eso apenas si concurre a las exigencias de interpretación de la presunta cultura ibero-americana. La faena interpretativa resulta impresionismo. En calidad de superior impresionista de «nuestra» sociología podemos considerar al señor Vasconcelos. Y por esto mismo es una figura muy representativa del intelecto hispano-americano.

III

El prejuicio nunca puede conducirnos a un pensar filosófico. Yo sospecho que prejuicio, y muy grave, es ver como una sola y magna unidad el proceso de coexistencia de los pueblos indo-ibéricos. Fundados en esta preconcepción, no se nos quita de las mentes el que hay la cultura ibero-americana. Excluídos de hecho los planos sociológicos o, digámoslo de una vez, los estados de cultura de los distintos países de América, forzamos el pensamiento hacia modos de interpretación unitarios como método intelectual. Pero este no es ningún método sociológico y menos un método sociológico comparativo. El intento integralista de determinar los rasgos sustantivos de aquella cultura, para concluir que las discrepancias son sólo adjetivas, está naturalmente condicionado por la concepción general que se tenga de la cultura. Esta concepción puede conducir a un esquema constructivo optimista — desde el ángulo de lo étnico-social, recuérdese la teoría o fantasía de la raza cósmica — o puede llevar al más desesperanzado pesimismo interpretativo, como cuando se ha hablado y se habla

UNIVERSIDAD CENTRAL
BIBLIOTECA
QUITO - ECUADOR

de el Continente enfermo. *Y no es sólo cuestión de posiciones éticas o de actitudes mentales. Las distintas concepciones de la cultura tienen una significación extraordinaria en el movimiento cultural mismo de los pueblos y de los Estados. En la tragedia de la política mundial a que asistimos ahora, ha sido, por ejemplo, un factor importante la nueva o reafirmada fe en el primado de racismos y nacionalismos ultraimperialistas, que reemplazan a la religión y a las luchas de los partidos. Aquel movimiento de la cultura de los grupos nacionales entraña, pues, dentro de un ideal genuino o un concepto ecuménico de cultura, lo vital para las interpretaciones histórico-psicológicas de las culturas parciales.*

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
BIBLIOTECA
GENERAL
QUITO

De manera que es colocarse en terreno movedizo e inseguro cuando ensayamos fijar las llamadas coordenadas espirituales y señalar las discrepancias de expresión del «alma americana» sobre sectores geográficos y motivos de abolengo indígena-colonial. No es que neguemos que la organización de la Colonia dejó un fondo común esencial para nuestras expresiones y orientaciones culturales. Pero afirmamos que la rigurosidad en la tarea de intelección exige no confundir lo primario y genérico con las realidades concretas y evolutivas de cada pueblo. Si faltan en el enjuiciamiento de

lo general el concepto de nación y el de patria, que incluyen una muchedumbre de intereses y conflictos morales específicos, supuesto el ideal de cultura en una época determinada, anulamos toda comprensión de los valores referidos justamente a la vida cultural de las sociedades.

Acaso en la anomalía tiene mucha culpa también la ambiciosa aspiración de los sociólogos a ser intérpretes de cultura continentales. Pero aquí está el propio engaño. Cuando creemos hacer sociología continental, lo más que conseguimos es la topografía de nuestras conexiones externas en que perviven afinidades étnicas y cierto sentido de vinculación de origen histórico. Se habla fácilmente de la raza, y la religión, y el pensamiento, y la economía ibero-americanos. Lo interno, el peculiar modo con que cada pueblo ha conllevado esos factores y ha afrontado su destino, todo lo cual le coloca ante problemas de cultura muy propios y específicos, eso escapa al juicio aparentemente sintetizador del sociólogo.

No oculto la instintiva desconfianza que tuve siempre para esta fragmentaria, presuntuosa y elocuente sociología. «Nuestra América», que el publicista argentino Bunge creyó caracterizar con rasgos fisonómicos definitivos, rasgos que se calcan todavía, es un concepto y es

una frase: se les da contenido por aglutinación de hechos en sí mismos diferenciadores e incoercibles. Después de la separación interna que significaban, sociológicamente, los Virreinatos, Audiencias y Capitanías Generales en el Coloniaje, y de la deslindación crecientemente integral que ha seguido al movimiento emancipador, no sé cómo pueda hablarse con tranquilidad de la creación de un continente como estructura sociológica. El tan ponderado común destino del mundo que iberizaron España y Portugal y cuyo europeísmo (1) irrumpe cada vez más incontenible, si en algo se traduce, como rasgo fundamental común, es en un agudo contraste de las conciencias y actitudes nacionalistas. Este nacionalismo, por esencia y presencia, no es meramente político: está or-

---

(1) Mundialismo sería, acaso, la expresión adecuada. La difusa y penetrante influencia "atmosférica" de la corriente de la vida universal en nuestro Continente es un hecho. El cine, la radio, la navegación aérea, el turismo creciente, la migración múltiple, la interdependencia comercial de los pueblos, han dado una dimensión antes no imaginada al horizonte de la cultura. El mundo de la civilización no puede ser ya únicamente la Europa continental, en estos tiempos. Al anotarlo, queda, desde luego, aparte la cuestión de cómo la propia esfera de cultura de un pueblo puede resentirse de superficialidad con aquella moderna amplitud comunicativa, según sea mayor o menor la capacidad media de razonamiento entre sus habitantes. De donde resulta que el ambiente de expansión cosmopolita sirve para subrayar el grado de crecimiento cultural de cada entidad histórica. La posición universalista de los escritores y hombres de ciencia notables que se entienden entre sí mejor que en su medio circunstante no contradice, y antes subraya, igualmente, aquel concepto de la estructura vital-psíquica de las categorías de cultura parciales. Este internacionalismo espiritual o intelectualismo ecuménico, que en algún sentido hace de los intelectuales una clase mundial aparte, no afecta al contenido o significado de cada vida social histórica, a la conexión específica de las existencias vividas nacionalmente. Ello aclara lo que de meramente externo tuvo siempre la idea de "la ciudadanía continental", postulada por un americanismo romántico, pues iba contra leyes naturales que repugnan toda convención.

gánicamente condicionado por un sentimiento de intereses y un nexo de nivel de cultura que miran hacia la absorción o exclusión, antes que hacia la unificación y la cooperación. El posible equilibrio entre estas actitudes: este es todo el entendimiento que se espera en la práctiça por parte de nuestros pueblos y naciones con sus distintas culturas y sus sordas rivalidades.

Que los çuerpos nacionales son las únicas inequívocas comunidades de destino se ve más çlaramente si confrontamos ciertos estados de conciencia colectiva. Dentro de cada país, el fenómeno del regionalismo es generalmente inevitable. Implica un çomerçio de sentimientos y de intereses con invencibles reservas apenas disimuladas, de donde fluye un estado de ánimo nacional calamitoso. Sólo frente a otro país, máxime si media alguna disputa, los connacionales sienten su unidad profunda. El extranjero es el extranjero: el desligado de nuestro origen, aquel a quien la vida deparó otro destino. Muchas veces he pensado que en el despectivo voçablo «aventurero» insinuamos la çensura al hecho de la cobarde deserción ante lo inexorable. Abandonar el medio que nos çupo en suerte, por no saber adaptarnos a él, y dispararnos por el mundo en busca de otros ambientes, dejándolo todo al azar, es lo que

se llama «aventura». Al aventurero se le siente así un hombre de calidad inferior. Ha eludido la situación originaria en que una cadena de influencias de los antepasados le ataba vitalmente a su contorno, su mundo auténtico. Es como divorciarse de sí mismo. La razón es sencilla: ninguna vida humana, como ninguna cultura, nace y se desarrolla sin raíces. La nostalgia, normalmente, es la sensación dolorosa de este desenraizamiento, voluntario o impuesto, accidental o definitivo.

En lo más hondo del sentimiento de nuestras existencias radican, pues, las actitudes nacionalistas, y sólo como expresión de la necesidad de una concorde posición vigilante contra penetraciones imperialistas de toda laya aparece inteligible «el nacionalismo continental», tema de uno de los libros del escritor chileno Joaquín Edwards Bello. Factores psicológicos nacionalistas son, cabalmente, las fuerzas de incitación y propulsión anti-imperialistas. Es el interés humano de nuestra convivencia encuadrada en un «aquí» y un «ahora», con todos sus problemas político-económicos, lo que estimulamos y procuramos convertir en conciencia cívica, en palpitación colectiva. Cualquier otro continentalismo resulta atractiva retórica y convencional ademán. La americanidad que algunos políticos o literatos, más que

ración inverso: para sugerirnos lo que son estos pueblos, hizo una pintura de «el Continente del tercer día de la Creación». Si la impresión global que éste dejó en su mente fué la de un caos, un mundo primordial, trabajado por sólo las fuerzas telúricas, no hay duda de que tal es el efecto que deja también en nosotros. Meditaciones suramericanas ofrecen una prodigiosa emergencia de problemas y algunas fecundas concatenaciones de sentido en la tentativa de interpretación de nuestras realidades; pero sería desleal consigo mismo el que afirmase que ha hallado en el libro del filósofo germano el sentido neto del proceso vital de estos pueblos.

Con análoga preocupación de la parte telúrica del hombre, tenaz creencia en el espíritu del paisaje como potencia anímicamente conformadora, Waldo Frank ensaya igualmente la sociología de la América Hispana. El elemento geográfico alcanza, pues, en su interpretación del alma ibero-americana, un peso específico preponderante. Baste recordar la arquitectura de los capítulos que componen el libro: Los Andes, la pampa, el Pacífico, la selva, el Mar Central. Los tres últimos capítulos tienden a definir las formas conscientes católico-medievales que trajo el cruzado español, el sentido de oposición de las culturas de los Estados Uni-

dos y de Hispano-América y la lógica de continuidad de esta última hacia un organismo completo de «el mundo atlántico». Bella y hasta grandiosa se ofrece esta perspectiva. Contagia el fervor optimista del epopéyico escritor norteamericano. Empero, el propio sociólogo-poeta no puede dejar de reconocer que «el caos de la América Hispana está en reinos más esenciales que el de la política» y que «el problema práctico de crear la América Hispana es muy complejo porque es orgánico, porque en su aspecto más técnico toca el corazón de las gentes y porque, en una palabra, es la vida misma». Es decir, que volvemos al problema primario de conformar y entender las culturas parciales de los pueblos de este Continente.

Siguiendo las leyes de la vida, interesa, pues, que al sociologismo continental, sin formas efectivas para realizar sus ideales, que contiene de todo y desorienta a todos, suceda un sistemático afán de interpretación de ese mundo real que es cada pueblo, cada nación. Los que emplean o aspiren a emplear su tiempo en trabajar sobre la imagen de un mundo que «hay que crear» necesitan poner límite a sus impulsos creadores. En la vida no hay otros impulsos de esta misteriosa virtud que los de «la evolución creadora», para valerme del lema bergsoniano. Evoluciona aquello que tiene un

sociólogos, nos están gritando en tono superlativo, por huír de escenarios empequeñecedores, se topará, en todo caso, con los ecos de voces mayormente enfáticas que se traducen por argentinidad, chilenidad, peruanidad... Mientras se hable de «nuestros pueblos» fingiendo un sentimiento de solidaridad étnico-vital y se parta de esta ficción para creer posible una confederación de los mismos, disciplinada y controlada (control de las clases productoras!), estaremos haciendo una literatura no sólo falta de todo sentido histórico, sino contraria a toda noción lógica.

IV

Pero no es este el punto al que he enfocado mi vistazo explorador. Quédese como recurso de táctica en el combate político o como sincera discrepancia en la confrontación de maneras de gobierno la prédica contra el avance de la economía yanqui en Suramérica. Mi empeño es que se vea claro este fenómeno de realidad: lo ilusorio, al menos lo prematuro del intento de una síntesis sociológica en que los veinte pueblos ibero-americanos se sientan reflejados con alguna exactitud. El error de estimar con exceso los vínculos de substancia geográfico-histórica ha hecho olvidar que esta substancia ha conformado en el tiempo otras tantas vidas colectivas de estilo propio. El «espíritu continental» proveniente de una más o menos vaga conciencia de esos vínculos no hemos de confundir con el «alma nacional» de cada uno de los pueblos del Continente. Keyserling acertó en el procedimiento al proponerse dar una impresión del espíritu europeo. Su libro **Europa** *es la suma de los análisis de las principales naciones que la componen. Con Hispano-América siguió un método de elabo-*

ración inverso: para sugerirnos lo que son estos pueblos, hizo una pintura de «el Continente del tercer día de la Creación». Si la impresión global que éste dejó en su mente fué la de un caos, un mundo primordial, trabajado por sólo las fuerzas telúricas, no hay duda de que tal es el efecto que deja también en nosotros. Meditaciones suramericanas ofrecen una prodigiosa emergencia de problemas y algunas fecundas concatenaciones de sentido en la tentativa de interpretación de nuestras realidades; pero sería desleal consigo mismo el que afirmase que ha hallado en el libro del filósofo germano el sentido neto del proceso vital de estos pueblos.

Con análoga preocupación de la parte telúrica del hombre, tenaz creencia en el espíritu del paisaje como potencia anímicamente conformadora, Waldo Frank ensaya igualmente la sociología de la América Hispana. El elemento geográfico alcanza, pues, en su interpretación del alma ibero-americana, un peso específico preponderante. Baste recordar la arquitectura de los capítulos que componen el libro: Los Andes, la pampa, el Pacífico, la selva, el Mar Central. Los tres últimos capítulos tienden a definir las formas conscientes católico-medievales que trajo el cruzado español, el sentido de oposición de las culturas de los Estados Uni-

dos y de Hispano-América y la lógica de continuidad de esta última hacia un organismo completo de «el mundo atlántico». Bella y hasta grandiosa se ofrece esta perspectiva. Contagia el fervor optimista del epopéyico escritor norteamericano. Empero, el propio sociólogo-poeta no puede dejar de reconocer que «el caos de la América Hispana está en reinos más esenciales que el de la política» y que «el problema práctico de crear la América Hispana es muy complejo porque es orgánico, porque en su aspecto más técnico toca el corazón de las gentes y porque, en una palabra, es la vida misma». Es decir, que volvemos al problema primario de conformar y entender las culturas parciales de los pueblos de este Continente.

Siguiendo las leyes de la vida, interesa, pues, que al sociologismo continental, sin formas efectivas para realizar sus ideales, que contiene de todo y desorienta a todos, suceda un sistemático afán de interpretación de ese mundo real que es cada pueblo, cada nación. Los que emplean o aspiren a emplear su tiempo en trabajar sobre la imagen de un mundo que «hay que crear» necesitan poner límite a sus impulsos creadores. En la vida no hay otros impulsos de esta misteriosa virtud que los de «la evolución creadora», para valerme del lema bergsoniano. Evoluciona aquello que tiene un

principio orgánico. El mismo espíritu continental —un conjunto de convenciones, por ahora — se afirmará a medida que se desarrolle el complejo de virtualidades y conexiones humanas que es cada uno de los pueblos del Continente. Y mientras más progresen se sentirán más individualizados. A este progreso y a esta individualización están llamados a cooperar, en el plano más decisivo, los cultivadores de las sociologías nacionales, explicando en síntesis cada estado social-político por sus procesos y sus efectos. El desorden espiritual de que tanto se tacha a los pueblos hispano-americanos es desorden mental. Viviremos desorganizados, por mucha sensibilidad que haya para los problemas colectivos, mientras no ejercitemos la especulación en la íntima trama de esa dura empresa del vivir en común. Visión de lo que hay, no creación de lo que imaginamos que debiera haber, y en que todo el mundo presume de vidente, es lo que conviene aconsejar a todas horas.

V

Se esboza ya, felizmente, un movimiento en este sentido sistemático-realista. El libro «De cómo se ha formado la nación colombiana», del doctor Luis López de Mesa, por ejemplo, según su título lo indica, aspira a hallar la individualidad e independencia como caracteres inherentes al esfuerzo evolutivo de su pueblo. Ya, antes, había publicado otro libro de pareja orientación: «Historia de la Cultura en Colombia». Aunque sombreado todavía de visiones convencionales de «la gran patria ibero-americana», es el libro primeramente nombrado una valiosa muestra de sensibilidad lúcida para penetrar en el proceso de cultura de un país. El concepto moderno de que toda cultura es un drama de pasión —el padecer de un pueblo en vía hacia su autorrealización nacional— hace que el doctor López ponga una especie de místico optimismo en todas sus páginas. Estamos a inmensa distancia de la patología friamente desahuciante que treinta años atrás aplicó a su Pueblo enfermo *el boliviano Alcides Arguedas. Libros como el del escritor colombiano nos muestran, por lo demás, que*

el enfocamiento de lo propio no impide pensar continentalmente, ni es en manera alguna estrechador de horizontes.

Sólo hay que salvar un escollo: el sentimiento patrio convertido en vanagloria. Muy razonable es la aspiración de cada pueblo a individualizarse y muy justificada la actitnd del sociólogo nacional que se preocupe de esos afanes. Pero un exceso de acentuación de este anhelo desvirtúa el análisis, convirtiéndolo en labor de propaganda «patriótica». Ingenieros, en su Sociología Argentina, *y Francisco García Calderón, en* Le Pérou contemporain, *no acertaron a superar el propio subjetivismo nacionalista. Se dijera que uno y otro buscan ofrecer en abundancia motivos para sentirse satisfechos de sus respectivas patrias. Son sociologías que miran preferentemente hacia afuera. Dejan de ser verídicos balances vitales para convertirse en alegatos de opción de un país a puestos menos subalternos o más significados en el desconcierto internacional. Como en todo balance falseado, a lo que conduce esta exageración del haber es al subjetivismo peor: aquel que consiste en considerarnos dueños de un capital que no poseemos. Un día llega a visitarnos el viajero intelectual para quien no hay sino valores efectivos, y ahí sale la cuenta de lo que se tiene y de lo que se simula tener.*

Y así ocurrió que la segunda visita de José Ortega y Gasset (hace cosa de once años) a la Argentina sirvió para nada más ni tampoco nada menos que esta averiguación: «El argentino es un tipo de hombre que no tiene puesta su vida en nada, pero tampoco es su persona lo que más le interesa. Lo que más le interesa, lo que le preocupa... es la imagen ideal que él tiene de su persona. En esa imagen de conjunto impreciso, de calidades y atributos borrosos, hay, sin embargo, algunos rasgos claros. Por ejemplo: uno de los ingredientes de ella es la argentinidad misma. Ser de la nación argentina, pertenecer a este pueblo es un motivo de orgullo elemental, indiscutible, previo que actúa en todo argentino. Nace el individuo con una fe ciega en el destino glorioso de su pueblo, da por cumplidas ya todas las grandezas de su futuro, y sintiéndose miembro de él, apunta a su persona privada la gloria de ese porvenir colectivo como un presente».

Aunque fastidian las citas —y fastidiará especialmente ésta que se refiere a un caso de auscultación de las modalidades íntimas de un pueblo y que provoçó airados gestos de disgusto (1)—, valía la pena de consignarla. Es

---

(1) Disgusto explicable y, respetando la opinión de las dilectas escritoras Victoria Ocampo y Gabriela Mistral, muy justificado. Y no es que crea que el ensayista español hizo sustancia de algo irreal o inexistente. Es que hay la circunstancia de que con su anonadante

una lección elocuente de cómo las exageraciones del sentimiento de patria en los que asumen el papel de dirigentes espirituales actúan sobre los pueblos en una forma contraria al propósito, sin que las propagandas logren sugestionar a los extraños. Cuando Ricardo Rojas enjuició los peligros de desnacionalización de su pueblo y escribió aquel sapiente alegato de la argentinidad, titulado **La restauración nacionalista**, *estuvo lejos de prever que, al cabo de años, la hipertrofia de aquel sentimiento se traduciría en anquilosis de las escondidas fuerzas vitales del alma argentina.*

---

dibujo del narcisismo de los argentinos incidió en idéntica falta de "impertinencia por desden absoluto" de la que años antes el propio Ortega y Gasset había acusado al gran crítico de arte Meier-Graefe, por su **Viaje de España.** *El viajero alemán, al reseñar sus andanzas españolas, declaraba su sensación de vacío ante lo español, negaba las arcaicas existencias peninsulares. El crítico hispano razonó entonces su enojo así:*

"Sus páginas (del **Viaje**) *atestiguan que la impertinencia puede considerarse como género literario... Lo impertinente de la impertinencia no consiste en que alguien nos diga palabras enojosas, sino en que éstas sirvan al impertinente como medio de demostrarnos que no existimos para él. La impertinencia es el desdén perfecto, el desdén que anonada al desdeñado y le suprime del mundo de las realidades".*

Esto, claro está, no es cohonestar la explosión de denuestos con que la juventud intelectual argentina reaccionó al vejamen, ni quita nada de las razones íntimas que el autor de **El hombre a la defensiva** *asegura que tiene para haber soltado su ensayo excesivo.*

VI

Prosiguiendo, repetiré que, si es artificioso el celo de tanto gárrulo patriota continental, cuando todo fomenta ese otro celo de las culturas particularistas, de los nacionalismos exacerbados, acusa en el sociólogo un contrasentido el cooperar a esta exacerbación, opuesta al disciplinado y consciente vivir histórico. El trascendentalismo de sus funciones está no en contribuir a «hacer opinión» favorable al propio país, sino en seguir el pulso de esa vitalidad histórica que llamamos la salud de una raza. El sociólogo ha de ver siempre los intereses nacionales a través y en función de los problemas sociales. Su ciencia ha de nutrirse de «sociedad» y ha de operar con todos los finos instrumentos del convivir que llamamos religión, arte, ciencia, sexualidad, riqueza, poder... No es cuestión de exhibir y ponderar la externa armazón institucional, mecanismo del Estado para el gobierno de la nación. Ni es asunto de entretenerse en lo que denominamos panoramas, porque eso es mero descripcionismo y gana de hacer literatura. El ibero-ame-

ricano, cuando no forja ídolos sociológicos de los personajes políticos, se deleita y es a menudo maestro en la pintura de cuadros regionales, en la expresión de sus articulaciones anímicas con el paisaje. Llevada esta dual propensión a la disciplina sociológica, y más si se profesa la doctrina de la omnipotencia de «los héroes», malentendiendo a Carlyle, o la de la tiránica influencia del medio físico, repitiendo a Taine, se dejan borrosas las líneas directrices de la evolución de un pueblo.

Estas líneas de dirección son las que he procurado hallar y consignar en los capítulos que siguen, después de una privada exploración en el campo de la historia patria. Decir que al señalamiento del contenido de nuestros problemas sociales ha precedido una desinteresada visión de la realidad histórica equivale a prevenir una actitud, que se nutre de incomprensión o de mala fe. La perduración de esta actitud mantiene y tiende a mantener indefinidas las grandes cuestiones cuyo análisis interesa a la nación. Consiste en lo siguiente: creer o fingir que se cree que en el planteamiento y trato de tales cuestiones no hay sino la expresión de un temperamento político, la propaganda de un credo partidista. Es un modo de desorientar a las gentes y restar amplitud al criterio que busca autoridad precisamente

en el inamovible respaldo de la confrontación histórica, cuyas dimensiones no pueden ser sólo las de una doctrina y una acción políticas. Me dolería que se falsease así el sentido de seriedad de mi esfuerzo intelectual, encaminado a algo más grave y menos mudable que transitorias propagandas; esto es, a mostrar la deformación y la debilidad constitutivas de nuestro cuerpo social a través de los hechos que determinan o delatan la psicología de un pueblo. Que estos hechos hayan generado frentes *de combate de las opiniones y de los grupos, antagonismos que a su vez esclarecen muchos aspectos de esa psicología, nos está diciendo, justamente, que sólo desde un plano de superación de todo ello por el observador de la historia vivida se podrá contribuir a más altas y orgánicas formas de cultura.*

Sin la base de lo real y sin sentido histórico, el problema de la cultura degenera en contradicciones y divagaciones. Propiamente, este libro no tiene otro fin que evitarlas en lo posible. Conceptos fundamentales en la labor de interpretación de la realidad ecuatoriana, *pudiera ser su título. Encontrarlos, fijarlos ha sido dable sencillamente por una prudente aproximación a las realidades concretas e históricas. Esta determinación es insuficiente, a no dudarlo. Creo, sin embargo, que, en la situación*

actual de nuestros problemas vivos, he señalado los más esenciales.

Si en lo venidero ha de dejarse de plantearlos con fórmulas demasiado simples y ha de regir un principio de ordenación en las mentes, llegaré a la convicción de haber servido en forma eficaz a mi patria. Porque la única definitiva eficacia consistirá siempre en que un pueblo adquiera conciencia de sus problemas.

JULIO E. MORENO.

Quito, 1939.

EL SENTIDO HISTORICO Y LA CULTURA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

El culto al pasado

En el prólogo a la versión española del gran curso de Hegel sobre *Filosofía de la historia universal,* nos habla Ortega y Gasset de su desconsuelo ante este extraño fenómeno: la desproporción escandalosa entre la enorme masa de labor historiográfica de todo un siglo y la menguada calidad de sus resultados. Frente al innegable carácter evolutivo de las otras ciencias, encuentra que la historia está aún muy lejos de satisfacer nuestra apetencia cognoscitiva. No obstante algunos esfuerzos geniales de ciertos pensadores, antes que de los historiadores mismos, para elevar la condición del cultivo histórico, la índole de éste continúa siendo el cronicón. Ningún profesional de la historia — ciencia de realidades — ha sabido afrontar los decisivos proble-

mas que ella plantea. El historiador nos da la impresión «de manejar toscamente, con rudos dedos de labriego, la fina materia de la vida humana». En sus reparos de dureza, el prologuista llega a sentenciar que con razón los estudiosos desconfían de la inteligencia del gremio historiador: *se cree, no sé si con justicia, que tienen* (los fabricantes de aquellos averiados productos) *almas retrasadas, almas de cronistas; que son burócratas adscritos a expedientear el pasado.*

Mucho antes de esta casi diatriba del meditador peninsular contra «la plebe historiográfica», ya el desolado y libérrimo espíritu de Nietzsche hubo de sublevarse en análogo sentido. Formidable experto en la medición de las fuerzas de los instintos vitales, no puede soportar que el cultivo histórico, lejos de estimular la vida, la momifique, por faltarle el aire vivificante del sentimiento de las cosas humanas. Se asiste entonces — dice — al espectáculo repugnante de un frenesí ciego de colección, de una acumulación infatigable de los vestigios de otro tiempo; el hombre se encierra en una atmósfera de vetustez, llegando hasta abatir aptitudes superiores, por la manía de la antigualla y de las bagatelas bibliográficas. Según el diagnóstico nietzscheano, el morbo historicista ha minado la fuerza plasmante de la vida: ésta no sabe ya servirse del pasado como de un alimento substancial. Se ha creído que cultura era al-

macenamiento de datos del vivir de otras épocas, y lo que hemos hecho mediante tan deformada concepción es nutrir con polvo de necrópolis a las generaciones. La salud de éstas, al cabo, se debilita y el cuerpo social degenera. Pueblos vueltos obsesionadamente hacia las cosas que fueron, olvidados de sí mismos, desviados de sus inmediatos intereses vitales, están de hecho en una posición antinatural y se incapacitan para la acción. Tenemos que aprender a olvidar en la medida en que el recuerdo perjudique al ser vivo, ya se trate de un hombre o de un pueblo. En otros términos, la historia no será cultura sino cuando sepamos absorberla transformándola en nuestra propia sangre.

Y antes que el heroico solitario de Sils María, otro ardiente e iluminado exaltador de la vida en el sentido de la más integral plenitud —Goethe— había asimismo denunciado lo nocivo de dar a nuestro perentorio vivir actual una orientación o significación que esté fuera de nosotros. Nadie como el admirable vitalizador de *Fausto* supo hacer substancia para sí y para su época de la herencia de cultura decantada por los siglos. Pero, precisamente, porque no descuidó un punto su conciencia vital, pudo darnos arte y ciencia con sentido histórico; es decir, con alcance prospectivo. Hubiera entendido por historia la acumulación de materiales informes y por cultura

un supersticioso endiosamiento del pasado, y el mundo no contaría la existencia de aquel ejemplar humano egregio. La interminable cohorte de sus admiradores y comentadores de la obra goethiana, durante un siglo, ha sido la que, con su insensibilidad histórica y el somnífero empeño de erudición, ha desvirtuado la lección viva de disciplina pensante y actuante que fué Goethe. «Muy a gusto rompería con toda tradición y sería completamente original, si no ocurriese que, sorprendentemente, yo también soy tradición», había dicho el gran poeta en *Xenios*.

En suma, que tanto el ensayista español, como los dos grandes pensadores alemanes, cada cual desde su punto de vista, exigen de la historia que responda a un inmanente despliegue vital de lo humano. Somos tradición, inexorablemente; mas esto que en el fondo deviene naturaleza — y aquí reside lo sorprendente del hecho de biología social a que alude Goethe — no se vivificará de cultura sino en el grado que sepamos deshacernos de lo negativo de la herencia en el fluír del tiempo. Lo histórico ha de ser por sí asociativo, reproductivo, vitalizante; algo que entre en nuestro existir con fuerza efectiva, sin dejar de mostrarnos la unidad secreta de todo el acontecer de un pueblo. Si éste se da al necrófago goce de alojar sus apetitos en el pasado, correrá el riesgo de convertirse en sepulturero del propio

presente. La cultura no se realiza sino cuando este presente significa incitación y movimiento hacia un futuro mejor.

Pero nadie más que Hegel ha contribuído con sus Lecciones a la posibilidad de una inteligencia de lo histórico. Prácticamente, nos mostró cómo la historia ha de tener y tiene una interna significación viva. Con lúcida conciencia, desenvuelve la concepción del devenir humano sobre la convivencia histórica, que es naturaleza y es cultura evolucionando y compenetrándose en el tiempo. Cualquiera que sea el valor del edificio de las categorías lógicas hegelianas, el modo de hacer historia o de tratar históricamente el vivir de los hombres — vida de cultura — se ofrece en esas Lecciones. Al través del cúmulo de los hechos históricos (o con valor histórico, por lo que dejan entrever), las cualidades naturales de los grupos humanos se convierten en variaciones naturales; denúncianse estas variaciones en diferencias institucionales y de costumbres, y el proceso de éstas permite apreciar los momentos evolutivos de la cultura. Un pueblo es por fuerza la unidad variable omnipresente en lo temporal, conduciéndose en la relación de una conducta exterior consciente con la vida interna inconsciente. El hábito es una «segunda naturaleza» puesta al lado de las determinaciones del vivir colectivo como tales. De aquí emergerá constantemente la

contradicción entre el yo individual (voluntad subjetiva) y las concreciones de la cultura (espíritu objetivo). Los modos de pensar y sentir de un pueblo, su mentalidad, son productos orgánicos que perviven por grandes espacios de tiempo y constituyen el estrato profundo de las distintas etapas culturales. Destrucción y construcción de las funciones psíquicas en la cadena de las generaciones es la más ímproba tarea de la cultura, por lo mismo que se refiere a los centros inferiores del alma colectiva.

Ahora bien, esa «segunda naturaleza» es, ante todo, un reducto del espíritu de tradición. Favorece la «vida recordada» y lleva fácilmente a la desnaturalización de la historia, porque la convierte en exhumación de lo muerto. La postura anticuaria como sentido cultural pretende que lo pasado es mucho más rico de suyo en determinaciones y contenido que lo actual concreto. Es que en lo hondo habla todavía el ser que pugna frente a una evolucionada forma de convivencia. El espíritu viviente de lo real se suplanta por el indeterminado sentimiento de lo recordatorio. Constituye un estado de ánimo esencialmente sentimental, no vital. El historiador que lo adopta o lo fomenta no hace sino retardar la marcha de la cultura, ya que menosprecia la psicología evolutiva. Entonces la estructura social de la vida del alma, según la bella y densa frase de Adler, se

resiente de desequilibrio, pues la trayectoria psíquica de los individuos no es la requerida por los avances de la cultura. Se evoluciona y actúa de modo inconsistente, como toda existencia que no descansa en sí misma.

La tradición en América

Convenía a los intereses de orientación de nuestra cultura el resumen de lo que han dicho sobre la tradición y la historia espíritus eminentes, en momentos en que se celebra el cuarto centenario de la fundación de nuestras ciudades. Como en Europa, y con síntomas aún más alarmantes, la obsesión historicista galopa desaforadamente por los campos de embrionaria cultura de América. En ninguna parte más que en estas tierras impregnadas de formalismo se ha dado y se sigue dando una viciosa superestimación al acumulo de datos y materiales como prototipo de la historia. La documentación, las consabidas «fuentes», el hacinamiento de sucesos inesenciales: he ahí el cuerpo histórico, que está lejos de ser un cuerpo vivo. Para producir aquella especie de organismos o, más bien, mecanismos inertes, basta con una buena dosis de laboriosidad y de paciencia en la consulta de archivos. Se explica, de esta

suerte, la pululación de historias y monografías en que sus autores consiguen, para el concepto común, el máximum de acierto y autoridad, a fuerza de explotar esa específica fruición en el manipuleo de los documentos e indagaciones externas.

Un paso para desembarazarse de aquella obsesión por el prevalecimiento de los materiales históricos pudieron ser las Academias de Historia. Su fundación representó, sin duda, algún progreso de cultura, aunque no fuera sino el de que cada nación tenga un centro donde se estimule el cultivo de esa indispensable rama del saber. Pero, aquí, como en ninguna otra esfera, se cumple la ley de que lo institucional responde siempre en lo interno a la positiva índole de cada pueblo. Podrá éste adoptar instituciones y podrán sus hombres agruparse en torno a ideas elevadas e innovadoras: esas adopciones llevarán el sello de lo particular característico y esas agrupaciones se mostrarán más o menos ciegas a la imperfección de su actuar concreto. Salvando lo salvable, la labor histórica académica en nuestro mundo hispánico tradujo el sentido más bien embarazoso que favorable para el cambio de rumbo en las materias de su incumbencia. Originados en una atmósfera en que se sentían azoradamente las influencias del insurgir crítico, los institutos académicos creyeron de su misión defender, dentro de

su contenido mítico, el culto al pasado. Estaban lejos de estimular una forma de cultura histórica que se orientase hacia el espíritu moderno. Su manera de preferir temas o asuntos y de presentar las cosas delataba un subrepticio tradicionalismo.

Y aquí encaja con pleno rigor otra cita de Goethe, aunque para contradecirle. Una de sus más vivas inquietudes, como hemos visto, fué siempre la sensación de lo ancestral, que proyectaba su espectro, perturbándonos, sobre el panorama de nuestra vida. El «gran pagano», denominación cuestionable, tratándose de quien tuvo la religión de la experiencia angustiada y siempre renovada, había entrevisto que el continente europeo arrastraba consigo una milenaria tradición biológico-cultural. En esta carga de siglos el peso muerto era lo máximo. Y la tragedia — la tragedia de la cultura — está en que ese ingrediente mortecino adhiere como carne de nuestra carne, por lo que la felicidad (el acuerdo con nosotros mismos) es sólo una aspiración en toda existencia. Goethe enfoca entonces su mirada hacia el Nuevo Mundo y, con sentido más poético que crítico, exclama:

América, tienes más suerte
Que nuestro viejo continente;
No posees castillos en ruinas
Ni basaltos.

Tu alma no te molesta,
Para vivir,
Con recuerdos inútiles
Y disputas sin sentido.
¡Goza del presente dichosamente!
Y cuando tus hijos poeticen
Que una suerte feliz les evite
Historias de caballeros, ladrones y fantasmas (1).

Se comprende que la cordial incitación y el generoso augurio se refiriesen a la América anglosajona, cuyo occidentalismo, aparte de no ser el de la tradición medieval germana, iba a escindirse diferenciándose en la estructuración de una cultura y un Estado nuevos. Pero ¿cómo aludir a las colonias indo-españolas, de rancio y doble abolengo histórico, que prolongan dócilmente el vivir de los antepasados y que al constituirse en patrias no inician una forma superior de organización?

Ha habido en esto un equívoco. Desde que a un literato célebre le ocurrió decir, en son rectificatorio, que estos pueblos, más que de enfermos, podrían calificarse de pueblos niños, se ha vuelto sobremanera dificultoso representarnos la estructura de un alma colectiva para la cual el ancestro es su fondo y substancia. La adopción de un derecho público calcado en el democratismo

(1) *Xenios*, 9. — Traducción de E. Imaz.

de los Estados Unidos y en el liberalismo de la Revolución francesa iba justamente a poner de relieve, al forzar las realidades íntimas, lo que de ancestral y, por lógica histórica, de antiliberal y antidemocrático hay en nosotros. Quedábamos destinados a ser la trágica discordia viviente entre nuestro fondo anímico, hecho de superstición, caciquismo y belicosidad, y las formas de convivencia institucionales. Los poderes inertes de la doble herencia racial, bien que un poco aireados por el soplo de las nuevas corrientes, seguirían entorpeciendo la articulación de una verdadera cultura.

Así ha sucedido que, en un contrapunto revelador, mientras para Norte América su fórmula vital consistió, desde el comienzo, en la voluntad de hacer, para los pueblos indo-hispanos fué la de recordar y conservar. En el curso de una centuria, esta parte del Nuevo Mundo ha hecho casi tanta historiografía como el viejo continente. Todo cuanto tuvimos y entendimos por cultura se ha reducido a tradición y recordación. El pasado, antes que evocar una época determinada, llega a designar una peculiar índole humana: la nuestra. Para el norteamericano la vida es *moción,* desenvolvimiento; para el suramericano significa *emoción,* estancamiento. Aún las iniciaciones prometedoras, que quisieran regirse por el impulso de las potencias vitales, delatan en el fondo el

apego emocional y negativo a la reminiscencia. En su esencia psicológica el más radical revolucionario es tradicionalista. *Nos molesta el alma, para vivir.* Contra la incitación goethiana, aunque rigurosamente no poseemos castillos en ruinas, ahí están los «basaltos» estructurados en catedrales, conventos y casas solariegas, monumentos y símbolos de formas históricas finiquitadas. Como en el viejo continente, se vive de recuerdos inútiles. Con sólo el índice de disputas sin sentido que nos absorben habría para un espeso volumen. Finalmente, historias de caballeros, y de pícaros, y de fantasmas, forman la materia con que poetizamos.

De nuestro núcleo anímico y de nuestro foco mental proceden, en consecuencia, los factores negativos acerca del sentido y significación de la vida. Lo primero es herencia irrenunciable, destino; lo segundo ha sido fomento de algo perfectamente morboso por un erróneo concepto de lo histórico, contra el cual cabe reaccionar. En la sangre llevamos aquella manera de ser estática que en el indio es concreción de lo pétreamente arcaico y en el español es personificación de un trasmundo existencial, distante de la cultura moderna. Pero, si la disciplina educativa que debe entrañar la historia, en vez de facilitarnos una conciencia de nuestras condiciones hereditarias, como medio de rectificarlas o enaltecerlas, se tor-

na más bien cultivo de lo fatal y lo ruinoso, ¿cuándo vamos a ensayar las variaciones de ritmo vital que impone la época? Si tenemos una mayor estimación por lo que fué, antes que por lo que es o debiera ser, nuestro afán de cultura y nuestra preocupación de la realidad social serán expresiones vanas. A fuerza de tradicionalismo, se pierde el sentimiento de nuestro propio valor viviente. Equivale a pasar por alto la vida a cuento de la cultura. El mayor de los absurdos.

Pensar "históricamente"

Ya que el destino nos colocó ante un problema racial y psicológico, cuyas prolongaciones iremos viendo en el curso de este libro, pero cuyo primer enunciado negativo se llama depauperización vital, salta a la vista que debemos ser muy cautos en eso de «la educación por la historia». Sólo bajo la especie de estímulo influirá vitalmente este género de enseñanza sobre nuestras generaciones. Puede decirse que la conformación interna de las gentes es tal, que lo menos que conviene es inducirlas a acentuar su malsano y subconsciente placer de la reminiscencia. La historia como cementerio de grandezas y miserias quita claridad y amplitud al panorama de la vida.

No puede ejercitar la aptitud edificadora quien tiene a todas horas presente el pensamiento de la muerte en la conciencia. No puede preocupar e interesar el porvenir al que vive dominado por la idea de la cambiante fugacidad de las cosas humanas. La «maestra de la vida», definición que se ha dado de la historia, resultó en general deformadora de los hombres vivientes. Le faltó, para llenar su misión, que la pedagogía definiese previamente la índole y límites de ese magisterio. Pero los pedagogos mismos, a vueltas de complicadas sabidurías, no se entienden hasta ahora, y en cuanto a enseñanza de la historia lo que ha hecho es obra de complicidad con «los envenenadores de los pueblos».

Más o menos, éste es el calificativo que a Paul Valéry le merecen los historiadores de profesión. El poeta y filósofo francés, ya no sólo desespera de las confecciones estupefacientes del historicismo, sino que desahucia a la historia en sí como tratamiento capaz de vigorizar el espíritu de los pueblos. Lleva a su forma extrema la desconfianza por el ejercicio histórico. Oigámosle: — La Historia es el producto más peligroso que la química del intelecto haya elaborado. Sus propiedades son bien conocidas: hace soñar, adormece a los pueblos, les engendra falsos recuerdos, los atormenta en su reposo, los conduce al delirio de grandezas o al de la persecusión, y vuelve las

naciones amargadas, orgullosas, insoportables y vanas. La Historia justifica lo que uno desea; no enseña rigurosamente nada, pues contiene de todo y da ejemplos de todo.

Esta descalificación de la historia no es, desde luego, aceptable sino en tanto expresa el sentimiento de insatisfacción ante el caprichoso cultivo del género. La historiografía al uso ha contribuído, en efecto, a perturbar y falsificar en los espíritus la noción de que las variaciones de la constitución integral humana son la verdadera realidad histórica. Hasta pudiera convenirse con el concepto valeriano de que «*pensar en términos de acontecimientos,* hábito esencialmente debido a la historia y mantenido por ella», es pueril, peligroso e insensato, pues el mundo se halla cada vez sometido a condiciones bien diferentes de las del pasado. No sería, empero, menos pueril e insensato vanagloriarse en adelante de no reconocer nexo alguno con los tiempos pretéritos. Así como el «yo» solitario es un ente ficticio, un pueblo no tiene tampoco corporeidad, no tiene alma, sino en cuanto existencia en el tiempo. Toda nueva vida consciente implica reacción contra las propensiones que estorban lo que está por hacer. Y esto es «pensar históricamente» con vista a la realización de la cultura.

Cuidémonos de la inclinación a descalificar una droga heroica porque ha habido ignorantes de la

técnica de su dosificación o porque «el hombre estúpido» gusta de envenenarse. Una actitud completamente ahistórica, según parece que Valéry anhelara, como condición de la actividad creadora, sería una fórmula de incultura. La sociedad humana actuó, por lo común, bajo estados de ánimo impulsivos, irracionales; pero los que aspiren a ser sus conductores tienen el deber de sacar a la claridad intelectiva lo real escondido. Y esto no puede hacerse si no hay pensamiento histórico. En el mundo se agita una muchedumbre de individuos orgullosos de su modernidad y que son tradicionalistas sin saberlo. Para poder liberarse de tanto residuo atávico estorboso, hay que pensar históricamente. Historia es darse cuenta de lo que somos íntimamente por lo que han sido nuestros antepasados. Y es también esto otro, además: traer al terreno de la conciencia aquello de que sin darnos cuenta procede la causa del predominio de lo ficticio en nuestra cultura. Porque no ha habido criterio histórico ni educación por la historia vivimos de encadenamientos (cadenas) de reflejos más que de movimientos reflexivos. En el siglo del psicoanálisis y de las monstruosas luchas sangrientas por la transformación del régimen social de vida, un postizo saber histórico continúa fomentando todo lo inconsciente y retardando la comprensión de conflictos palpables.

¿Nos convenceremos alguna vez de que, si los pueblos viven todavía una vida como provisional, de desorientación y forcejeo perennes, ello se debe principalmente a que la historia no pasó de un difuso cronicón de situaciones y personajes, en que rara vez se advierte el latente dinamismo de los imperativos vitales? Y no habiendo estas coordenadas de los estadios de la evolución, que es lo esencial en la historia, no cabe ninguna conciencia histórica, ya que los trabajos de investigación y reconstrucción del pasado resultan una cosa sin mayor contenido y de un alcance educacional equívoco. Tenemos una abrumadora bibliografía historiográfica: sería, no obstante, indicio de milagro si pudiese alguien mostrarnos que nuestros pueblos han encontrado un centro de gravitación vital impulsados por su sentido histórico.

Por virtud del hecho inamovible de la naturaleza social de todo saber, tenemos que llegar a esto: ha de estimarse de modo absoluto la disciplina histórica en su función sociológica, cualesquiera que sean las direcciones y preocupaciones dominantes. El mero «saber historia», no condicionado por la dinámica cultural, constituirá apenas algo digno de mención. Al carácter propio de la educación histórica le es inherente por necesidad esencial el favorecer cierta conciencia unitaria de humanidad, pero traducida en objeti-

vaciones morales, entre los individuos y entre los pueblos. Criterios y métodos históricos no entrañarían significado alguno si no habían de influír sobre la manera general de pensar y de actuar. Siembra de imágenes y emociones humanas, con la mira a una cosecha de disciplina social y cultura política: tal precisa, en resumen, que sea el designio de cuantos laboran todavía con fé en el campo de las realizaciones educativas.

En nosotros, en las generaciones vivientes, radica, pues, propiamente, el elemento humano de la historia. El pasado no dice todo al hombre. La íntima fecundidad de toda gesta de ideales está en la vida misma, en la individualidad espiritual de los sujetos de la cultura. Me parece peligroso y hasta cuestionable el empleo demasiado insistente de la idea de la pervivencia de los grandes espíritus en el curso de la evolución humana. Fundadores de religiones, conductores de pueblos, filósofos, artistas, hombres de ciencia, más que su personalidad viva, encarnan la expresión de verdad vital del ininterrumpido drama de la evolución aquella. Los actores de este drama están sucesivamente entre los verdaderos vivientes, quienes hacen de las formas históricas nueva plasmación, partiendo consciente o subconscientemente de dentro hacia afuera. La continuidad de la cultura humana en todas sus conexiones y complicaciones, en que las figuras simbólicas —

los espíritus superiores que *fueron* — sirven para despertar en vario grado la comprensión: no es otra la realidad última. Ahí se esconde el secreto de lo que Emil Ludwig, arrogantemente, llama «el atrevimiento de vivificar hombres podridos en sus fosas, de tal modo que parecen presentarse ante nosotros, hablarnos, hacernos ver épocas enteras por arte mágico, arte que es precisamente la más elevada función del historiador».

Mientras nos aferremos a la idea de que el pasado es venerable por ser pasado, y no aprendamos el arte selectivo de excluír de lo histórico aquellas porciones exánimes de la cultura pretérita, seguirá la morbosa exaltación historiográfica, junto con la ficción colectiva de que al enseñar historia educamos a las generaciones. Somos románticos por excelencia, y en ninguna disciplina espiritual impera y hace estragos este romanticismo como en el cultivo histórico. De la historia misma hacemos un mito — sabida es la beata seriedad con que invocamos en toda circunstancia semisolemne «el templo de la historia» — y toca en lo idolátrico cómo divinizamos, falsificándolos, a los llamados personajes históricos.

Historia beligerante

Y si el sacerdote de la historia se propone ser vengador o sancionador, como en el caso de los historiadores envenenados de resentimiento, tendremos algo catastrófico para los intereses de la cultura. El mundo de la persona resentida, dice Max Scheler, recibe una estructura muy determinada en su relieve de los valores vitales, cualesquiera que sean los objetos que aquella persona tome en cuenta. A medida que esta desviación vence sobre la atracción de valores positivos, la persona se hunde (con omisión de los valores intermedios y de tránsito) en los males opuestos a aquellos, males que ocupan un espacio cada vez mayor en la esfera de su atención valorativa. Hay en esa persona algo que quisiera injuriar, rebajar y empequeñecer, y que hace presa, valga la palabra, sobre toda cosa en que puede desfogarse. De este modo, «calumnia» involuntariamente la existencia y el mundo, para justificar la constitución de su vida valorativa.

De historias divinizantes o denigrantes está ahita Hispano-América. Los «héroes de la independencia» y los «caudillos bárbaros» o letrados han sido y continúan siendo motivo inagotable para

una ociosa mitología patriotera, cuando no a la vez sectaria. Y ya aquí entrevemos que el método acostumbrado, que en general lleva a la tergiversación de esta rama de la ciencia, se agrava entre nosotros por el temperamento pasional que, según nuestros credos políticos o religiosos, imprimimos a lo que pretende ser historia. Padecemos los hispano-americanos de una radical incultura histórica. No es sólo falta de técnica; es falta de agilidad mental para aprehender los valores fundamentales de la cultura; es inescrúpulo para prescindir de toda preocupación normativa y hacer historia beligerante. Si no el afán erudito y detallista, que nubla toda visión panorámica, será el pasionismo conceptual mediocre, polémico, de táctica, lo que prepondere en la tarea historiográfica.

¿Cómo esperar que ésta se traduzca en instrumento de educación, en estimulante de la cultura? El educando, el ciudadano llega a vivir de reflejos difusos acerca de la realidad íntima de las situaciones; se queda perplejo y confuso en lo tocante a la positiva actuación de sus antepasados, a la debida valoración de los hombres representativos. Se le representa la historia como un bosque tropical de incongruencias y contradicciones. El anarquismo ideológico y el escepticismo práctico son ineludibles en estas circunstancias. La acción pedagógica de la enseñanza de

la historia se vuelve contraproducente. Con la mejor voluntad, el mismo profesor de la materia en un instituto se verá imposibilitado de poseer una idea estructurada y sencilla del cuerpo general de la historia, que es su misión enseñar.

No quiere decir esto que se desconozca la multiforme e incesante disensión de opiniones y actitudes con que la vida imprime su dinamismo al proceso histórico. En cada momento y desde los distintos campos de divergencia habrá quienes quieran gritar su verdad, haciendo incluso historia de estos o los otros acontecimientos. Pero el lugar propio de estos escritores estará en la propaganda, la política, el cuadro anecdótico o el estudio monográfico; de ningún modo, en la ciencia de la historia. Esta ciencia, por el hecho de tener su imperio más allá de nuestras individualidades e intentar la comprensión de la sensibilidad de una época, mal puede convertirse en obra de fisonomía reaccionaria o revolucionaria. Historiador que se esfuerce por amoldar el enjuiciamiento de la realidad social a la cuadrícula de sus conceptos o de sus prejuicios está traicionando inmoralmente su profesión de tal.

De manera que debemos evitar una interpretación errónea de aquella idea muchas veces enunciada, esto es, que la historia ha de escribirse «con pasión», puesto que en el fondo participa de los caracteres de toda obra de arte. La pasión

del artista o, en nuestro caso, el calor de humanidad y la fuerza sugestiva con que el intérprete de una época nos dé la impresión de la vida a través de los sucesos y de los documentos, no hemos de confundirlos con la maliciosa tergiversación de éstos ni el hipócrita propósito de servir intereses o posiciones que sólo dificultan el avance de la cultura. En el estudio del pasado, pueden manifestarse diferenciaciones en la concepción de aquélla; pero situarse obstinadamente en un plano de falsificación o incomprensión de lo históricamente esencial define la pasión vulgar, no la artística. Sin un sentimiento apasionado para el conjunto contradictorio de las cosas del mundo no haremos sino crónicas inertes o historia beligerante.

El contenido histórico en la pasión así sentida alcanza, pues, una virtud que por sí sola permite al historiador superar lo más posible el mero subjetivismo, capacitándole para un punto de vista desde el cual no hará caso omiso de lo que contraríe la inclinación de su pensamiento o de su interés. La intuición de la realidad ha precedido entonces al enjuiciamiento de los hechos que exteriorizan esa realidad y esto favorece la condición de amplitud de la Historia, que no quiere espíritus estrechos ni criterios mezquinos. Conocimiento intuitivo es valoración del proceso de lo viviente en sí mismo, y en este terreno toda

posición unilateral queda excluida. El espíritu de un pueblo, lo principal en la concepción y comprensión históricas, no puede fragmentarse, menos explicarse a la luz de exigentes particularismos.

Pueblos, los hispano-americanos, que se formaron por la expoliación y la violencia; que en su base de relaciones originaria — *chapetones* y criollos — desplegaron su peculiaridad rivalizante; que después mantuvieron o extendieron su estado de tensión, al sacudirse de un régimen monárquico con el cual no deseaban la menor comunidad, ¿qué otra clase de sentido histórico iban a tener sino el procedente de una situación de secular encono y de beligerancia? No *la leyenda negra,* la leyenda colonial antiespañola; no la acentuación del aspecto oscuro de la obra de España en América, sino el hecho de incapacitarnos para la comprensión de nuestro propio tipo de cultura, era lo peor que comportaba aquel modo de pasión al historiar los tiempos idos.

Luego vino la reacción. Hubiera sido de esperar que el apaciguamiento del enojo derivado de las «guerras sin cuartel» favoreciese el despertar de la conciencia histórica. Lejos de ello, y exceptuando lo exceptuable, nos dimos a la tarea inversa de exaltar hiperbólica y sistemáticamente la obra de la colonización ibérica en el Nuevo Mundo. Ello es que, en un como desdoblamiento

que era a la vez desvanecimiento de nuestra personalidad colectiva, reconocíase que España *nos había traído* su sangre, su lengua, su religión, su arte, sus costumbres, sus instituciones. Que este reconocimiento partiese de la raza indígena pura podía explicarse. Pero ésta quedó excluida de todo aquel aporte de cultura, y quienes lo encarecían eran los mismos que no pudieron menos de prolongar (aparte desviaciones provenientes del cruzamiento y del medio) en estas tierras el tipo racial y el acervo cultural ibéricos. De todas suertes, volvíamos a incapacitarnos para la comprensión de nuestra realidad histórica. Lo esencial — la percepción estimativa de lo tenido como valores propios, no como ajenos, y su poder plasmante en el ambiente americano — quedaba en la indeterminación.

La profesión de la Historia

La importancia jerárquica de ésta consiste, por lo mismo, en que implica la más amplia y la más fina de las capacidades para su cabal ejercicio. Sinónima de necesidad y expresión vital-espirituales, la Historia presupone el profesional suficientemente apto para operar con los hechos y con los conceptos como las varias fuerzas actuan-

tes en ese todo complejo que es la vida de la cultura. La misma idea de capacidad para la calificación de un proceso cultural basada en la visión mejor de los acontecimientos nos indica que toda cultura se va realizando en conciencia histórica y en cultivo práctico de la Historia. El don de penetrar simpáticamente en los contenidos de la convivencia civilizada, trátese de épocas o de pueblos, unido a la sagacidad crítica que nos permita aquella visión de los conflictos — todas las condiciones cambiantes del vivir parten en definitiva de conflictos —, ha de caracterizar al historiador de profesión. De ahí la dificultad del género, aunque, por lo demás, supuesto el cultivador capacitado, a cada etapa cultural corresponde una proporcionada forma propia de inteligencia de lo histórico.

En este sentido, promueve superlativa extrañeza el hecho de que J. Huizinga, cuyas recientes conferencias *Sobre el estado actual de la Ciencia Histórica* son magistralmente ilustrativas del tema que nos ocupa, señale como algo negativo para el valor científico de la historia su altísimo grado de dependencia de las otras ciencias. No existe tal «dependencia». El mismo maestro holandés, que es también historiador insigne, abunda en consideraciones acerca de lo que la disciplina histórica significa: potencia cronológicamente comprensiva de los fenómenos de la vida cultu-

ral. Y donde la comprensión juega el principal papel no puede lo externo prevalecer como determinante. El historiador será una mentalidad cuya actitud represente un estadio de la cultura y descubra mayores horizontes a la llamada filosofía existencial. Su materia involucra la de la vida misma, pasada y presente, vista desde un sistema de ideas y cuestiones vivo, muy determinado. Es el género en sí mismo que exige conocimientos y un método crítico inspirado en la conciencia de nuestra cultura evolutiva. No se trata de que el historiador estructure con los materiales de las otras ciencias el mundo de lo ya vivido, sino de que el saber hecho cultura ilumine lo esencial de esas vivencias y proyecte su luz hacia el futuro. Se trata de una ciencia de interpretación constitutivamente integral y cada vez evolucionada. Cabría decirse que la cultura hace historia para comprenderse a sí misma. La cúspide de la elaboración mental es la historia. No es cualquiera historiador.

Resulta claro, entonces, que tampoco puede hablarse de aquella otra suerte de dependencia, que pareciera menoscabar el valor científico de la historia: la de que en cada imagen histórica lo que decide es la índole de mentalidad del historiador profesional. Ligado éste temporal y espiritualmente al contenido de cultura de la comunidad, y añadidos los supuestos de arte y competencia en

la investigación, la obra responderá seguramente al aspecto positivo de la noción de especialismo en un momento dado. La objetividad del conocimiento empírico-social no viene a resentirse por el subjetivismo peculiar a cada intérprete o investigador individual. Si éste descuida los elementos internos que más importan para la inteligencia de la vida histórica, si emplea categorías conceptuales viciadas de extemporaneidad, individualizando la interpretación y singularizando el método interpretativo, querrá decirse que le faltan la conciencia de su profesión y el nexo espiritual íntimo con el organismo cultural cuyo estudio evolutivo intenta. Porque los aficionados a la historia abundan y los resabios emocionales y retóricos alcanzan un mayor dominio sobre el pensamiento crítico, la situación ha venido a afectar al concepto y al alcance de la ciencia histórica misma.

Ninguna obra de los tiempos modernos en que más vivaz y audazmente se haya aplicado el método de «inflación de los conceptos» al examen de la vida histórica como LA DECADENCIA DE OCCIDENTE, de Oswald Spengler. El hombre fáustico no podía convertirse en cuerpo vivo y la cultura occidental ofrecer los caracteres de un proceso biológico sino mediante el arbitrio (y arbitrio hay que traducir en este caso por arbitrariedad) de henchir esos conceptos de un conte-

nido llamado intuición, aunque de fondo plenamente naturalista. De aquí la fórmula spengleriana, desarrollada con gran maestría: historia y naturaleza. El irracional producirse anímico constituye lo histórico, la visión del historiador; lo producido es resíduo natural de una cultura extinta, mera civilización. Hay una forma orgánica en lo que se ha creído el caos de las concepciones y expresiones del alma humana, y eso determina —determinismo— una morfología de las culturas. La simple sucesión de hechos no constituye la historia, que tiene un «ritmo fisiognómico». Según esto, la historia sólo puede ser tratada al igual que en la pintura el retrato. La intelección de la forma interior de la vida humana es un método artístico, no analítico. No hay verdades; en otros términos, la verdad es el pensador mismo y se identifica con las condiciones impuestas por la sangre y por la historia. Congruentemente, no hay tampoco otra lógica que la del tiempo: infancia, juventud, madurez, fenecimiento. En resumen, la penetración poética y no la capacidad noética define el grado de autenticidad del producto en el ejercicio histórico.

Pero el derecho de la Historia es el derecho de los pueblos, de las épocas, de los humanos todos, a volver la mirada sobre sí mismos, para comprenderse como existencia organizada en cultura y sentirse capaces de orientarse en ella. Por eso

es arbitrario el pretender (doctrina de Bergson, expandida en la América española por José Vasconcelos) un contraste entre la vida realizándose y lo vivido realizado, entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento conceptual. Por eso la ciencia histórica no deja de ser también filosofía de la historia, y lo es aún en los casos de investigación de un aspecto determinado — historias especiales de las ciencias, el arte, la religión, el derecho, la economía — de la vida cultural cronológicamente comprobable. De esta comprobación entresacará la Sociología sus fundamentos para articular una serie de problemas dentro o cerca del campo de las denominadas ciencias sociales. Sin conocimiento de la Historia, ¿cómo penetrar en aquellos órdenes de la existencia humana en que la trama de relaciones entre los individuos permite entrever el espíritu y sentido subjetivo de las múltiples formas de la sociedad? El siglo XX viene siendo el siglo del pensar sociológico por excelencia. La demanda de un pensar histórico constructivo, vivificador de la cultura, resulta así algo muy lógico, y esto no significa sumergirse en la barbarie antihistoricista (Benedetto Croce). Es justa exigencia de que el virtuosismo neorromántico llevado a la Historia no se traduzca en negación oculta de su índole vital comprensiva.

Sin embargo, como queda dicho, se padece de una superproducción viciosa de trabajos histórí-

cos, que, en definitiva, «bajo un aparente rigor de método en lo que no importa», no hacen sino traernos la imprecisión y la confusión en todo lo esencial. Para el hombre — sobre todo, en la vertiginosidad del vivir moderno — lo primario e ineludible es contraerse a su medio vital y nutrirse de él, haciendo y recibiendo cultura. Para las generaciones que vengan después, las formas de vida actuales no tendrán interés sino en la medida en que les muestren el nexo de aquella cultura. Sería insensato pensar que el hombre de mañana fuese a revivir toda la muchedumbre de emociones y peripecias del hombre de hoy. Pues bien, ésta es prácticamente la semi-inconsciente pretensión de los cultivadores de la historia al entenderla como la recopilación de «cuanto ha pasado» y creer que en estos hechos ha de interesarse de veras el que no los ha vivido o sustantivado. El equívoco está en atribuír al documento y al hecho puros, aprovechables sólo para la labor selectiva del historiador, el valor de la historia misma, que es lo enseñable en los dominios de la cultura. Con tal criterio de matiz místico o mítico acerca de lo que fué, se tendrá, no ambiente histórico, que incluye vitalidad, sino asfixiante atmósfera de museo y reliquias.

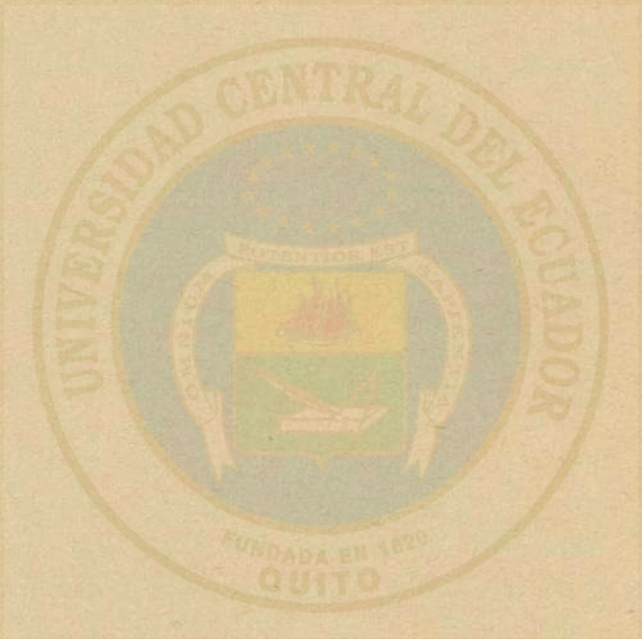
Precisa, pues, que desaparezca la vaga noción que solemos tener de la historia. La historia necesita medios e instrumentos (que son obra de la

paciente rebusca de archiveros y anticuarios) para su delicada tarea vitalizadora, llamada a suscitar estados de espíritu progresivos; pero no nos forjemos la ilusión de que asimilamos y fomentamos cultura tan sólo con exhumar indistinta y atropelladamente lo inmemorial y lo pretérito, a título de sagrado. ¡Si el sentimiento de la tradición, el gusto reflexivo por las cosas de los antepasados siquiera fuese lo dominante! Mas apenas habrá países como los nuestros donde menos se cultive espontánea y sinceramente la tradición. Lo que hay en la actitud nuestra es rutina. Llamamos tradición a la no razonada emoción romántica del pasado, la cual nos lleva a dar valor convencional a todo lo vetusto. Se multiplican así los trabajos llamados históricos, que pocos leen, y se derrama la efusión admirativa por las cosas muertas en ocasión de aniversarios y centenarios.

Precisa, pues, vuelvo a decirlo, que se reaccione contra esta ficción de cultura, contra esta falsa manera de apreciar lo histórico. Quisiera sintetizar en una frase mi pensamiento diciendo que la historia no cabe que sea factor de cultura sino en cuanto contribuya a que los pueblos adquieran cada vez una dimensión vital; por tanto, fuerza e impulso de transformación. Cuando un pueblo se mueva dentro de su ámbito propio, ni tradicionalismo ni utopismo serán las fuerzas negativas que estorben su desenvolvimiento. Sensibi-

lidad histórica es capacidad de disciplina para la articulación del vivir colectivo. Cultura histórica es fidelidad a nosotros mismos y a la realidad que nos corresponde. Sentido histórico debe ser lo que nos lleve a una motivación esencial de la conciencia propia.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

RELIGION Y SABER

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

La fundación de Quito

APUNTADAS algunas reflexiones sobre la esencia y valor de lo histórico, hay que declararlo: sería una emoción superior el que, como actitud estimativa ante esa fluencia de afanes vitales que es toda sociedad humana, la conmemoración del cuarto centenario de la fundación de Quito — la fundación española, ya que la ciudad de indios había existido mucho antes — diese margen a algo constructivo y afirmativo. Que, al añorar el momento primigenio de aquel hecho histórico y buscar el sentido a las cuatro centurias corridas, podamos ver uno a uno los nexos vivos que nos ligan al pasado y, sin caer en la tentación de atribuir virtualidad al cuerpo embalsamado de lo que ya no sirve, obtengamos la consciencia de nuestros posibles avances relativos en lo futuro.

En la celebración de una fecha en que aparece

el primer núcleo de nuestra organización social, ¿acertaremos a rastrear la relación de nuestro vivir actual con el de tiempos idos? He ahí una interrogante, que vale la pena de presentar a la consideración de nuestros virtuosos de la ciencia histórica. Hasta qué punto nuestra patria es perduración de lo anterior constitutivo y en qué límites ha hecho su evolución o transformación, podría ser el tema de la oportunidad rememoratoria. Mediante la contracción a lo cardinal, desalojando todo lo que sea conjunción de situaciones accesorias, cabría mostrar nuestra modesta pero auténtica estructura cultural presente, junto con nuestras genéricas posibilidades de porvenir. Al notar el poder de resistencia de ciertos módulos de vida a lo largo de los siglos y sorprender su influencia favorable o desfavorable en el destino íntimo de nuestro pueblo, se habría ganado mucho en la tarea de dirección de dicho destino.

Sin la pretensión de iniciar la obra interpretativa y constructiva que se recomienda, encuentro que hay algunos fondos esenciales de que pudiéramos históricamente extraer sugestiones fecundas.

El más prestigioso narrador de nuestras cosas del pasado, González Suárez, describiendo los antecedentes de la fundación de Quito, por Diego de Almagro, a nombre y con autoridad de Francisco Pizarro, dice:

«Hecha la distribución de solares, comenzaron

los primeros pobladores de Quito (doscientos cuatro castellanos) a construir con afán casas de tabique, donde habitar, deshaciendo las chozas de los indios, para aprovecharse en las nuevas fábricas de los materiales de las antiguas; edificaron también un templo provisional, rústico y sencillo, para dar culto al verdadero Dios, y con el templo y el Municipio quedó formada la nueva ciudad... No sólo se distribuyeron solares dentro de la ciudad para que edificasen casas los vecinos, sino que a muchos se les repartieron tierras para sembrar y pueblos de indios en encomienda».

En esas frases de media ingenuidad puede el investigador moderno hallar las grandes líneas de las formas de vida que, teniendo por de pronto una evidencia tradicional, encierran ahora, además, una evidencia lógica del contenido de nuestros más vitales problemas. En esas pocas frases pudiéramos buscar los rasgos de un esquema claro, preciso, de la vida colonial y sus prolongaciones constitutivas: nuestra religiosidad orgánica y nuestro devotismo, que incluye el afamado arte antiguo; nuestro régimen del municipio, que ha de jerarquizar paulatinamente la acción de los componentes sociales; nuestro sistema agrario, que significaba el privilegio de la tierra para una minoría y el reparto de rebaños humanos para la servidumbre.

En vía de un intento de perspectivismo histórico parcial, quiero apuntar aquí algo acerca del tema primero: el religioso. Prolongación complementaria será el bosquejo de la cultura del saber eclesiásticamente organizada y lo que hay de semejante y de distinto en nuestro presente.

Con el templo y el Municipio quedó formada la nueva ciudad. Sí: el Municipio comportaba institucionalmente el hogar español civil, consorcio urbano que mantendrá una secular ceguera para la civilización rural progresiva y no entenderá (localismo «ciudadano» antinacional) de la cohesión del conjunto; pero el templo era el otro hogar común espiritual adonde trascendía el alma de la raza. Las huestes conquistadoras habían venido presididas de la Cruz. Los reyes católicos, al extender geográficamente el Imperio español, no podían menos de ver ensanchado también el dominio teocrático. El Estado-Iglesia era la cualidad general de ese Imperio. El meollo de su ser está en dicha conexión; existe un nexo indestructible entre la función estatal y la función eclesiástica. No hay que hablar demasiado de la misión evangelizadora de un sacerdocio cuya razón de ser y cuyo funcionalismo se confundían con la fuerza y el espíritu conquistadores. Uno de tantos falseamientos del sentido histórico ha sido ese paralelismo — bueno para los que hacen historia eclesiástica — entre el impetuoso avance

arribista del conquistador y la desinteresada y civilizadora acción cristianizante del sacerdote. Este modo de historiar se extrema cuando de un caso de virtud — el del P. Las Casas, verbigracia — se hace un ejemplo de la alteza histórica de la institución. Si no se trata de premeditaciones sectarias, es el muy trivial apego a la particularidad, que hemos visto que domina a los historiadores y los biógrafos.

Aclarada esta posición, ya podemos comprender que el fenómeno del Poder civil-religioso tenía una prehistoria en los comienzos de nuestra organización social. Desde el alborear de la futura sociedad ecuatoriana, la religiosidad quiere transformarse en espíritu consolidado del núcleo inicial colonizante. En otras palabras, el templo español representa el pensamiento de que lo religioso alcance y mantenga tan alta consideración como norma y fin de la vida, que todo lo que pueda luego llamarse cultura ostente el sello de la emoción y convicción católicas.

En efecto, la vida de lo que comprenderá tres siglos de coloniaje se penetra y se satura, desde el principio, de representaciones religiosas, en todos sus aspectos. Sucesivamente, van invadiendo las órdenes eclesiásticas. Mientras se construyen las casas de los nobles y de los criollos, la faena popular perseverante se concentra en la erección de iglesias y conventos, que habrán de dominar

con sus torres y sus ingentes masas pétreas la silueta de cada ciudad. Esto en la serranía. En la tierra caliente, el colonizador castellano se muestra tardo y esquivo para la faena urbanizante y de evangelización. Además, no se contaba allí con aquel elemento de perennidad que podía satisfacer al cristiano ideador y constructor de monumentos: la piedra. Fundada Quito, empléase más de un siglo en levantar el templo y el convento de San Francisco, al que se añaden otros y otros, y esta larga tarea constructora va acompañada de un despliegue de íntima fe. Son parte para ello los ritos pomposos del catolicismo, las procesiones diarias, las predicaciones enfervorizadoras, los rezos y cánticos, el efecto de todo lo cual ya podemos representarnos. En el ambiente melancólico de nuestras comarcas escondidas entre las breñas de los Andes, hay un sonido que acompaña con su acento familiar toda la vida cotidiana: las campanas. No se concibe la comunidad civil sino como una comunidad de civilización cristiana, y ésta se reduce a un conjunto de doctrinas y prácticas auténticamente medievales.

Misticismo y devotismo

Sabido es que el clima moral del medievo se caracterizó, ante todo, por una atmósfera de tormentosa obsesión de «el más allá», que concibe la existencia terrena como una mísera estación de tránsito. En el campo teorético, sermones y tratados religiosos rebosan un enfático menosprecio de la vida. Denigrar el mundo es una actitud propia de los representantes del espíritu de esa época. Todos los predicadores no hacen sino modular variaciones de la medieval tonada sobre la vanidad de los bienes terrenales. Éramos inermes desterrados en un valle de lágrimas y la verdadera felicidad no podíamos esperar mas que en «la otra vida», sabiendo prepararnos para la muerte. Huír del pecado y ejercitar la virtud: he ahí la misión del hombre en la tierra, como medio de una eterna salvación. Y por virtud viene a entenderse misticismo y devotismo.

Con esto nos acercamos al punto de vista desde el cual cabe considerar la cultura tradicional nuestra. Para el espíritu castellano originario, apetencia de virtud se traduce en representación de una idea abstracta como actitud vital. Pero esta actitud, según bien se ha observado, es la del

hombre primitivo, que atribuye ser y substancia a todas las cosas abstractas. El misticismo se reduce entonces — y tal fué y ha sido toda la desaforada mística española — a una hiperbólica veneración de «la» Virtud y, dentro de un concepto genérico, de toda la fauna moral: la Humildad, la Largueza, la Castidad, la Mansedumbre, la Caridad, la Templanza... Símbolos o, más bien, representaciones concretas de esas entidades místicas serán el Cristo, la Virgen Madre y un incontable ejército de Santos; y por el comercio espiritual cotidiano con todo ello se afirma el devotismo, que en veces dará ejemplares de selección. El culto viene a constituir la gran raíz gestante de toda emoción religiosa y la intervención del sacerdote ha de solemnizarlo y consagrarlo todo. En la «vida devota» y ceremonial se contendrá la esencia de las fruiciones colectivas e individuales, puestas al servicio de la fe.

Pero puestas también al servicio de la vida, cuyas exigencias son inexorables. Porque ocurre que la pobre criatura humana, pese a la creencia en el origen sobrenatural de «nuestros primeros padres», encarna por naturaleza todos los instintos cuyas denominaciones asimismo abstractas sirvieron a la iglesia para formar la fauna moral contraria: la de los pecados capitales. En el curso de milenios, se han humanizado o socializado cada vez más esos instintos. Con todo, pa-

sarán otros milenios para que el hombre consiga sobreponerse a sus características antropológicas y logre modelar según su voluntad el cuerpo social. ¿Cuál es, entonces, la situación psicológica de un grupo humano que, incapaz de dominar sus condiciones naturales, mas obsesionado de que en la explosión vital de éstas hay ofensa a Dios, quisiera no comprometer la salvación de su alma? Que cuanto más pecador se sienta reaccionará con vehemencia creciente hacia la imploración a ese Dios ofendido. Busca la atenuación del remordimiento en la misma excitabilidad que le producen las predicaciones, las cuales insisten acerca del hecho de que todos viven esclavos del pecado, añadiendo siempre que sólo por la oración y el arrepentimiento habrán de redimirse.

A la luz de este doloroso conflicto dramático, nadie que busque penetrar en el fondo de las cosas podrá tachar de inmensa farsa y de beatería hipócrita el vivir social de la Colonia. Este vivir ofrece el más rudo contraste de actitudes al parecer inconciliables: religiosidad y mundanalidad, devoción y corrupción. ¿La llamaremos por eso una edad de simulación perversa o grotesca? Para los que se satisfacen con la simplificación de las cuestiones y rehuyen atascarse en ningún análisis, aquel sería el método explicativo. Ello respondería, además, a la vieja tendencia moralista, antivital, que pretende forzosidad de corresponden-

cia entre la idea o ideal ético de los hombres y su conducta práctica. Pero el psicólogo de la historia sabe que la utópica aspiración a lo perfecto no acusó jamás una radical renuncia a la existencia. En el caso de la estrecha unión de religiosidad y sensualidad de nuestra vida colonial, no hay nada enigmático. Fenómeno idéntico caracterizó toda la larga vida medieval, y he aquí como el filósofo de la historia lo explica perfectamente: — Eso que nos parece contradictorio es una tensión entre dos polos espirituales. En épocas en que el tono de la vida lo da la fe en un reino de Dios al que se contrapone el mundo del pecado, sucede que, salvo los casos extremos de un verdadero asceta o de un pecador fementido, las gentes no pueden menos de reaccionar ante un sentido del alma extrahumano y una aspiración imposible. La horda íntima vital — las pasiones, al decir de los ascetas y moralistas — no soporta ser violentamente turbada en sus atributos y, humanamente, se trata no de que el ideal haya perdido valor y sentido, sino de que no se convierta éste en negación de la vida.

En todo caso, quiere decirse que un dualismo semejante implica para las generaciones que lo experimentan un combate terrible de vacilaciones y represiones, en su fondo orgánico; combate que resta sensibilidad para los principios superiores y espontaneidad a lo que debiera ser la

sana alegría de vivir. Para mí es esta irreductible oposición recóndita entre dos actitudes ante la vida el principal origen de la tristeza cavilosa del ibero-americano, agravada en muchas zonas por la influencia (aparte la racial indígena) del medio físico y el económico. Hay para sorprenderse de que, mientras todos repiten que la vida humana es esencialmente vida psicológica, y el sentimiento de religiosidad la quintaesencia de esta vida, la sociología tradicional haya apenas advertido el hecho. Nadie más angustiado en su existir que el «buen cristiano». Aunque la dogmática postula la pecaminosidad de la especie entera, cada individuo, aislada y particularmente, proyecta su propia realidad como negación frente al concepto — hecho también realidad — de la virtud. Según los temperamentos y las condiciones mentales, «el santo temor de Dios» determinará que sea en mayor o menor grado la pesarosa desazón psicológica del creyente. Más que la conciencia de la culpa, es la conciencia de sentirse habitual e invenciblemente pecador lo que define su estado de angustia. Refúgiase contra este estado en el devotismo, en que se expresa el esfuerzo del hombre en pasar por encima del tumulto terrenal. Es la obligada, patética relación entre su existencia religiosa y su existencia exterior. Pudiera decirse que son representaciones que se apoyan de continuo mutua y necesariamente. La vida, no

obstante la obsesión del trance de la muerte; la salvación del alma, no obstante la contemporización con las concupiscencias del cuerpo: he ahí la última expresión, de torva ambigüedad, del drama existencial en un creyente.

Explico y trato de interpretar todo un estado psicológico, que a la vez caracteriza una etapa histórica. La proyección en normas y actos individuales y colectivos de ese estado, traduciéndose en vida de relación, es ya asunto de la moral y la ética, acerca del cual se hablará más luego. Por confundir esferas tan distintas, la casi totalidad de los sociólogos de estos países hablan de que «se nos va también la religión». No reparan en que, si la ideología actual de los pueblos puede no ceñirse estrictamente a la ortodoxia católica, ni las costumbres seguir saturadas de la atmósfera devotista de antaño, la fe en la vida eterna — lo que define al creyente y encierra el sentido específico de la religión — sigue considerándose como el valor definitivo del alma. El individuo es portador de una creencia, con el concepto de que el llevarla garantiza por sí su anhelo de salvación. Y en este aspecto únicamente cabe aludir a una decadencia de la religión, ya que la civilización contemporánea ha atenuado en grado sumo la fuerza de tensión psíquica a que me he referido hace poco. El sentimiento de angustia del pecador de nuestros días no es ya el experi-

mentado en los tiempos exacerbantemente devotistas de la Colonia. Hay menos tristeza de sabor religioso en las gentes. La iglesia no monopoliza el ámbito de los quehaceres y preocupaciones de los humanos. El prescindir de una porción de preceptos y prácticas religiosos no constituye motivo de escándalo entre los católicos, y sólo el reacio a la cardinal creencia — la de «la otra vida» — exaspera e inspira aversión. El templo y el teatro atraen casi por igual en los centros urbanos al mejor elemento femenino, de suyo piadoso. Sólo en materia de formas expresivas del sentimiento místico y el pensamiento dogmático se vive del patrimonio colonial.

El Arte

Aquel patrimonio, en la Colonia, traduce compenetración e intimidad de la actitud religiosa y del estilo de vida en las clases sociales. Unicamente con idéntico estado de ánimo — la fe y la devoción, ante todo y por sobre todo — es comprensible el potente espíritu social con que la religiosidad eleva el arte a sus máximas posibilidades de expresión. El arte ejerce, dentro de aquel estilo del vivir colectivo, una función complementaria. Arquitectos, escultores, pintores, artífices de

toda laya, ejercitan e interpretan un mismo repertorio de la sensibilidad ambiente. Afán de perfección en armonía con la intensidad de lo que se siente y se cree por todos vivifica a la técnica. Siendo el punto central de la vida «la casa de Dios», hacia este sitio sacro convergen todas las concepciones creadoras y todos los dones artísticos. Retablos, sagrarios, púlpitos, cuadros, esculturas; la rica y varia vestimenta de iglesia, con sus brocados, sus utensilios y muebles; la misma regia magnificencia arquitectónica de la mayoría de los templos, en que se derrocha el pan de oro y en que se aspira a no dejar nada sin forma artística ni expresión sensible, hasta el punto de que lo bello es sofocado por la ornamentación formal; todo, todo va encaminado a reflejar el contenido de religiosidad de la época, a subrayar el imperio no del artista, no del arte mismo, sino de la religión.

No basta esta proliferación de las formas artísticas del sentimiento religioso social. En los hogares alcanza igualmente auge y brillo. El *oratorio* es algo imprescindible en las casas de alguna importancia, y también allí la ornamentación orfébrica y la profusión de *imágenes* en pintura y escultura son el modo de rodear de belleza el ambiente religioso familiar. En muchas mansiones de ricos se conservan y transmiten, de generación en generación, como herencia preciada,

imágenes, urnas y objetos de culto, reputados de mérito artístico. Fuera de este arte preferido, en que lo supremo es el espíritu con que se lo cultiva y comprende, el retrato aparece, escasamente, como el único género profano, quizá, que por excepción ocupa a los artistas de la época.

La cultura artística general es, pues, predominantemente religiosa. La sensibilización de lo divino forma la entraña del arte. Este se aviva y pudiéramos decir que se santifica participando del sentido fundamental de la religión. Siendo eminentemente religiosas la concepción del mundo y la organización de la vida, el arte que los interpreta adquiere una fuerza dominadora. Concurre a reforzar el sentimiento imperturbable de la creencia. La emoción estética viene a ser la emoción de la labor bellamente humanizante del anhelo místico, con sus múltiples formas interpretativas. De tan honda interiorización es el influjo de este arte místico, que, aún pasado el ambiente en que se ha producido, mantendrá para la generalidad el poder de una sugestión de carácter religioso positivo. Habría para consideraciones un tanto desautorizadoras de la autonomía de nuestros críticos de arte, si fuésemos a bucear en el fondo de sus impresiones. Veríamos que, en el desmedido aprecio que suelen dar al arte antiguo, cuando imaginan situarse sólo en el plano de la desinteresada justipreciación estética, su

disposición de ánimo participa de la del creyente que contempla su viejo y casi irreal tesoro.

Y, porque en su esencia el devotismo de hoy es antimisticismo, y respiramos todos el ambiente de otra edad, vemos que el intento de iniciar un nuevo rumbo en el arte religioso no ha servido sino para mostrar claramente lo enunciado más arriba: que nuestro arte antiguo fué la expresión de un estado social único, en una época determinada; por lo mismo, con sentido espiritual y como forma de estilo colectiva. Al presente, el artista podrá idear libremente un tema religioso; pero esto es muy otra cosa que hacer arte «religiosamente» y con la conciencia de seguir el movimiento vivo de los creyentes en la senda mística. Así, es significativo que los grandes lienzos de motivos religiosos en que ha puesto su mayor arrogancia técnica Víctor Mideros den por lo común la impresión de que lo simbólico en que se expresa el contenido de la idea se escinde de ésta, resultando que podrá la obra dar una emoción *de arte,* pero no una auténtica sugerencia emocional religiosa. El propio artista, en medio de todo su fervor por interpretar y figurar la idea — mística intelectualista —, no ha reparado en que el predominio de la inmediación sensible o la acentuación de la forma traicionaba lo entrañable de la sagrada conexión alegórica. No lo religioso de la idea, sino la intuición y el sentimien-

to de lo religioso, han de darse en la actividad subjetiva del artista, cuyo triunfo será sensibilizar lo espiritual por el símbolo y hacer intuitivas las significaciones. Sólo que nuestra situación psíquica no es ya aquella en que la antigua pintura religiosa fué creada y fué suscitadora de entusiasmo santo para sus contemporáneos.

Partiendo de la Iglesia el centro impulsor y director de las artes y casi confundiéndose sus manifestáciones con las formas del culto, comprén-dese que todo el inmenso repertorio artístico, dentro de los distintos estilos y géneros, se sacará de los dogmas católicos y de la historia y las leyendas del Cristianismo. La cristología engendra formas inventivas y decorativas en una extraordinaria profusión. El crucifijo es la figura pictórica y plástica por excelencia. Algunos ejemplares de *Cristos* alcanzan a ser célebres por el vigor expresivo y la técnica perfecta, y al influjo de esta predilección por la figura del Crucificado se desarrolla la industria escultórica correspondiente. El «marianismo» es otra floración pictórica y plástica. Todas las advocaciones de María constituyen motivos para el arte y es quizá la modalidad expresiva que más penetra en lo popular. Comarcas enteras personifican, con tal o cual advocación, en «la Virgen» lo más íntimo de la doctrina y la piedad cristianas. Las imágenes y hechos de los santos forman el resto de las fases de

la pintura y la escultura religiosas y exornan principalmente claustros conventuales y santuarios.

Esta acentuación religiosa del arte se prolonga hasta principios del siglo XIX. Con la guerra de la Independencia, dislocación del nexo histórico estatal-religioso, cuya serie de efectos está por estudiarse, sobreviene en el movimiento artístico un natural colapso. Se cierra el período de la preponderancia del arte arquitectural cristiano-ibérico, que, como en un remedo de Occidente, había dado extraordinario impulso a la pintura y la escultura representativas y decorativas (barroquismo). Se contó para ello con el terreno abonado de la capacidad colorista y plasticista indígena. Después el ramo pictórico toma el rumbo de una más o menos cultivada afición al retrato y a los lienzos de composición histórica. Se desarrolla el cultivo del paisaje y de los cuadros de costumbres, en que la raza india destaca con un centralismo muy fuerte. La escultura escasea. La arquitectura se hace preferentemente civil, como consecuencia de lo cual el decorado profano ensaya estilizaciones en que se mezclan por lo común motivos estéticos y recursos de técnica no siempre subordinados a un orden esencial. Hay fiebre de construcción de obras y edificios para el bien público y de modernas viviendas, en donde, por cierto, los estilos tienden a un individualismo arbitrario. En este cambio de actitud, el criterio

de necesidad, dentro del ambiente de vida moderno, va imponiéndose sobre el tradicionalismo constructor religioso y desplazando las antiguas bases de psicología social medieval. Se expresa al presente en arte el pueblo ecuatoriano reconociendo el debido valor a «esta vida», sin perjuicio de seguir creyendo en «la otra vida».

Si el arte religioso de la Colonia conserva para los espíritus algún encanto vital, resulta innegable este hecho: que las condiciones sociales de ahora no son para favorecer su continuidad. La disposición de espíritu común ha cambiado de manera fundamental. Quizá es todo lo contrario de complacencia en la idealización y exaltación de la renuncia al orden burgués de la vida. Asistimos a un momento psicológico cuyo incentivo se reduce a mejorar la situación del hombre sobre la tierra. Esta nueva etapa concilia la actitud devotista sin poder de renovación en el arte con la posición del creyente que busca para el combate temporal algún significado de la justicia cristiana. Hoy sería acaso imposible una expresión colectiva religiosa en forma de un monumento arquitectónico, tan hacedera cuando se confundían lo eclesial y lo social. La sola decisión clericalista ya no levanta templos, porque las fuerzas históricas (misticismo y teocracia imperantes) que actuaban en el pueblo distan de ser las mismas. La conciencia del derecho a la vida ha echado

sus raíces en lo hondo de las masas. La visión de la estructura económica del mundo empieza a llevar a la propia Iglesia al reconocimiento de que la posición cristiana ha de compaginarse con un movimiento progresista. Cierta comunidad de frailes ha entendido su tarea práctica en Quito construyendo un barrio obrero: es el signo de los tiempos. No ha menguado el devotismo, según indicios; pero el misticismo como ambiente en el que florecían las artes plásticas creadas por su espíritu está cerca de su desaparición. La clase adinerada y la masa trabajadora siguen orando y creyendo, siguen escuchando a los predicadores: no parecen estar dispuestas a emplear su dinero y sus energías en construír nuevas monumentales casas de oración. Ni el *oratorio* se considera ya algo obligado en el ambiente familiar, como en la época en que la Iglesia y la aristocracia se nutrían de una atmósfera místico-sensual común.

Las buenas letras

Si la proliferación del barroquismo arquitectural, durante el Coloniaje, equivalía, como he dicho, a un trasunto del innumerable arte cristiano de Occidente, de que España fué el foco en mu-

chos respectos, el arte literario y el tono de cultura mental acusaban otra manera de copia del medio español peninsular. Desde luego, en grado notablemente insatisfactorio. La España de El Escorial y de las multiestilísticas catedrales, la España del Greco y Ribera, de Zurbarán y Murillo, de Velázquez y Goya, podía enviar a estas tierras su arte plasticista por conducto de los colonizadores castellanos. La flor de una cultura — el arte literario — no era cuestión de trasplante. Nuestra literatura colonial se produce en relación con el medio ambiente. Con «monumentos» artísticos, saturados de «lo santo», y con artistas como Miguel de Santiago y Nicolás de Goribar, Diego de Robles y *Caspicara* (Manuel Chili), nuestra cultura fué franciscanamente miserable.

El caso invitaría a discurrir sobre si la sensación de «lo monumental» y el sentimiento de «lo divino», transfundidos en el evolucionado arte helénico-cristiano, no explicarán que se haya dado siempre a éste un rango desmedido, igual y hasta superior al arte literario, en el reino de la estética y en el orden de la cultura. Mas prescindo de entrar en tal dilucidación, extraña quizá a este esquema. Basta anotar que es significativo el hecho de que la forma verbal expresiva de lo humano no soportó jamás ser trasplantada o asimilada al igual que las formas arquitectónicas, escultóricas y pictóricas. Como que aquélla vinie-

ra a reflejar el positivo modo ascendente de la cultura en un pueblo, aún apreciando lo que las segundas encierren de concepción y energía creadoras.

El ponderado siglo de oro español — el siglo del oro indígena para España en América — no alcanza, pues, a enviar sino un indeciso reflejo a este áureo rincón colonial, a cuyo centro urbano acontece convertirse en un «emporio del arte». La historia, como siempre, ha contribuído a que perdamos el perfil fisiognómico de esa edad de que se enorgullecen los españoles. Ofrece la más endiablada fusión de realidades o calidades en el orbe de la cultura. Subrayemos lo esencial.

Raza mística y realista la española, plasma este misticismo en obras de relevante valor estético (Fray Luis de Granada y Fray Luis de León, Santa Teresa de Cepeda y San Juan de la Cruz); a la vez, interpreta en escenas o figuras definitivas un mundo de formas de lo amatorio y lo picaresco y lo satírico (Cervantes, Lope de Vega, Calderón de la Barca, Góngora, Quevedo). Los cofrades de Cristo y los cofrades de Monipodio, la Universidad de Salamanca y la institución del Santo Oficio, el amor caballeresco como punto de honra en mil enredos y situaciones y el fermento de todas las bajas truhanerías del hampa: he ahí la paradojal concreción de la España y de la época. El enorme valor humano de tantas y tan

geniales obras literarias delata, empero, por ello mismo, cierta constitutiva anormalidad del espíritu de un pueblo. Éste se retrata en su literatura mejor con todos los caracteres de una agrupación humana en cuyos componentes es congénita la sensibilidad autocrítica, junto a la incapacidad de reforma. Ingenio y facundia para hablar y escribir e incurable idiotez para convivir.

Tanto es de anómala la intimidad profunda del pueblo español, que los propios ingenios potentes y los institutos religiosos o de educación actúan en una forma de antisocial incultura. Como los monarcas y los grandes de la Corona, salvando excepciones, los príncipes de la letras son, en general, espíritus amargados y coléricos, si no agresivos y licenciosos. Los más se andan a la greña y tienen que ver con la justicia. El celo religioso y dogmático o la rivalidad literaria suscitan escándalos. Fray Luis de León, el cantor de la descansada vida del campo, fué hombre duro y llevó una vida combativa; al fin, manejos de los dominicos arrastráronle a las cárceles de la Inquisición, donde permaneció encerrado por cerca de cinco años. La reforma que Teresa de Jesús pretende para la Orden de los Carmelitas le concita una guerra implacable de éstos, y Juan de la Cruz es tenido meses enteros en lóbrega prisión y flagelado por los frailes, a causa de su adhesión a la monja reformadora. Cervantes (que una

vez estuvo enjuiciado por heridas y dos veces encarcelado por desfalco, aparte de haberse atraído en otra ocasión dos excomuniones) devoró hambres e injusticias, fué el blanco de las sátiras de Lope de Vega y hasta hubo quien le contrapusiese un *Quijote* apócrifo. El citado Lope, «el genio portentoso del teatro español», perpetra toda clase de desafueros, lleva una vida escandalosa y acaba metiéndose fraile. Cosa igual ocurre con Calderón de la Barca. Góngora le hace objeto de sus burlas mordaces a Lope, que tampoco pudo sufrir al poeta de las *Soledades;* se le parece a su enemigo en lo de las relaciones clandestinas, en pelearse con mucha gente y haber tomado el hábito talar. Y Quevedo? El crudo pintor de pícaros, el cáustico burlón y satírico, conocedor como nadie de la disolución social, es también un disoluto; disoluto y pendenciero. Cometió un homicidio y hubo de fugar huyendo de la justicia.

Nunca comprendí cómo la maestría en la vivisección de un pueblo lleno de pústulas y afectadn de dislocaciones pudiese ser motivo de satisfecho orgullo para la personalidad de ese mismo pueblo, por pertenecerle los vivisectores. Es otra de las invalideces colectivas: la ceguera literatizante, que no permite ver que las letras deben servir para la vida antes que la vida para las letras. Literatizar la vida es mutilarla, desplazar la

atención hacia modos formales y no vitales de la cultura. España está ahora mismo expiando su grave pecado histórico: el complacerse en la propia morbosidad. Cuando los ingenios mayores y menores de la edad de oro peninsular actuaban descubriendo las lacras de la convivencia española; cuando, a través de los varios géneros literarios, hacían el minucioso análisis de la psicología y costumbres de sus compatriotas, descuidábase el significado de la magna producción y todo se reducía a exaltar lo escrito al rango de joyas de la literatura patria. Como primera y fundamental condición para la obra de arte, esos ingenios tuvieron la libertad; es decir, la activa y personalísima espontaneidad que pone vida en lo que se produce: contrariando esta ley, entendíase después por educación literaria un maniático encarecimiento de los modos de concepción y de factura a que les había llevado su libérrima actitud. De esta inversión de sentido nacieron el clasicismo español y el casticismo impertinente, que no hay que confundir con «lo castizo». Representantes de lo castizo son, supongamos, en la actualidad, *Azorín* y Pío Baroja. El uno refleja hasta en su estilo la doliente y holgona monotonía del vivir de la casta española; el otro proyecta asimismo hasta en su estilo lo que de más corrupto o palurdo hay en la entraña de la psique de su

pueblo, por lo cual se le ha llamado «el Homero de la canalla».

Pero ya hablaremos de esto. Siguiendo el hilo de las reflexiones, diré: un remedo de parte de aquella literatura y, descendiendo a la raíz, un contagio de las manifestaciones de una civilización gangrenada en lo interno es el cultivo de «las buenas letras» y la organización de la cultura en la Colonia. El calco parcial se advierte en rigor desde el siglo XVII. El que le antecede queda absorbido por la preocupación colonizadora y el ardimiento místico constructor. Esa iniciación imitativa no sale de los romances religiosos y pastoriles, pedestres, y de las coplas y letrillas amatorias o epigramáticas, vulgares casi siempre. En el siglo XVIII, se amplía y cobra algún vuelo la afición lírica. Los jesuítas — que ellos son los que poco menos monopolizan el campo — ensayan el poema heroico y la epístola filosófica. El ambiente, sin embargo, está saturado de culteranismo y de la fiebre conceptista. Santacruz y Espejo echa pestes contra la afectación conceptual y verbal en boga, y él mismo, considerado ahora como el mejor escritor de la época (su mérito histórico indiscutible es el de agitador y precursor), se muestra escabroso y gongórico. Delatando el parecido al medio habitual español, tenemos que el nuestro es de análoga susceptibilidad opuesta a un movimiento de tendencias construc-

tivas: bandos contendientes y riñas escandalosas por puntillos de doctrina literaria o de dogmática, reyertas de campanario. Egotismo exaltado y ergotismo pedantesco, en definitiva.

Como lo que interesa en este capítulo es el juego vital de las actividades literarias en nuestra cultura, quede reafirmada esta observación: el olvido de la relación entre la vida y el arte, entre la literatura y el medio cuya interpretación realiza ha sido desastroso para dicha cultura. No se confunda el aserto con la antigua y cien veces confutada doctrina del arte docente y moralizador. Se trata aquí de que la obra de belleza sea vitalmente sentida, para que induzca a un orden de realidad menos inarmónico: el goce estético no ha de sentirse sólo sobre el papel. Se trata de que el estudio de las letras no degenere en un erudito recuento de las tendencias y estilos ligados a la producción literaria y menos que ésta por sí sola constituya el signo de la cultura. La irrupción de escritores en un momento dado puede más bien ser indicio o síntoma de incultura, como fenómeno sociológico. Ya vimos que el literatismo ha sido el mal de España, y es también de estos países indo-hispánicos semicultos.

Humanismo y Clasicismo

He aquí dos vocablos-fetiches, ante los cuales sigue prosternándose, llena de unción, la cofradía culturizante (el culturalismo hace de la educación erudita un mito y pretende someter lo vital a lo pseudo-cultural). No mostrar un continente de comunión reverencial con esa actitud acusa herejía. Si todo se redujese a simple postura beata — la beatería idolátrica con que nos volvemos hacia el pasado — de una porción de escritores, no habría por qué denunciarlo. Pero es el caso que aquellos ídolos sociológicos de «el venero de nuestro idioma» y «el tesoro inagotable del arte y el saber antiguos» se instalan en los dominios educacionales, y entonces el dogma de la preponderancia de las humanidades clásicas deja de ser inofensivo. Aún más, resulta atentatorio a los intereses de la educación misma. Entre nosotros, no faltan los que proclaman constantemente la fe helénico-humanística y añoran la enseñanza del griego y del latín. Por otra parte, se habla hoy tánto de un humanismo integral y de «el nuevo clasicismo», circulan tan imprecisas ideas sobre ello, que vale la pena de ver en qué consiste el problema para nuestra cultura.

La sugestión vino de Francia. En los comienzos de este siglo, un Ministro de Educación removió y galvanizó, en la Cámara Francesa, ese cadáver de «la lengua madre, como condición de la cultura y modo de penetrar en el espíritu de las grandes edades de la humanidad». La Reforma de la segunda enseñanza, restableciendo en los liceos el estudio de las humanidades grecolatinas, haría que «continuase reflejándose en el genio francés lo más puro y natural de la clara belleza antigua». Al decir de los redivivos humanistas, los antiguos nos trazaron modelos de arte y de gusto y de razonamiento: un programa de alta cultura no podía prescindir de la herencia del helenismo.

Mientras el vigor del alegato humanístico consistía en tan abstractas y sentimentales aserciones, apenas hubo espacio a la contradicción. Estaba al parecer ganada la causa de «la asignatura» de la antigüedad. Mas se irguió el espíritu crítico-práctico, y ya fué posible enterarse de las cosas y sustraerse a la mística atmósfera de endiosamiento de lo antiguo. Correspóndele quizá a Julio Lemaître el honor de la actitud más libre y más realista al respecto (1). El profesor y, luego, acadé-

---

(1) No resisto al deseo de transcribir en seguida algunos párrafos del célebre conferencista:

«Y ¿qué se ha hecho — decía — de ese famoso tesoro

mico francés puso en claro, con hechos y con el testimonio de su experiencia propia, el contenido de convencionalismo y, en algunos aspectos, de farsa que había en todo aquello de la asignatura en cuestión. Muchos no menos ilustres profeso-

---

de ideas generales, de ideas educadoras de que las literaturas griega y latina tenían el monopolio? No hablemos del griego, que aún en la enseñanza superior no es bien usado sino por algunos especialistas. Aquel tesoro único e irremplazable son algunas páginas de *Lucrecio,* que no valen lo que algunos pasajes de Lamartine o de Michelet, y los amores de Dido, que no valen lo que los amores racinianos de Hermiona o de Roxana; son los capítulos de Tácito sobre Nerón; es en las epístolas de Horacio la discreción de Beranger y de Sarcey; es el espiritualismo coussiniano de las compilaciones filosóficas de Cicerón; es el estoicismo teatral de las cartas y de los tratados de Séneca; es, en fin, la retórica sabia, pero casi siempre fastidiosa, de Tito Livio y del *Conciones.* Nada más, en verdad. Pues todo eso se encuentra reunido en Montaigne, y todo entero repartido entre los escritores del siglo XVII, donde no tenemos sino ir a cogerlo. — No, lo sé perfectamente: ni a los griegos ni a los romanos debo la formación de mi corazón y de mi espíritu. — Si, pues, el beneficio que haya podido sacar del latín se me oculta a mí, que lo he sabido muy bien hace veinticinco años, ¿de qué provecho servirá a las nueve décimas partes de nuestros colegiales, que parece que lo van a aprender, pero que ni lo saben ni lo pueden aprender?»

Y Gustavo Le Bon remachó el clavo antihumanista, así: — «Conciliar los prejuicios de los padres con la necesi-

res y escritores de Francia le acompañaron en la crítica al proyecto de reforma. No era el desconocimiento del valor de una educación histórica, sino la consciencia de lo anticultural de hacer que esa educación gravitase hacia una civilización de dudosas incitaciones para la contextura moderna de la sociedad. Tal indebida gravitación explicaba el capricho de reputar como vital para el educando el aprendizaje de una lengua muerta, a título de que así podría penetrar en el espíritu del mundo antiguo — un mundo muerto.

Nada denuncia mejor el grave *quid pro quo* que se padece en estas cuestiones como el hecho de fingirnos que poseen voz idiomas con aquel mundo fenecidos. ¿Qué es eso de poseer voz un idioma? Lo decimos cuando su funcionalismo (no simplemente mecanismo) verbal corresponde a un psiquismo vital; cuando su aprendizaje

---

dad de substituir con la enseñanza de cosas útiles la del griego y el latín, parece un problema difícil y, sin embargo, no es insoluble. En los pueblos latinos, como la forma se estila más que el fondo, basta conservar las fachadas para satisfacer la opinión. Conservemos, pues, la fachada greco-latina para respetar los prejuicios, pero cambiemos lo que está detrás. Conservemos el nombre y suprimamos casi por completo la cosa. Consagrando una hora por semana al estudio del griego y del latín, se llegaría a conciliar los intereses opuestos y en apariencia irreconciliables que acabo de señalar».

nos capacita para ponernos en relación viva con seres humanos cuya contemporaneidad da la impresión de una continuidad: la continuidad histórica. Sin condiciones tales, podremos cuando más referirnos a un idioma que *fué* y cuya función natural orgánica está ya extinta. Aprender el mecanismo de esa cosa muerta no es apropiarse el lenguaje de las formas históricas de una época, menos hacerlas vivientes. El filólogo o el pedagogo que, por conocer la estructura formal del latín y del griego, en los términos en que estas lenguas quedaron yertas e inmóviles, se imagine poder penetrar en el espíritu de las mejores creaciones del mundo grecorromano, estará en un error. No es extraño, pues, que este modo de entender el cultivo de los clásicos termine dondequiera en fracaso.

Por eso los tres cursos de «la más pura latinidad» en nuestros antiguos colegios, aún dado que se aprendiese de veras el idioma latino, con algún complemento del griego, no sirvieron ni cabía que sirviesen como órgano vital de cultura, con aquel sentido amplio de perspectivas creadoras para nuestro inmediato sentimiento del mundo. Este venía a quedar en un segundo plano casi inactual, mientras la Magna Grecia y Roma se alzaban como perennes efectividades matizadas incluso de un prestigio mitológico. ¿Cabe más aberrante inversión del concepto de la cul-

tura? Hasta tal punto es así, que, para la formación y el desenvolvimiento de la conciencia estética, el humanista encontrará que los poetas cristianos del Lacio siguen siendo un modelo de elevación en el pensar y de finura y cautela en el estilo. La traducción y comentarios de trozos de los historiadores antiguos le servirán para una especie de síntesis de conceptos formalistas que eluden la visión del proceso de la lucha humana según leyes de sentido. Siempre la estática interpretación de la vida dentro de una sedicente «cultura perennis».

Sedicente, sí; porque se trata en definitiva de un greco-latinismo que quiere ser céntrico en el religioso sentido mesiánico, bajo el dogma de la unidad de la progenie humana. Con este propósito de trascendentalismo, venimos a parar en que la idolatría humanista es parte esencial de la doctrina católica. La divina revelación — sustentan sus corifeos — no pudo ser patrimonio exclusivo del pueblo hebreo, de la raza escogida. Aunque imperfecta, habló también por boca de las Sibilas e inspiró a los antiguos poetas. Ello explica el itinerario de la Providencia en las rutas de la historia: desde Moisés hasta Homero y desde Homero hasta Virgilio y de Virgilio al Dante, para arribar a Roma — cabeza prevaleciente de la cristiandad. El latinismo, en consecuencia, es la interpretación de los signos del gran misterio: el

del destino humano. Por esto el latín, idioma de la liturgia y del derecho, transmisor del alma de Grecia y a la vez del profetismo hebreo, molde expresivo de un arte inmarcesible, matriz de las lenguas romances y, en especial, de la nuestra, tiene que ser vínculo entre la sabia antigüedad y la cultura moderna.

Solamente que la cultura moderna es casi la evolucionada antítesis de esa filosofía teológica de la historia, cuyas lumbreras —San Agustín, Alberto Magno, Tomás de Aquino— considera como guías parciales en el peregrinar del pensamiento humano. Se comprende que para esta filosofía la unidad de la especie no tenga reparo, ya que la consignan los libros «sagrados». Pero la ciencia de Occidente no ha partido de la cómoda actitud de creer, sino de la trabajosa y lenta de investigar. Sobre esta base —rastrerías de un impío positivismo, al decir de los creyentes—, no ha podido menos de prescindir de la leyenda del Génesis y reconocer la dispersión y modesto origen del humano linaje. Religión y ciencia son en este punto irreconciliables, y la doctrina del latinismo providencialista viene a resultar sin sentido racional para la cultura contemporánea. Claro está que, fuera de ese punto, y no obstante el avance de la ciencia positiva, quedan sectores de la conciencia humana para el monoteísmo del

Creador o Hacedor con matices varios (posiciones religiosas sectarias e individuales).

Para los obstinados que todavía sigan creyendo que los cursos de latinidad tienen un fuero indisputable en el dominio educativo, y aunque me repugna como escritor el sistema de citas, léase la siguiente magistral página de Heinz Heimsoeth, uno de los más altos exponentes de la cultura filosófica en la actualidad:

«Siempre se ha subrayado, dice, en *Los seis grandes temas de la Metafísica occidental,* el importante papel que en el proceso del tránsito de la Edad Media a la Moderna corresponde al ingreso de las lenguas nacionales en la vida religiosa, en el derecho y en la ciencia. No es necesario, por tanto, decir nada de la importancia que el abandono del latín medieval había de tener justamente para el desarrollo de un nuevo pensamiento filosófico. La acuñación del concepto filosófico está ligada a la vivacidad de la expresión, al ajuste de la forma exterior, a la intuición interna, a la indagación todavía tácita, en medida mucho más honda y decisiva que en las demás especies del saber y en la formación de las demás ciencias. Mientras se escribió latín y se pensó en latín, permaneció el pensamiento adherido al círculo de los conceptos recibidos, por mucho que contradijera a las fórmulas de un pretérito ya ajeno y amenazara romperlas con frecuencia, inclu-

so en la mera forma verbal, como le sucede al latín bárbaro de fines de la Edad Media. En los comienzos de la filosofía moderna aparece, pues, por todas partes, el nuevo pensamiento con una nueva forma verbal propia; y es muy frecuente que los creadores de los conceptos representen a la vez un papel decisivo en el desarrollo de las lenguas nacionales cultas de sus países, como Galileo y Bruno en Italia, Montaigne y Descartes en Francia. Si consideramos Alemania también en este aspecto, vemos que la imagen tradicional se hace más turbia todavía que antes. Leibnitz, con quien suele comenzarse la filosofía alemana moderna, conocía sin duda la inmensa importancia que para el contenido mismo del pensamiento tiene el lenguaje, en el cual el pensamiento se vuelve hacia sí mismo y se expresa; y ha insistido mucho en afirmar que para él la lengua propia de la filosofía (tal como el pensador alemán la entendía) era la lengua alemana, no las malhadadas abstracciones, sin realidad, de la tradición latino-escolástica. Pero él mismo hubo de acomodarse a las antiguas trabas, o moverse en las pulidas formas de la cultura francesa, para ser oído por los espíritus dirigentes de su tiempo. En Alemania se abría entonces un abismo entre la nueva vida, entre las ideas germinantes de la conciencia nacional, y el mundo sabio, petrificado en la escolástica y la humanística y aislado de la realidad

viviente. Si atendemos a la relación del pensamiento filosófico con la vida y la lengua del pueblo en que se forma, debemos decir que la moderna filosofía alemana empieza más tarde de lo que se juzga habitualmente; en los centros culturales alemanes sólo se empezó a filosofar en alemán en el siglo XVIII, con Wolff y su escuela; y hasta la *Crítica de la razón pura* no se abandona completamente el latín. Y ni siquiera completamente, pues por todas partes el lenguaje conceptual, la «terminología» filosófica, está infestada con los retoños de la lengua erudita y sus bárbaras traducciones de la lengua latina. Ni la poderosa voluntad y el talento verbal de Fichte, que combatió este antiguo lastre como un ponzoñoso enemigo, han logrado que la filosofía alemana se exprese puramente en términos alemanes».

Volvamos al aspecto práctico del clasicismo en nuestra enseñanza. Con aquella sensibilidad arqueológica, que no es la sensibilidad histórica, ha de parecernos forzosamente que, cuando Olmedo llega a ser homérico o pindárico u horaciano en sus *Cantos,* alcanza lo más alto que al poeta es permitido; o que, cuando Montalvo, en numerosa sinfonía de arcaica lengua castellana, evoca las figuras de los filósofos griegos o de los patricios romanos, como casos de ejemplaridad para el vivir contemporáneo, está en la trayectoria de

una dirección cultural auténtica, no simplemente retórica e inane.

Por suerte, la crítica se encarga luego, si es verdadera (el modo de este género literario no pasó por lo común de un atrayente descriptivismo de las obras, poco sensible a principios supremos de cultura), de mostrarnos que el artista o el escritor se traiciona a sí mismo cuando finge un deleite vital en el trato con las épocas pretéritas, descuidando el tiempo y el ambiente en que nuestras necesidades de expresión se realizan. El mismo cantor de Bolívar y del General Flores concurrirá a evidenciar la exactitud de este aserto, en el campo del género lírico-heroico. Fiel al procedimiento de la épica antigua, el Homero del Aquiles americano había empleado en su oda marcial la llamada máquina poética: la aparición del inca Huaina-Capac en medio de la algazara nocturna con que los vencedores de Junín celebran su triunfo. Para el vate guayaquileño, la evocación de la grandeza del Imperio incaico y la profesía de los destinos de América por el semidiós de la patria primitiva eran algo esencial dentro del plan de su poema. Pues bien, la mayoría de los críticos — y Bolívar fué el primero y más incisivo en la censura, dada su potencia vital romántica —ha encontrado extremadamente cómica la visión aquella y risible la arenga del fantasma, en cuyo derredor comparecen entonando un co-

ro las Vírgenes del Sol. Los mismos críticos han señalado, con intención desvalorativa, el fondo imitativo de la manera clásica en muchos de los pasajes de la obra, al propio tiempo que exaltaban el acierto de la ejecución allí donde el poeta consintió en guiarse por sí solo. Y cuando éste ha llegado a la madurez de su talento poético y, menos preocupado ya de los cánones grecolatinos, canta al vencedor en Miñarica (tenía Olmedo por entonces cincuenta y cinco años de edad), el éxito es insuperable. Pese a lo ingrato del tema, el tribunal de la crítica ha fallado unánimemente que constituye aquel canto guerrero la producción mejor de nuestro poeta.

Concurre asimismo Montalvo a evidenciar lo antitético de la absorvente sugestión de lo clásico y de una posición vital operante, en los campos de la profesión intelectiva y la cultura social-política. Nadie más obsesionado por «la Antigüedad» que el prosador nuestro. Sus escritos están atestados de recuerdos y citas de los personajes de Grecia y Roma y, parodiando a Platón, en *Los banquetes de los filósofos,* hace dialogar a los más representativos de la sabiduría griega. Pero, al igual que en la visión quimérica de *La Victoria de Junín,* sentimos hallarnos en presencia de fantasmas que nos hablan un idioma distinto del nuestro y nos remiten a un lejano mundo desaparecido. Tanto helenismo y tanto romanismo no

son, en realidad, sino adición o exornación extrínseca para calculados y, frecuentemente, bien logrados efectos de técnica literaria.

Y es que también el «vivir antiguo» lo hemos literatizado, en vez de intuirlo en lo que tiene de esencial para el mundo de nuestras experiencias. Erudición de lo arcaico no es educación clásica, y si ésta ha de traducirse, según quieren los humanistas, en disciplina de la facultad discursiva, en refrenamiento de los ímpetus de la emoción, en don de mesura y dignidad en el estilo, ¿quién más anticlásico que Montalvo? Por su índole e intenciones fué, en toda circunstancia, incurable romántico, y de sus procedimientos de técnica no queda sino decir que representó el barroquismo literario desorbitadamente expansivo, sin límites. La victoria de nuestro escritor (prescindo aquí del luchador y panfletario político, el más potente de América) en el momento clásico de las actitudes pseudoclásicas, mientras los espíritus se saturaban de un romanticismo invasor, estuvo en el acento personalísimo, en la presión formidable a que su manera literaria sometía los elementos más disconformes.

Manera, he dicho: amaneramiento de fondo y de forma contribuyó al efecto decisivo con que su vehementismo lastrado de erudición aplastó las maneras de los demás. Montalvo empezó para ello extremando otra postura de veneración del

otro clasicismo, el de la lengua de los escritores del siglo XVI: actitud igualmente romántica. El culto al párrafo y al giro tradicionales, agregado al culto de «lo antiguo» en el altar del espíritu grecorromano, plataforma de moralismo para el realzante culto del yo —artificio explosivo y sermoneo y exhibición, en suma—: ¿era esto la posesión de una buena salud estética, la aproximación al sentido de nuestra cultura por el camino de las disciplinas clásicas?

Pensamiento y acción

Y aquí entro de lleno en lo sustantivo del tema. Si el humanismo, en concepto de los que han ahondado en la cuestión, significó inicialmente un movimiento (siglo XV) de pedantesca imitación latinizante de la forma antigua, conservándose intacto el fondo de sentido medieval de la vida, no cabe duda de que más tarde (siglo XVI) lo que hay es un nuevo espíritu que revivifica a la cultura humana. Esta época constituye el Renacimiento, que tiene en Italia sus manifestaciones más auténticas y fulgurantes. En la esfera literaria? A decir verdad, no. El clasicismo literario es un niño que nació viejo, según frase de un historiador de este período de la cultura occidental.

Fué en el arte plástico y en el pensamiento científico. ¿Cómo? Por qué? Toda la filosofía de este hecho puede resumirse bajo el concepto de que aquel nuevo espíritu implicaba la reacción contra una característica de la existencia medieval: la de convertir todo lo concebible en expresión plástica hasta un extremismo de formas ilimitado, puesto al servicio de la creencia en la *civitas coelestis*. No sin razón es Leonardo de Vinci — artista y hombre de ciencia — considerado como la figura renacentista más fuertemente significativa en el proceso de advenimiento de la Edad Moderna. Para Leonardo el arte no es sólo símbolo de huída a las alturas espirituales, sino visión en que acentúa más bien la unidad de ser y destino de la existencia. Y porque «perspectiva de infinito» y «proporción clásica» se excluían, el caso de Miguel Angel constituyó una tragedia interna. Se le admira por la grandeza con que el maestro, atormentándose en lo íntimo, supo equilibrar el mundo dual que tenía en sí como raíz de su alma: el de la religiosidad en la esfera de la representación estética (lo gótico-cristiano) y el de la sensibilidad para la interpretación vivida de lo humano (paganismo pseudoantiguo). Pero es Galileo el positivo punto de arranque de la evolución del pensamiento científico, que entraña el sentido del nuevo espíritu en la vida. La lúgubre peripecia de que el Tribunal de la Inquisi-

ción le condenase como divulgador de la hipótesis copernicana (el movimiento de la Tierra alrededor del Sol), por filosóficamente falsa y teológicamente herética, denuncia más que nada que eran el mecanismo espiritual y el comportamiento ante el mundo lo que iba a cambiar.

En efecto, el hombre se encuentra desde entonces en una situación de fecunda inquietud inquiridora. Al credo de la vida ascética contemplativa va sustituyendo el anhelo infinitamente precioso de explicación natural del universo. Al organismo estacionario e intolerantemente autoritario de la iglesia de Roma se enfrenta el movimiento reformista evangélico, primer grande impulso hacia el espíritu de libre examen. Sobre el aparato de categorías del escolasticismo medieval — que, «debido a la antigüedad de la teología, era en buena parte sólo ignorancia organizada en ortodoxia» — se afirma el superior método cartesiano, que luego conducirá creadoramente al audaz filosofar moderno en todas direcciones. Así, la mecánica celeste y la física matemática cobran un vuelo prodigioso (se descubre el Nuevo Mundo y se suceden otros descubrimientos); removiendo la masa de mitos del Génesis, la geología y la biología describen la evolución de la Tierra y de los organismos a través de milenios; dentro de la misma ciencia natural, se afronta la investigación de los fenómenos psíquicos y empieza el co-

nocimiento del hombre a proyectar luces insospechadas en el campo de la moral, la educación, el arte, el derecho, la profesión médica, la convivencia social... De la ciencia teórica se deriva una técnica científica, y he ahí la gigantesca civilización industrial de ahora, cuyo complejo ha traído, al parecer, la locura misma entre los pueblos y entre los grupos nacionales, pero que encierra un alcance de positividad: el que esta tensión de las fuerzas históricas se defina y sobrepuje por una nueva y más humana organización de la existencia.

De la perspectiva de realización de este anhelo procede el *Humanismo integral,* tema y título de un reciente libro de Jacques Maritain. Es una visión social - político - religiosa, en que esta última connotación subraya el concepto integralista de que sólo mediante la adquisición por todos — por la Iglesia, primordialmente — de una actuante conciencia cristiana podrá humanizarse la marcha del hombre en la historia. Las virtualidades de éste, al ser compelido por el choque de las doctrinas y las fuerzas históricas, se han desviado en sentido contrario a una voluntad de convivencia moral efectiva. En esta desviación, el desorden profundo del régimen espiritual - temporal de la época hay que imputarlo, ante todo, a los grupos que, en el plano de la misión evangélica y en el de las actividades sociales y políti-

cas, no hicieron mas que desarrollar el interés o la pasión en la acción, fomentando situaciones *invivibles* para la conciencia común. La erudita proyección del humanismo clásico, desconocedor de lo que hay de suprarracional e infrarracional (el mundo de lo intuitivo y el de lo inconsciente) en la naturaleza humana, contribuyó a mutilar la concepción genuinamente cultural de la vida. De este modo se ha formado históricamente el hombre del fariseísmo burgués, «debiendo computarse como un mérito de Nietzsche, de Marx y de Freud el haberlo desenmascarado». Lo que aún hay de espontaneidad vital y de no-fariseísmo pertenece al pueblo, y entonces la tragedia consiste en que quienes se proponen defenderlo o asistirlo le hablan un lenguaje de contradicción y mantienen una tirantez que ha comprometido los valores humanos auténticos.

Extremos de tal tirantez —continuando con Maritain— representan las realizaciones temporales llamadas *comunismo* y *fascismo,* en cuya mutua técnica combativa, que tiene por denominador común la violencia, destaca esta disparidad de actitudes: el comunismo entrevé la posibilidad optimista de mejora de la vida del hombre cuando haya cesado el régimen de la lucha de clases, mientras el fascismo tiene la convicción pesimista de que sólo el Estado puede ser garantía de disciplina de la persona humana. Una cier-

ta posición intermedia ocupa el nacional-socialismo, y coincide con el anterior en la intención de asumir la defensa de un presunto orden social amenazado. Para uno y otro, en todo caso, la religión está vinculada políticamente a formas de gobierno opresoras. Para el comunismo, su abolición es asunto dogmático. Esto explica que una porción más o menos importante de creyentes, «que no son fariseos en su vida privada, se pliegue de buena fe hacia el lado de las fuerzas históricas donde culmina de hecho el fariseísmo social». Pero este es un mal igualmente grande, por lo que el mundo se debate entre dos masas: la del fanatismo social ateísta y la del fariseísmo social nacionalista. Es la paganización general de nuestras formas de vida. La justicia cristiana y las verdades evangélicas se convirtieron durante siglos sólo en fórmulas muertas y conformismo ciego. La doctrina social de las encíclicas no sirvió en mucho sino para una interesada acción política. Fué ello un ateísmo práctico.

Aclara Maritain que no pretende identificar con esta doble masa de fariseísmo y destruccionismo a nuestra civilización toda entera, ni tampoco pronunciar un juicio sobre las personas individuales que se encuentran arrastradas por una y otra corriente. Anota sólo que en tales términos se halla planteado el conflicto y que urge una tercera solución. Ésta vendrá con el Humanismo inte-

gral; esto es, con la renovación de la conciencia religiosa, con la primacía de lo vital sobre lo nominal o apariencial. Cuando el mundo sea vitalmente y no decorativamente cristiano, la dignidad de la persona humana en todo plano de acción llevará a superar las situaciones históricas del capitalismo y el proletariado, del comunismo anarquizante y el nacionalismo cuartelario.

Esta exégesis sociológica de la situación moral a que ha llegado el mundo cristiano en cuanto vida económica y coexistencia de naciones, parece bien oportuna. Estamos ya hartos de solidarismos propagandistas cuyo resultado han sido la desorganización de las conciencias y el fanatismo de las actitudes. Comporta un avance, en todo caso, con respecto a la posición interpretativa de Nicolás Berdiaeff, autor que cito en fuerza de ser bastante leído entre nosotros. El punto de vista central del ortodoxo ruso en *El cristianismo y la lucha de clases* es éste: que el fracaso del cristianismo implica una derrota humana y no una derrota divina. La indignidad de los cristianos no menguará la elevada verdad del Evangelio de Cristo. Para Maritain no se trata de la lógica de los credos confesionales y las doctrinas filosóficas o políticas, contienda apasionada de nunca acabar. Se trata de la perentoriedad con que «la lógica concreta de los acontecimientos de la historia» debe hacer reaccionar a la conciencia reli-

giosa sobre sí misma, para que la vida signifique convivencia humanizada y no barbarie civilizada. Ateísmo y fariseísmo sociales necesitan rectificarse por su fuerza propia, curándose de un morbo histórico cuya actual patología se llama fiebre de exterminio en el odio. La condición será que simultáneamente los beligerantes vean en la ética cristiana un fundamento real de la cultura del hombre.

En uno u otro sentido, con mayor o menor comprensión de la dialéctica de los contrastes, adoptando a veces posiciones de un mesurado eclecticismo, el pensamiento en nuestro país, como en los otros de este continente, no puede dejar de sentirse contagiado de aquella crisis moral del mundo. Tenemos, pues, o experimentamos, en tal o cual grado, nuestra tensión de análogas fuerzas históricas: un deísmo confesionalmente neutral que, desde los tiempos del periodista inglés F. Hall, en el despertar de la República, hasta ya entrado este siglo, fué marcándose de irreligiosidad racionalista, preliminar de la corriente marxista de ahora, y un fariseísmo social que apunta en el inicio de la Colonia y se vuelve segunda naturaleza en el transcurso de las centurias. Podemos decir que el impulso, en el primer caso, y salvando las distancias, participaba de los caracteres del Renacimiento, después de nuestra Edad Media colonial. Sobre el régimen pasivo de

«la voluntad de creer», que la caracteriza, se esboza el derecho a la natural función de pensar. Era una parecida reacción contra el tradicional o impuesto sistema religioso de lo que se llamaba filosofía; el mismo movimiento renacentista encaminado a liberarse de la fusión y confusión entre la fe y el saber, determinantes de todo el entresijo de cuestiones de la Escolástica aristotélica. Con anotar que quienes «hacían filosofía» por entonces eran obligadamente los miembros de comunidades eclesiásticas, puede imaginarse el punto en que remataba semejante disciplina mental: un artificio retórico y estéril de razonamiento, un juego de abstracciones y de distingos naturalmente inspirado en la Patrística e inevitablemente adverso al más mínimo pensamiento libre.

El cimiento de nuestra mentalidad medieval empieza a conmoverse con la siempre dificultada penetración de las doctrinas enciclopedistas. La guerra de Emancipación lleva en su seno también la virtud emancipadora de un nuevo espíritu, que va a romper con la paralizante «cultura filosófica» de la Colonia. *Nace* y se desarrolla, entonces, el pensamiento liberal — que, en contraste con el radicalismo de los convencionales neo-granadinos, comienza aquí por ser tímido postulado de la libertad de conciencia — y se enfrenta al filosofismo eclesiástico irreductible. El congruente

movimiento social-político es el liberalismo, cuyas luchas cruentas frente al movimiento mayoritario que representó el conservatismo clerical llenan casi toda nuestra época moderna. En este plano de la perspectiva política, se habla con exactitud cuando nos referimos a «los dos partidos históricos». Denota mezquindad de criterio histórico la frecuente aserción de que el liberalismo en el Ecuador no ha sido más que anticlericalismo. Sin la referencia al sistema de lucha patético y realista en que se operan el avance intelectual y el progreso social, quedaría reducido, ciertamente, a muy poca cosa el tormentoso destino que afrontó la nación ecuatoriana en una larga época. Lo que desvía a muchos de valorar las etapas fundamentales de esa lucha entre el antiguo y el nuevo espíritu es la forma exterior de defensión y repulsión que el tema religioso reviste como acción política. Esto no es negar que ha habido exteriorizaciones de un superficial e inhábil anticlericalismo.

Cuando la corriente del doctrinarismo social, ya tumultuosa, invade nuestro continente, y el marxismo se dilata pretendiendo la reorganización de los negocios humanos en el mundo, *nace* y se desarrolla también entre nosotros el pensamiento socialista. Sus límites y modalidades en la doctrina y en la acción política se corresponden fatalmente con nuestra indisciplina mental,

nuestro personalismo y nuestro desorden. La índole de su influencia es, como si dijéramos, la de irrupción. Por lo tanto, no puede ser aún considerado como fuerza histórica. Sociológicamente, la nueva escuela doctrinal y política vale, sin embargo, como expresión concreta y diferenciada de un impulso común de vida: lo social-económico constituyendo el sistema de vertebración para el re-nacimiento, a que se aspira, del organismo nacional.

Y no es de este sitio el enjuiciamiento de la incompetencia o la impaciencia con que un izquierdismo sin sentido histórico empezó a hacer estrategia de su aspiración de mando el más ciego ataque al liberalismo. Sintió confusamente que éste, en cuanto fuerza política y partido histórico, no podía ser desalojado por sólo el empuje de la propaganda marxista, ya que una porción esencial del contenido socialista había venido a convertirse en substancia del programa de ideas y de acción de ese liberalismo. De ahí el arbitrio descalificativo, el cual, por lógica reacción, sirvió para que se acentuara la tendencia socializante de aquel programa. ¡Si hasta la Iglesia «socializaba», aunque dentro del marco de la política eclesiástica, que no es ni fué en ningún tiempo la populista y vivida política cristiana!

A tenor de lo dicho, no se trata ya de que los unos sean «avanzados» y los otros «reaccionarios», de que éstos se mantengan creyentes y aquéllos se muestren incrédulos. El conflicto pertenece al orden vital, porque lo que se echa de menos igualmente en nuestro pueblo es falta de conciencia moral o conciencia cristiana en el vivir mismo. Hay inmoralismo y hay fariseísmo como notas dominantes en el complejo colectivo. La adhesión a tales o cuales doctrinas no supone la observancia rígida de sus postulados en su integridad. Pero sentirlos, vivirlos en conciencia, y no sólo en el intelecto, haciendo de la convicción una dirección, mas dirección afirmativa del sentido de comunidad: esto es lo que define la dignidad de la persona humana. Y el hecho doloroso consiste en que la decantada religiosidad nuestra atropelló u olvidó de continuo toda ética en la esfera de las relaciones interhumanas. Y los que se sustrajeron a esa religiosidad, sin que proceda aquí averiguar la naturaleza de estas actitudes, pues son varias, rara vez dejaron a la mente elevarse en términos de un sacerdotal sentido de la real y diaria vida humana. Lo que no obsta

para que se tenga a flor de labio aquello de «el sacerdocio de la ciencia», como el sacerdocio del magisterio, el sacerdocio de la prensa... Puro fariseísmo.

Si se ha hablado y habla tanto de «la religión de la ciencia», el rasgo fundamental en este punto no puede ser otro que la impresión casi religiosa de que la ciencia como indagación y conocimiento y progreso — ciencias físicas y naturales, ciencias morales y políticas — representa un mágico poder de organización y elevación de la existencia humana. Hasta aquí la vida se tradujo en el pensamiento que interpreta angustiadamente el contorno y lleva a los individuos y los pueblos a actuar de un modo imperfectamente concorde con el destino. Consciencia y concordia: los dos componentes en cuyo quimismo vital entrevemos el proceso de una existencia superior. Pero el hombre en milenios no ha acertado a superar lo inconsciente y, aunque progresa en autoconocimiento y en formas de vida, alcanzar esto en discordia consigo mismo y con sus semejantes ha constituído su inexorable tragedia. La sociología psicológica define con razón al hombre como «un animal social insociable».

Tamaña incongruencia no tiene otra explicación que ésta: lo incompleto de nuestro sentido de «la ciencia de la vida», que para evitar ambigüedades debe entenderse la ciencia del convivir hu-

mano. En contraste con la ciencia físico-química, que, por experiencias de su trabajo y su método lógico y matemático, extiende cada vez más la mirada a la totalidad del universo, logrando al propio tiempo conquistas prodigiosas de utilidad práctica, el dominio de las ciencias morales y políticas no ha sido sino en reducida escala el dominio de las leyes de conexión entre los individuos y entre los pueblos. La ciencia llamada principalmente a concretarlas y vivificarlas — el Derecho, como complejo de disciplinas jurídicas — se entretuvo de ordinario en lucubraciones teoréticas o tecnicistas, descuidando el ineluctable realismo de la vida. Como en lo religioso, el pensamiento en lo jurídico se ha escindido en incontables escuelas y en inconexos movimientos. En vez de acentuar la misión vital y práctica del Derecho, se lo ha convertido en historicismo. El elemento creador que encierra, porque conduce, lógicamente, a la formación de organismos institucionales, se lo suplantó frecuentemente por el procedimiento del aparentismo o la adaptación. Sin la base de estudio de los problemas vivos, ¿cómo arribar a la conciencia jurídica nacional y menos a la de validez internacional?

No es de extrañar, por esto, que el Código de las naciones continúe siendo una problemática aspiración; que los Estados, en la ceguera de sus utilitarios puntos de vista, abusen de la fuerza y

encaminen los recursos e inventos de la técnica científica a la eficacia del poder bélico; que, como en el pavoroso caso de España, síntoma del inmoralismo político más agudo, para sustentar o desalojar un régimen, se pacte el oprobio de la cooperación extranjera invasora; que, dentro de cada país, el mecanismo institucional, en vez de constituir una garantía de equilibrio y adelanto, sea motivo permanente de malestar y enconos sociales; que la labor legislativa y reglamentaria se resienta de un continuo, contradictorio revisionismo; que se confunda la actuación del que sabe y puede con la atropellada del simulador o el arbitrista; que la común sensación de desconcierto y desencanto fomente tendencias antiparlamentarias y dictatoriales, mientras se habla por todos de constitucionalismo y democracia...

Lo cual muestra bien a las claras que el orden de las instituciones de un pueblo es orden jurídico, pero que éste no alcanza validez si no es orden ético. Abocamos con esto al fundamental y delicado problema de las profesiones. Dentro del género de ideas sociológico-morales de este capítulo y ensanchando el ámbito de la cuestión, estamos en la esfera de «la religión del trabajo». El abogado, el médico, el ingeniero, el artista, el agricultor, el artesano, el obrero, en sus actividades de especialización; el sacerdote, el legislador, el hombre de Estado, el juez, el militar, el profe-

sor, en sus respectivas esferas funcionales; todos, coincidiendo o discrepando en la dirección de los intereses, entrelazándose en una multitud de relaciones y conexiones propias de todo régimen social e institucional, necesitan llenar la condición de lo que se llama «la competencia en el oficio», junto con la pre-ocupación de un propósito de seriedad en su desempeño. Es la ética profesional, concepto que de suyo incluye el de la indispensable capacitación: implica un modo de inmoralidad el pretender prestar y valorar un servicio para el que no hay conciencia de la aptitud correspondiente. Pero mayor es la inmoralidad del que, poseyendo o no esa conciencia, endereza su comportamiento exclusivamente a la dominación egoísta o la explotación inescrupulosa. Cuando en un pueblo el ambiente está inficionado de esa doble inmoralidad, ¿se podrá hablar de la «religión del trabajo»?

Se piense en el otro mundo, bajo el sentimiento de lo que es pecado (moral religiosa), o se piense sólo en el nuestro, dentro de las nociones de lo que no es correcto ni justo (moral laica), el fundamento de toda cultura viene a consistir en el reajuste vivido de las conductas humanas, sobre la base de las distintas formas naturales de jerarquización. El sentido de la responsabilidad personal vivificando el de la cohesión colectiva. En la ética se realiza, pues, la fusión noble y fe-

cunda de los dos principios vitales: la dignidad de la persona (conciencia cristiana o conciencia moral) y la ordenación de la sociedad humana (cultura en común y justicia social). *Correcto* — co-recto — es la palabra para designar la postura moral del individuo que se respeta a sí mismo, frente a los demás. *Justo* es el vocablo indicativo de una naturaleza moral que participa de aquella energía suprapersonal sin cuya expansión no es concebible el universo de la convivencia humana: el espíritu de justicia. Mediante la mutua penetración de los dos principios se realiza la comunidad de hombres conscientes de su solidario destino. Disociar, hacer vivencias separadas en el individuo sus normas interiores y su actuación como miembro del cuerpo social se llama fariseísmo e inmoralismo. Domina entonces la «mala conciencia». Nadie confía en nadie y, por más que se progrese en lo material, la obsesión del lucro profesionalmente extendida y la actitud de falsía socialmente fomentada se traducen a la postre en vida moral descendente.

Se agrava el caso con la actitud defensiva, llamada retraimiento — distinta del narcisismo introvertido a lo Amiel —, de aquellas personas que pudieran ejercer una influencia social educadora. Un hombre de elevada sensibilidad comunicativa, pero que, por ser mejor que el común de las gentes, busque en su contorno espíritus afines y

alguna tendencia de vida social superior, concluirá por esquivarse ante el plebeyismo y la perfidia ambientes. Los otros, los «sociables», los que se mueven y agitan cual en un medio homogéneo, van acentuando los caracteres infrahumanos de que nos habla la psicología moderna. Entretanto — y aquí radica nuestro constitutivo fariseísmo o amoralismo —, todo el mundo exige una dirección de sentido ético en la conducta del prójimo, siendo minoría avergonzante los que cultivan alguna preocupación normativa del propio y personal vivir. Vemos la paja en el ojo ajeno y no la viga en el nuestro. ¡Con qué frecuencia los de menos escrúpulos son los más implacables y exigentes censores de los demás!

También nosotros debemos decir, en conclusión, que, no la lógica de las doctrinas y las fuerzas históricas, sino «la lógica concreta de los acontecimientos de nuestra historia», nos impone una solución cuya eficacia consista en que disminuya grandemente el fariseísmo reinante. Un saber libresco o, en la mejor hipótesis, un saber realista, pero sin lastre de ética, sin emoción vital en la conducta, será una cultura manca. Un profesionalismo o funcionalismo en que la nobleza y la alegría del trabajo están desterradas, porque predominan los hábitos inferiores de las gentes, porque se favorece lo que de bajeza y sordidez hay en las luchas económicas y políticas, jamás lleva-

rán a hacer menos azaroso, menos grave el problema de la existencia. Se dijera que el empeño de todos y de cada cual se reduce a agriarnos mutuamente la vida; como ha dicho el filósofo católico francés, a hacerla invivible. ¿Será necesario que se insista en la observación de que el cúmulo de goces y comodidades traído por la técnica aplicada no puede traducirse en bienestar íntimo, si el ambiente moral es de malevolencia y discordia? La situación de la verdadera persona humana será siempre la situación de su estado de ánimo.

Los analistas de la cultura griega concuerdan en esta convicción específica: que los helenos fueron una raza «la mejor avenida con la vida» y quizá por ello la más bella y de mayor sentido artístico. De aquí dedujo Nietzsche su profunda interpretación de la tragedia antigua: el acoplamiento del ensueño apolíneo y la embriaguez dionisíaca. Dicho en términos accesibles, significa que el sentido de la unidad de la vida, absorbiéndolos en su placer creador, hacía que los hombres, por la magia de la música y la simbólica de los dioses olímpicos, espiritualizasen la angustia inherente a las existencias individuales. Era este helenismo un sentimiento trágico reconfortante, una filosofía de intuición del destino. Este sentimiento decayó y esta filosofía empezó a disgregarse cuando la dialéctica socrática — el cono-

cimiento considerado como *la* virtud — establecía una distinción y sólo un enlace entre la vida y los dioses, entre la fe y la moral. La fuerza idealizadora del mito compenetrada con el instinto de inquietud y de pasión había hecho vivible la vida, que se expresaba con plenitud en el arte. En lo sucesivo, éste y la vida iban a ser angustia efectiva y perturbadora.

En el plano histórico de la cultura occidental — Antigüedad, Cristianismo, Edad Moderna — el movimiento de inconexiones y repulsiones internas sigue caracterizando la vida. Ya hemos visto lo que fué el medievalismo cristiano. Desde la época renacentista, el espíritu científico tiende a substituirlo como religión de la humanidad. Los tiempos actuales afirman cada vez más la creencia de que en la cooperación organizada se encierra la clave del bienestar humano, y todas las iglesias cristianas convergen hacia el principio socializante. Con aquel común sentimiento coinciden las distintas formas del movimiento literario y artístico. Pero el reino de la virtud y el reino de la riqueza, la religión de la moralidad y la religión de la utilidad tienen trazas de no conexionarse. Y he aquí que si cupiera hablar de «un nuevo clasicismo» sería aludiendo no a reminiscencias de contenido literario, como en la novela *Ulysses,* del irlandés James Joyce, o en la *Ifigenia,* de Teresa de la Parra, por ejemplo, sino a

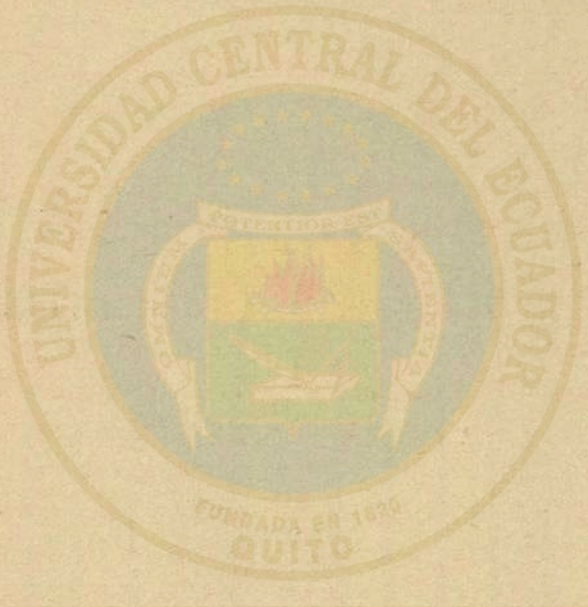
un sentido artístico que haga de la sensación trágica de la vida, ahora burguesa, una humanizante visión ética análoga a la del helenismo auténtico. Quien acierte a sugerir en la obra de arte lo que *debe* volver a ser una existencia humana *vivible,* ése merecerá llamarse clásico.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

DEMOCRACIA APARENTE
Y TEOCRACIA LATENTE

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

Los dos Estados

CON lo expuesto en el anterior estudio, el menos desapasionado reconocerá que, si no se quiere discurrir sobre un plano histórico imaginario, desligándonos de nuestra complexión y de nuestro origen, la ingerencia práctica de la iglesia en el orden político ha sido y sigue siendo un fenómeno inevitable. De otro lado, el hecho de su milenaria organización como poder temporal internacionalista concurre a respaldar y reforzar esa acción penetrativa en la esfera de lo nacional. De este internacionalismo extrajo siempre, además, como fuerza beligerante, un argumento para su pretendida preeminencia moral sobre el gobierno de cada país. La misión del papado era la misión de contrapeso a la política de los Estados — por lo menos, de los que mantuviesen representación diplomática ante el Vaticano — en todo aquello que estimara que podía afectar los intereses del

catolicismo. En ocasiones, es verdad, la mediación del gobierno papal cooperaba al zanjamiento de conflictos que en el orden de la política interna de una nación suscitaban las fuerzas eclesiásticas de la misma. Pero su significado esencial y su mecanismo formal se hallan primordialmente ligados a la voluntad de *gobierno* de los católicos en cuanto agregaciones sociales concretas.

Deseo que se pare un poco la atención sobre este concepto de lo singular del alcance gubernativo eclesiástico, porque él entraña la clave del problema que voy a tratar. Con la ayuda de dicho concepto, es fácil ir comprendiendo la técnica de la política práctica clerical y la derivación de su influjo en la vida pública ecuatoriana. Un simplismo análogo al que domina en otras cuestiones se acostumbra aplicar a esta del contenido de las relaciones entre el Estado y la iglesia, y así dejamos que siga echando raíces la flora espesa de una teocracia de propiedades en general negativas. El punto de vista más usual adoptado por católicos y no católicos, por derechistas e izquierdistas, cuando de tales relaciones se trata, es el de la distinta misión de uno y otro Poder: el civil pertenece al orden de cosas temporal; el eclesiástico, al de las creencias religiosas y la salvación de las almas. Según esto, no hay por qué confundir campos tan diversos ni puede invadir el un Poder los dominios del otro.

Se ha dejado, mientras tanto, intocada la cuestión en sí misma, de fundamental importancia para la sociología de nuestra cultura. Esta cuestión consiste en que la mayor parte de las ideas políticas y las actuaciones de un régimen no confesional se encuentran en alguna contradicción con el modo de pensar eclesiástico, cuya organización *temporal* despliega entonces la histórica influencia social-religiosa que explotó siempre. Los organismos de la iglesia, corporativa e individualmente — la Curia, las comunidades, los institutos religiosos docentes, los párrocos —, en las mil formas y con los eficaces recursos de que disponen, «hacen política» con un movimiento disciplinario y sistemático que ya lo deseara el partido civil mejor organizado. Al impulso más o menos visible de este movimiento obedece o sucede el de los ciudadanos que se denominan partido conservador y, naturalmente, también, de las varias clases sociales cuya sujeción al clero es casi una necesidad. Según la gravedad de la discrepancia serán mayores o menores las proporciones de exteriorización «del sentimiento público», que en veces degenerará en asonadas sangrientas. Se produce un estado de ánimo nacional, en que la ley del mayor número apareja el resultado de un boycoteo al régimen mantenedor de algún espíritu reformista.

Aún en las situaciones políticas aparentemente

normales, en que el formidable aparato de la organización eclesiástica da la impresión de no trabajar en otra cosa que en la rutina de la prédica y del culto, cualquier mediano observador puede advertir cómo es de firme e ininterrumpida la «acción social católica». Con este antifaz se disfraza la política práctica de la iglesia frente a las actividades del Estado y la marcha de las instituciones. Ligas de señoras y de caballeros, centros de juventud polemizante, agrupaciones de obreros, cuando no se inspiran en un autónomo propósito de labor beneficente o doctrinal, representan seguramente el modo pacífico de expansión y penetración del poder eclesiástico en los varios órdenes de la vida pública. Esos núcleos mantienen o coadyuvan a mantener cierta encauzada corriente de opinión local sobre hombres y procedimientos, bajo el miraje de una constante influencia en la realidad política. Si fuésemos a buscar la explicación de muchas peripecias resaltantes de esa realidad, veríamos que en el fondo ha actuado «el poder social católico».

Desde el punto de vista de la concepción democrática, llegamos a esto: que el resorte de la conducta individual o de la acción colectiva, entre nosotros, tratándose de las mayorías, viene a ser preferentemente el sentimiento religioso de adhesión de éstas a la iglesia, cuya sugestión prevalece sobre cualquiera otra que deseara encua-

drarse en el marco de los anhelos espontáneos del pueblo. La administración pública *manda,* en todo el amplio contenido legal de la vida de los ciudadanos; el organismo eclesiástico *gobierna,* sobre la base de aquella condición primera y esencial de todo gobierno: la autoridad moral. Podríase referir una infinidad de casos en que se comprueba la determinación del criterio de las mayorías en asuntos de la cosa pública por lo que se ha pensado o aconsejado en las esferas eclesiásticas. Pero será suficiente con que nos acerquemos al asunto máximo, al que apasiona los ánimos más que otro alguno en el debate político y que se sigue considerando como el basamento del régimen de la democracia: el asunto del sufragio.

La lucha electoral —sobre todo, si se trata de la elección de Presidente la República — suele plantearse en una de estas tres formas, por lo que mira a las preocupaciones del poder eclesiástico: o hay abstención deliberada por parte del directorio supremo conservador, o se proclama una lista o candidatura definidamente conservadora, o se opta por apoyar *libremente* una situación de transición conducente a lo definido... Ya pueden los candidatos de las agrupaciones políticas adversas reunir las mejores (y aún sin el artículo) condiciones de elegibilidad: en el primer caso, las mayorías ciudadanas se abstendrán de concu-

rrir a las urnas; en el segundo o el tercer caso, la unanimidad y el fervor de adjunción de esas mismas mayorías para oír al dicho directorio resultarán edificantes. ¿Disciplina política y conciencia cívica de nuestro pueblo, alto y mediano y bajo? Sería para enorgullecernos de que en tal elevado estadio de cultura se encontrase la nación. Aunque luego se impondría la reflexión crítica de cómo iba a justificarse un auge cultural en que la porción mayor del país repudiaba sistemas de gobierno menos anacrónicos que el del conservatismo.

Mas la incógnita se despeja tan pronto como caemos en la cuenta de que la jornada electoral significa para un enorme porcentaje de las gentes una especie de cruzada religiosa. Y si se quisiera discutir el suceso, atribuyéndolo al innato buen sentido de la multitud, que preferirá elegir a quien comparte sus creencias religiosas —en algunos casos, puede ésta ser realmente la explicación única—, el testimonio de un respetable número de personas concurre al punto para esta comprobación: que los sacerdotes las aconsejaron y hasta conminaron en el sentido de que *tenían* que votar por determinado candidato. Se volvía caso de conciencia el ejercicio de ese voto. No era un partido político el que entraba a la lid sufraguista. Era el pueblo católico, que coincidía con un grupo de políticos dirigentes y se movía bajo la ca-

llada impulsión de las fuerzas eclesiásticas. De promoverse una confesión plebiscitaria y dejar que hablaran públicamente los corazones, quedaría en evidencia que el voto se encaminaba «al reinado de Cristo en la tierra».

Teocracia y democracia

Bajo ese lema, nadie que no se rija sólo por la ingenuidad de la fe del carbonero dejará de comprender que la doctrina que se mantiene y propaga es una doctrina prácticamente política: la del prevalecimiento del Estado pontificio sobre el Estado civil, sobre cada Estado nacional. Y esto es la Teocracia, sistema político y gubernamental que implica la negación de los principios mismos de la democracia. El primero y fundamental de estos principios es el de que los pueblos tengan o adquieran una conciencia clara de su valor social, o sea, de su personalidad, como condición para gobernarse en la forma representativa cuyo mecanismo ha consistido en el sufragio libre. El régimen teocrático empieza por la coerción de la conciencia popular bajo el tiránico encadenamiento del dogma y la emoción religiosa. No es apenas un expresarse metafórico el que en el lenguaje oficial de la iglesia se hable siempre de la

grey y el pastor, aludiendo a las multitudes creyentes y al gobierno eclesiástico. En el campo material de la política, más que en el espiritual del adoctrinamiento cristiano, puede verse a menudo diluyéndose cualquiera formación de personalidad del pueblo, de suerte que es el instinto de compactación del rebaño lo que prevalece y hace prevalecer a los pastores.

Este pastorismo autoritario tiene, en consecuencia, que mirar unos lobos peligrosos, cuya persecución será imprescindible, en todos cuantos quisieran, honrada y lealmente, procurar alguna liberación de aquel arrebañamiento, alguna deslindación entre la causa de Roma y la de una Patria que hay que formar sin tutelas extrañas. El tono y el ademán — aunque han amainado mucho en los últimos lustros, no hay duda — de los cuidadores del redil católico extremarán la exaltación contra «los enemigos de la iglesia». Se fomenta así un estado de ánimo popular nada cristiano, de retardataria repercución en lo político. Porque acaece que esa prédica de persecución al parecer indeterminada se completa y objetiviza hábilmente en el terreno de la realidad social. La muchedumbre de pequeños organismos de propaganda a que me he referido más arriba — e incluye, frecuentemente, una prensa *ad-hoc,* ayuna de toda circunspección y de toda modernidad — llena la misión de ir señalando las personas o las entida-

des públicas merecedoras de la condenación cristiana. El ambiente hostil e injusto que se forma alrededor de ellas, como acumulación de inquina general, sin referencia muchas veces a nada censurable concreto, no tiene otro origen.

La justa interpretación de esta política que no sale de la voluntad antagonista entre el Estado pontificio y el Estado laico, con miras a la predominancia del primero, es que impedirá siempre asumir aquel temperamento mediante el cual un pueblo exalta a sus hombres superiores y da vida a las instituciones democráticas. Una nación en que, lejos de fomentarse el contacto entre el pueblo y los elementos más capacitados, a fuer de más libres en su pensamiento y su procedimiento, se haga sistemáticamente lo contrario, está condenada al fracaso y la desmoralización. La virtualidad formativa de la masa ha de mantener algún sincronismo con la virtualidad creativa del político o del estadista, para que haya democracia; pero, si entre la colectividad y las clases dirigentes y pensantes no media otro ritmo existencial que la suspicaz aversión de aquélla para éstas, porque así lo quiere la iglesia, la situación será de hecho una teocracia, y teocracia que no valdrá mas que como una partícula en el gran sector internacionalista del papado.

La consideración de esto último movió, antes de ahora, a muchos hombres bien intencionados,

inclusive convencidos católicos, a sugerir o aceptar, como algo conciliatorio entre el sistema de gobierno internacional de Roma y el legítimo sentimiento de la Patria, que se implantase por ley la reforma de la nacionalización de la iglesia. Sobre la esencia íntima de aquel sentimiento, al que no puede sustraerse una persona normal por el solo hecho de vestir un hábito talar, he dicho lo suficiente en la introducción de este libro. El propio clero conviene, en principio, en que el patriotismo es una de las virtudes enseñadas por la religión. En lo demás, la historia estaba allí, acusadora o irrefutable. Comunidades eclesiásticas extranjeras y una inmigración clerical de desecho habían constituído un azote en épocas anteriores, en el Ecuador. Los mismos religiosos nacionales fueron en muchas ocasiones las víctimas del despotismo de aquel contingente extraño, y subleva recordar cómo entraron a saco las riquezas de nuestras iglesias y conventos. Desde el punto de vista de alguna rectificación del modo de influencia de los sacerdotes en nuestra política, la nacionalización aconsejada podía, pues, ser tal vez beneficiosa.

Beneficio muy relativo, empero. Consistiría en que al empeño de conservación y dilatación de la temporalidad eclesiástica se llevase algún sentido de unidad nacional. Porque la positiva reforma que beneficiaría al país y prestigiaría a la pro-

pia iglesia depende de algo menos circunstancial que el lugar de nacimiento de sus miembros: ese algo es que éstos empiecen a comprender y comunicar a nuestro vivir político lo que en el anterior estudio se ha definido como Humanismo integral. Porque se imagina que su propósito es santo — el mantenimiento y la propagación de la fe —, no advierte la iglesia que el resultado de la índole de su actuar político se delata extremadamente infecundo. Cultivar en las clases sociales sobre que ejerce influencia una aversión implacable hacia todos los que postulan un Estado laico, explotar esa misma influencia como medio para desconceptuarlo y para estorbar sus funciones, ¿qué otro fruto produce si no es agregar al fermento consistente en la prevención del pueblo pobre contra las clases acomodadas la tensión social de carácter político-religioso?

Se explica la armonía de esas clases y del pueblo ante los llamamientos y requerimientos de quienes manejan el arma de la religión, en el debate político. Pero los tiempos han cambiado, y hoy las masas pueden religiosamente exaltar a un caudillo que represente los intereses de la iglesia y de la burguesía adinerada, mas reservándose su instintivo y ahora fomentado odio al prevalecimiento de ésta, así como el derecho de exigir que «el enviado por la Providencia» para gobernarlas cumpla la misión de mejorar su si-

tuación sobre la tierra. Este derecho esgrimirán con tanto mayor razón cuanto que diariamente se les dijo que aquella su situación de miseria se debía a los gobiernos opresores de la conciencia cristiana. Las necesidades materiales eran ahora la emoción popular por excelencia. En el apasionamiento de la consigna religiosa, las turbas catequizadas podrían exterminar masones y herejes: cuando arreciaran aquellas necesidades, quedarían automáticamente saqueados los bienes de los que, aliándose a la iglesia, cooperaron con ésta a estorbar todo movimiento auspiciador de una pacífica «revolución desde arriba».

Si las mayorías creyentes de nuestro país se hallasen en capacidad de sustraerse —lo que equivaldría al desplazamiento del problema— a la fuerza mayor que es la sugestión de los grupos eclesiásticos en el ejercicio de la ciudadanía, a ellas habría que dirigirse en busca de un principio de voluntad orgánica para la democracia. Pero, en tanto la estructura social-política ecuatoriana se base en las creencias y tradiciones católicas, manteniendo las familias una unidad de conducta pública cuyo nervio está en el sacerdocio, no queda más recurso que insistir ante éste en la consideración de lo atentatorio que es constreñir las funciones del civismo dentro de los límites denunciados. Cuanto más vergonzante e insistente sea la influencia eclesiástica en las masas

de población, para conducirlas en uno u otro sentido, políticamente, mayores serán el retardo en la formación de una verdadera voluntad popular y el desorden inherente a todo lo que es suplantación de un partido político. Si un líder, tomando o no el nombre de determinado partido, actúa con el respaldo de las multitudes, que en su espontaneidad aparente obedecen, sin embargo, al impulso oculto del poder eclesiástico, esa actuación resultará de un valor subalterno: el positivo actuante viene a ser aquella fuerza histórica que gobernó las conciencias omnímoda y centurialmente.

Un sacerdote histórico

El empeño de esta deslindación entre la política, ciencia social relativa al modo de gobernar a los pueblos, y el partido político, compromiso implícito de una agrupación de ciudadanos para conseguir apoderarse del manejo de la cosa pública, fué lo que al ecuatoriano acaso de mayor autoridad moral que hemos tenido le llevó a mantener cierta admonitora y desconcertante actitud pública — desconcertante, porque se trataba de un obispo católico. Me refiero a Federico González Suárez. Aquel piadoso y docto varón — que, pues-

to «que no era un fariseo en su vida privada», aspiraba al ejercicio de una positiva conciencia cristiana — dióse cuenta de cómo en el Ecuador había venido entendiéndose «defensa de la religión» y «partido conservador» cual una misma cosa, y a denunciar y anatematizar tan nefanda confusión dedicó la irreductible entereza de su espíritu.

Para González Suárez, «la política, en un terreno meramente doctrinal, no sólo no puede separarse de la religión, sino que se halla íntima y necesariamente ligada con la religión: no puede prescindir de la religión, ni es lícito separarla de ella». El sacerdote necesitará, pues, conocer y estudiar las enseñanzas de la iglesia, para decidir doctrinalmente si una política es buena o es mala. Siendo este su principio normativo, podemos calificarle como «un sacerdote político». Político, en cuanto estimará de su misión aprobar o improbar públicamente lo que encuentre conforme o disconforme con la enseñanza católica. Y, en efecto, cuantas veces el régimen liberal avanzó en tales o cuales reformas, allí estuvo el prelado para discutirlas o impugnarlas en lo que vulnerasen el dogma o la temporalidad eclesiástica. El único contacto con las masas ciudadanas en este modo de política se limitaba a la prédica, la oral o la escrita. Ninguna otra forma de resistencia al

gobierno civil, ni de dirección de las conciencias y las voluntades.

Entrar en este campo de los hechos y las exigencias de la política, eso era ya asunto de los partidos políticos. Y «el partidarismo político se convierte irremediablemente en personalismo político, el cual hace depender, tercamente, la prosperidad nacional del encumbramiento de ciertas y determinadas personas a las altas magistraturas, y lo tiene todo por perdido cuando sus deseos no se ven satisfechos». Por consiguiente, los sacerdotes debían conservarse en una situación decorosa, elevados sobre todas las agrupaciones banderizas e independientes de ellas. De lo contrario, tendrán que optar por uno de estos dos extremos: o ser gobiernistas o ser oposicionistas. Lo primero pone en peligro aquella noble independencia, que tan bien sienta al sacerdote; lo segundo le lleva fácilmente a ser revolucionario y pensar en represalias y exterminios.

No es difícil concebir la impresión de escándalo que en el religiosismo farisaico de nuestro medio causaron las relampagueantes admoniciones de González Suárez. Como él mismo lo dice, su conducta le acarreó de parte de «los defensores de la religión» una tempestad de improperios y amenazas. Desde la eliminación de aquel dinámico administrador y funesto estadista que se llamó Gabriel García Moreno, habíase venido encena-

gando al país, durante lustros enteros, en una caliginosa apologética garciana, de cuyos miasmas se inficionaron hasta librepensadores e ingenuos radicales. La propaganda jesuítica, sobre todo, extremó en este punto y llegó a la leyenda: del sanguinario y fanático dictador con ciertas altas dotes mentales y morales hizo un genio y un héroe y un santo. El propósito apologista era mantener y defender la escuela política —teocracia absoluta (1)— que, por la usurpación constante

---

(1) Y aquí radica la superioridad de Vicente Rocafuerte como estadista y gobernante. Talento cultivado, carácter entero, capacidad organizadora, honradez acrisolada, valor personal a toda prueba fueron asimismo sus dotes. También él aherrojó, desterró, fusiló, cometió excesos. Pero no tuvo en su acción gubernamental por norte e impulso el principio teocrático. Mientras para García Moreno no cabía reconocer libertad al mal —la escuela liberal - y a los malhechores —los librepensadores—, para Rocafuerte la represión se determinaba por el fermento de anarquía que trajo al país una soldadesca mercenaria en los comienzos mismos de nuestra organización nacional. Rocafuerte sentó las bases de la educación pública; pero, independiente de la pasión sectaria y la tutela de la iglesia, con mirada de político a quien no se ocultaban las corrientes ideológicas venidas al continente, estuvo muy lejos del absurdo de concebir el credo católico como la única doctrina social - política constructiva.

Ah! sí: *la lógica concreta de los acontecimientos de la historia* tiene sus conclusiones elocuentes e inexora-

y el terror inquisitorial, implantó «el Vengador del Derecho cristiano» en esta archicatólica tierra ecuatoriana. Con la exaltación del liberalismo al poder, y ya en contienda armada, la reacción clerical hace símbolo y bandera de combate el nombre del déspota y concibe un atentado, la invasión colombiana, «para salvar la religión y restituir la República del Sacratísimo Corazón de Jesús que nos legó García el Grande». En trance tal, González Suárez fulmina su anatema: no hay que sacrificar la Patria para salvar la Religión; el Código Penal de García Moreno sanciona como un crimen la cooperación a la invasión de tropas exranjeras, y criminales vienen a ser los salvadores católicos.

Estudiada la época, tenida en cuenta la tradición político-eclesiástica, considerado el auge que entre las multitudes lograba la sugestión del recuerdo garciano, aquella actitud y aquel reto, denunciando la delincuencia política que se apellidaba cruzada, eran realmente para desconcertar. En el

---

bles. Rocafuerte vió llegar pronto el homenaje de la estatua de bronce con que su pueblo, de anhelos liberales, perennizaba el valer del repúblico. García Moreno mereció su simulacro en Roma, en un sector del Colegio Pío Latino-americano, junto a las efigies de los mártires y príncipes cristianos. En verdad, aquél era el sitio propio para la exaltación recordatoria del «integérrimo guardián de la religión» y «servidor amante de la Santa Sede».

desconcierto, no podían los cruzados mantener el decoro de la civilidad, menos de la cristianidad, y descargaron sus denuestos sobre el tribuno, más que apóstol, de la paz (la interna: porque conviene recordar que nuestro conflicto limítrofe en 1910 le arrancó una sensacional proclama bélica). Pero él mantuvo inflexible el criterio — un tanto contradictorio y utópico, ya descendiendo a la realidad — de condenación de la política religiosa que conculca prácticamente los principios evangélicos, que atiza el odio sectario y enciende las guerras civiles.

Se ha pretendido hallar algo complejo en tal actitud. No encuentro ninguna complejidad. Se trata de una razonada posición sin complicaciones: asignar al sacerdote de cualquier jerarquía su deber o su derecho de adoctrinar en asuntos de legislación político-administrativa, cuando medien intereses de la iglesia; y negarle, por contrario a su misión, los de hacer política partidarista, a pretexto o con motivo de defensa de esos intereses. Era la concepción puritana del sacerdote, a cuya ejemplaridad aspiraba para sí y para los otros, y era de rechazo el asco a lo que el clero ecuatoriano entendió tradicionalmente por defensa de la religión.

Lo que sí induce a conjeturar alguna complicación psicológica es la batalladora impetuosidad del hombre mismo, que extrema el tono polémi-

co en todas circunstancias. Su pensamiento quería mantenerse austero y rectilíneo; pero su temple pasional le arrastraba a ser como la antítesis de sus colegas de sacerdocio, sobre el fondo común de la oratoria exacerbada: el convicto de lo antipatriótico y anticristiano de convertir la religión en instrumento de las banderías políticas. Es un estilo, el suyo, artillado de imprecaciones y anatemas, cuando del partidarismo religioso se trata, y su cólera y su sarcasmo cobran un ardor volcánico si repele las injurias personales. No estaba en su mano moderar la explosión de su temperamento, hecho para la lucha. Y detrás de esta lucha había una manera de juzgar que se divorciaba radicalmente de lo que llamaré conciencia y actuación totalitarias del clero ecuatoriano. Coincidía con éste apenas en sus Cartas Pastorales y cuando la controversia católica le llevaba a la confutación dogmática de los avances legislativos liberales.

¿Vocación equivocada? Dejemos la averiguación para quien emprenda un estudio psicológico de nuestro personaje histórico. La tremenda interrogante, sin embargo, nos perturba cuando advertimos, sobre todo, el sentido de dirección con que enjuicia el proceso de nuestra cultura, en la más extensa y señalada de sus obras: la HISTORIA GENERAL DEL ECUADOR. No disimula en ningún momento la abominación de la

corrupción y la explotación que fué el dominio eclesiástico en la noche del Coloniaje, y cuando habla del régimen educacional de entonces la síntesis es ésta: en moral el culto externo, sin la sólida virtud cristiana; en las letras un huero título, al cual no correspondía saber ninguno. En la historia de las ciencias filosóficas — continúa — no se puede presentar ni un solo autor eminente, durante la época colonial: el sistema que se enseñaba era siempre el escolástico, aunque no faltaron profesores jesuítas que se manifestaron instruídos en el sistema cartesiano y afectos a sus principios. En cuanto a la astronomía, todos los filósofos de la colonia profesaban y sostenían el sistema de Tolomeo, abrazándolo decididamente como el único aceptable. Aún la literatura mística, «que parece debiera haber sido muy rica y abundante en el Ecuador, en el tiempo de la colonia, fué, en realidad, tan pobre y tan escasa, que apenas cuenta dos obras y aún pudiéramos decir una sola, pues una de esas dos obras estaba en latín». Y la oratoria sagrada? No hay una sola obra de mérito sobresaliente — expresa —: se echa de menos en todas ellas la unción evangélica y, en no pocas, hasta la sólida doctrina teológica; el uso de los textos de la Escritura Santa es gerundiano, y el estilo pretensioso, sin verdadera elevación.

Con este renovado sentido que pudiera llamar-

se anticolonial, casi antimedieval, los dominios en que nuestro historiógrafo desarruga el ceño y halla motivo patriótico para complacerse son los de las artes plásticas y el espíritu científico. Pasa revista al patrimonio artístico colonial nuestro, señalando perfecciones y desviaciones, y sucede que, propenso siempre a la censura hiperbólica, aún en aquel plano explosiona de pronto en una invectiva contra los dominicos. Les inculpa haber retirado de las paredes del convento unas molduras, y he aquí la requisitoria acerba: — «¿Deshonraban, acaso, los muros del templo esas talladuras? ¿Eran, por ventura, profanas esas molduras, con que el arte y la piedad habían decorado y embellecido los enormes cuadros de la vida del santo patriarca (Santo Domingo) que, dispuestos en torno del gran patio, hermoseaban los claustros y transformaban el convento en santuario?... ¿Esos cuadros estaban ahí por demás?... Esas molduras, cinceladas con arte, perturbaban, acaso, el silencio y el recogimiento?... No las iras demoledoras del terremoto, no; manos religiosas fueron las que, un día, arrancaron esos cuadros a los muros doloridos, despedazaron esos tallados y echaron al fuego, como leña vil, esas maderas, ungidas por el sudor de los artistas!!...» Y, hablando de la penetración de la cultura científica, dedica fervorosas páginas a la expedición y los trabajos de la Misión Geodésica Francesa,

para concluír con incondicional elogio al colaborador de los académicos: «el sabio» don Pedro Vicente Maldonado. Ni antes en la época de la colonia — concluye — ni después en tiempo de la República ha habido un ecuatoriano tan ilustre como Maldonado.

De este íntimo contraste entre la índole de modernidad de la mente de González Suárez, contenida en un fondo temperamental apasionado, y la casi heroica voluntad de permanecer firme en la fe y en su profesión de sacerdote, surge el drama de aquella vida, que imprimió sello singular a toda su obra y, en mi concepto, explica que en el propio campamento de Israel «haya contado con la fortuna de tener enemigos, muchos enemigos». Sin la visión de tal contraste, parece imposible una interpretación coherente de su actitud heteróclita y su excesiva retórica inflamada. Proyección de un tan lacerante conflicto interior era, también, sin duda, su tristeza reconcentrada. Yo le visité y traté apenas tres ocasiones, y bajo su afable, campechana conversación, que salpimentaba hasta con anécdotas picantes, creí descubrir un humor amargo y una naturaleza triste. Por desgracia, sus *Memorias Intimas* no arrojan sino escasa luz sobre el secreto de aquella alma: carecen de verdadero intimismo. González Suárez, vigorosa y clara inteligencia para una labor de erudición y de contradicción — aludo al afán

combatiente, en que ejercitó su dialéctica y endureció su carácter —, no tenía el don de análisis, para poder escrutarse a sí mismo y penetrar con generosidad comprensiva en lo humano-relativo de las doctrinas y las situaciones. En esas *Memorias* consigna un dato significativo: que nunca sintió verdadera vocación al estado religioso (y estuvo diez años en la Compañía de Jesús!); por otra parte, subraya que el sacerdocio había sido la aspiración de su vida y que se sentía feliz de ser sacerdote.

Pues bien, haber afrontado con cierta grandeza tan dramático destino le alza ante las miradas de sus compatriotas con el prestigio de una personalidad superior. González Suárez fué, en el dualismo anímico de su ser, y dada su alta dignidad eclesiástica, como centro indudable de la vorágine político-religiosa que sacudió al país, después de la revolución del noventa y cinco. Por su espíritu y su acción, significó un antemural contra el reaccionarismo cuya caracterización para entonces sería denominarlo teocracia flagrante y militante. De la fuerza de su impulso antirrevolucionario emanada del imperio jerárquico que ejercía, con tono de jefe de ejército en un campo de batalla, siempre se obtuvo algún debilitamiento de aquel arrojo con que las falanges religiosas se lanzaban a la lucha. Esquivarían la presencia demasiado visible en la escena. Se perfec-

cionarían, en cambio, en la táctica de la «teocracia latente», que ha traído no menos dolorosas disensiones internas y crueles desenlaces sangrientos.

Lo que viene a decirnos que nuestro malestar político-religioso, complicado ahora con el planteamiento de «los derechos del hombre y los del hambre», según fórmula de un socialista español, demanda de parte de la iglesia ecuatoriana alguna rectificación de su criterio enfrente del Estado laico. Si González Suárez hubiese llevado a la predicación de su doctrina política, inspirada en el sentimiento cristiano de patria, un mayor sentido de las realidades y la virtud de los razonamientos tranquilos, habríase acaso adelantado en ese civilizador anhelo rectificatorio. Su anonadante acento impositivo, recriminador, absoluto, no podía tener sino un efímero efecto histórico, acompañado de un como estremecimiento de expectación y disensión. Él y *sus* sacerdotes con más la grey de creyentes quedaban en dos polos opuestos de sentimiento, que no sólo de pensamiento. Más tarde acudía la historia, inflexible, ineluctable, a demostrarnos que no se había operado ninguna reforma en las conciencias, aunque sí complicado la situación sociológica: casi simultáneamente, oleadas de sangre inundaban las calles de Guayaquil y los campos del Ambi. Esta era la santa causa de la religión (estoy sobre esto en

posesión de datos irrebatibles); aquella, la humana del irrenunciable derecho a no morirse de hambre. Desde entonces ha quedado claramente planteado el doble problema interno, que debiera procurar contribuír a resolver la iglesia ecuatoriana. En qué plano? En el de un resignado reconocimiento de esta sencilla verdad: lo inevitable de la prevalescencia del Estado laico. Como consecuencia de ello, vendría un razonado esfuerzo de adaptación de la política eclesiástica a las condiciones de la realidad contemporánea.

El conflicto

Por ahora, como queda dicho, lo que se siente, al través de nuestras agitaciones públicas, no es la soberanía del pueblo, base de la democracia: es la soberanía de la iglesia. La voluntad general, doctrina en que descansa el régimen representativo, está substituída, mayoritariamente, por la voluntad de adhesión al poder eclesiástico. Es una democracia que sirve tan sólo para exaltar el sentido de una postura histórica de cuatro siglos, bajo la ejercitación gregaria del voto *libre*, que garantizaron siempre las Constituciones. Sólo ahí donde no predominó el ambiente conventual o no hubo asfixia de aislamiento — tal en las po-

blaciones de la costa — la personalidad popular se esbozará de algún modo, delatando preferentemente la preocupación por el problema económico. Como determinación política, no serán el motivo eclesiástico ni el sentimiento conservador lo que prevalezca.

¿Se advierte el aspecto tragicómico de nuestra realidad política? Vale la pena de subrayarlo, porque ello ha de entrañar un comienzo de mutuo esclarecimiento.

De acuerdo con el viejo principio de la representación popular como esencia y valor del Estado democrático, todos proclamamos el sufragio libre. Nuestro constitucionalismo no podía, por consiguiente, dejar de consagrar ese principio. En este punto, nunca hubo disidentes doctrinales ni contrincantes políticos. Todos queríamos alardear de republicanismo. Pero, al tocar en el terreno de la aplicación u observancia del dogma democrático, comienza éste a involucionar y se define el conflicto. El partido clerical comprende que el sufragio simplemente numérico, de puro ser fértil y certero para la causa que maneja, debe constituír el resorte insubstituíble del mecanismo que le lleve a completar su poder histórico con el poder estatal. El liberalismo como doctrina y como gobierno encuentra que, prácticamente, supuesto el módulo de nuestro vivir colectivo, no tiene sentido para una genuina democracia la concu-

rrencia a las urnas electorales de masas de fieles cristianos. Y, como no es el caso de «perder con papelitos lo que se ganó con las armas» y con regueros de sangre, se sigue acatando en teoría el dichoso dogma, pero se practica la técnica gubernativa que incluye el concepto de que por elecciones ha de entenderse selecciones.

El precio de esta clásica lucha alrededor del derecho electoral es terrible: el odio, el rencor convertidos en la raíz de nuestros movimientos de opinión; la inconexión y disociación estériles entre el Estado y las muchedumbres o, si se trata de regímenes reaccionarios, entre esos elementos y los grupos de vanguardia. La ingenuidad popular, respaldada en el sentimiento de que ejerce una función inalienable, no advierte que las palancas del mecanismo político están en manos de la poderosa organización eclesiástica. Así, fácilmente se sugestiona con la idea de su fuerza y poder, pasando a las violencias terroristas, cuando no al sacrificio (un ejemplo: la batalla llamada de los cuatro días, en Quito). Los que, con un sentido de democracia progresiva, quisieran la implantación de un orden que substituya al tradicional, advierten, en cambio, con desconsuelo y desánimo, que no han logrado su influjo sobre las masas sociales; que aquella fuerza política que es el pueblo continúa grandemente vinculada al dominio de las conciencias religiosas. Sólo queda

un arbitrio en tal emergencia, tratándose de elecciones: esperar de los medios gubernativos el más o menos franco desalojamiento de las huestes creyentes electoras.

Una mutua repulsión íntima de los métodos políticos empleados: tal la consecuencia, que torna imposible toda vida de relación cívica. Es un conflicto insoluble, como todos aquellos conflictos en que la diferencia radica en un punto fundamental de régimen. Ni el liberalismo y ahora el socialismo pueden convenir en una teocracia disfrazada de democratismo cristiano, ni la organización clerical, que durante cuatro centurias ha dado el tono de vida a la sociedad ecuatoriana, quiere renunciar a seguir viendo en sus miembros una falange de Cristo. El poder público, que no ignora la acción efectiva de las fuerzas en colisión, pero que cree de su deber atenuar el conflicto, ya que los estadistas descuidaron su significación interna, apela al consabido reglamentarismo. Frecuentemente, revísase la ley de elecciones con el pensamiento y el propósito, según se dice, de garantizar la honestidad en el ejercicio de la esencial función ciudadana. Es la falsa intelección abogadesca del problema, la cual olvida que habrá deshonestos mientras pugnen la fuerza histórica clerical y la del laicismo estatal. En el presente estadio evolutivo, la una maneja las mayorías populistas; la otra, los mecanismos ofi-

ciales burocráticos. Junto a éstos, apenas si ya actúan, con impulso bien contrastable, las porciones sindicales cuyo espíritu político no responde al influjo clerical ni al gubernamental (lo que no obsta para que agitadores o dirigentes busquen y mantengan posiciones en la burocracia). Obedecen antes estas porciones a influencias de un sovietismo exótico, y la fanática disposición de ánimo que llevan a la propaganda y la acción políticas no hace sino estimular las del tradicionalismo feudal-católico.

Y es curioso el fenómeno que se opera al respecto. En el campo electoral suelen deslindarse sin dificultad las filas combatientes: conservadores, liberales-radicales, socialistas, comunistas. En la esfera político-administrativa, donde hay de todo e influyen todos, se dijera que el Estado «liberal-radical» está para representar todas las ideologías y todas las actitudes. No es raro que a un tiempo adopte puntos de vista del conservatismo y del comunismo. No es insólito ver actuar simultánea y eficazmente en el uno o en el otro extremo a funcionarios que saben del valor de la política institucionalizada. El marco normal de la existencia pública resulta así un equilibrio inestable, que alabaríamos como prueba de sagacidad y comprensión gubernativas, si no implicase la contradicción poco inteligente en lo que tiene de esencial la dirección política. Cosa bien distinta

es el tacto del estadista que, sin perder la visión de un plan de reformas y de un logro de cultura ulterior, evita las exageraciones unilaterales y las contraproducentes actitudes exclusivistas.

En esta como interferencia de fuerzas contrarias a que se reduce de ordinario nuestra función político-administrativa, será lógico que imprima en ella mayor sentido de continuidad el poder cuyo nexo de principios y cuya disciplina de acción fueron tradicionales. El poder eclesiástico hace, en efecto, del influír y del eludir un método, y en este método colabora la consciente o subconsciente indiferencia gubernativa. Por escasez de sentido de la historia o por cálculo de circunstancias, se procede con nocivas contemplaciones. Y esas zonas de indiferencia se refieren, entretanto, a modos de actuar y reaccionar que forman la política práctica, la que deja sus verificaciones y objetivos para el futuro. Si un núcleo socialista, por ejemplo, logra sindicalizar a dos mil obreros, veremos al mismo tiempo organizarse cinco mil como centro católico, y el Estado no se cuidará de reflexionar ni un momento sobre lo que esos hechos plantean para la política del mañana.

Ahora comprenderemos el fondo de verdad vital que ha habido en la sensación de inseguridad y laxitud de nuestros grupos liberales. «El partido liberal en peligro», «la caída del partido» fué

preocupación casi maniática de cuantos tomaron o creyeron tomar en serio la vigencia del liberalismo como poder. El presente estaba allí mostrando en haz la tensión, intacta, indestructible, de las fuerzas tradicionales; tensión que —repitámoslo, pues se trata de otra asechanza contra el Estado olvidadizo o complaciente— aumenta en proporción al incremento de los sindicalismos con tendencias revolucionarias. A poco que un gobernante, eludiendo la claridad del problema, dejase actuar libremente esas fuerzas, sobrevendría una regresión. Para un liberalismo consciente de su biología histórica, todo lo que sea desentenderse de la obra defensiva de un pueblo contra una envolvente milicia apostada en todos los lugares estratégicos acusará un suicidio.

El problema llamado conservador ofrece, pues, en la actualidad, este doble aspecto: lo religioso y lo social-económico. Concreción de extremismo, no puede, en todo caso, comportar sino una amenaza dentro de los grados de evolución por que atraviesa el país. Sólo criterios superficiales o interesados pueden salir con la especie de que en el Ecuador conviene declarar ya desterrada toda discusión de carácter político-religioso, por anacrónica. ¡Finiquitado el problema político-religioso! Lo exacto sería decir más bien que sobre él gravitan todos los demás. A esta conclu-

sión tiene que llevarnos un primario reflejo de sentido histórico.

En la España republicana, por boca de sus hombres más eminentes, que «han sufrido en la carne de su espíritu la persecución sectaria», según expresión de Fernando de los Ríos, se declaró y postuló en las Cortes Constituyentes más o menos esto: — Si hay problema vital y primordial para España, es el religioso: el pueblo español — el alto, medio e ínfimo —, aparte exiguos grupos, no ha podido nunca vivir de sí mismo y por sí mismo; no ha podido hacer la historia que germinaba en su interior, sino que era una y otra vez frenado, deformado, paralizado por ese poder sobrepuesto a la nación e inspirado por intereses divergentes de los sagrados intereses españoles: la iglesia.

¿No es aplicable al Ecuador, y dentro de límites más concretos, ese diagnóstico que se resume en los vocablos deformación y paralización? Pueblo deformado y paralítico es, sin duda, el nuestro, porque vegeta inerte dentro de un pasado atrofiador y no encuentra forma de planearse un mañana progresivo. La enfermedad que padece se confunde con toda una forma de vivir histórica. Por lo cual, el remedio hay que buscarlo en algo que no sea la esperanza de espontánea o heroica reacción del enfermo.

Misión estatal

La terapéutica del mal tenemos que demandarla del Estado perfecta y sinceramente laico. El problema es histórico. La hegemonía latente de las fuerzas religiosas en los destinos del país corresponde a la cadena de formas de coexistencia fatales que se inició con la Colonia. El modo de ser de nuestro pueblo es consecuencia de la historia por que ha pasado. No se podrá comprenderlo y reformarlo sino a la luz de dicha historia. Y es primordialmente al Estado a quien incumbe tan compleja y delicada tarea. Cuando, como en el caso nuestro, hay una interna anormalidad funcional del organismo político, en que los partidos legítimos son apenas un convencionalismo, no queda más que el Estado como la superior entidad corporativa por cuyo medio se tienda a curar esa anormalidad. No es la crisis del Estado, la de las viejas naciones europeas, lo que se experimenta, sino la parálisis crónica del régimen existencial mismo.

El liberalismo, nuestro liberalismo ecuatoriano, que se dió cuenta en todo tiempo de que somos un pueblo ahogado por el exceso de virtudes negativas, confió y tiene que seguir confiando, por

sión tiene que llevarnos un primario reflejo de sentido histórico.

En la España republicana, por boca de sus hombres más eminentes, que «han sufrido en la carne de su espíritu la persecución sectaria», según expresión de Fernando de los Ríos, se declaró y postuló en las Cortes Constituyentes más o menos esto: — Si hay problema vital y primordial para España, es el religioso: el pueblo español — el alto, medio e ínfimo —, aparte exiguos grupos, no ha podido nunca vivir de sí mismo y por sí mismo; no ha podido hacer la historia que germinaba en su interior, sino que era una y otra vez frenado, deformado, paralizado por ese poder sobrepuesto a la nación e inspirado por intereses divergentes de los sagrados intereses españoles: la iglesia.

¿No es aplicable al Ecuador, y dentro de límites más concretos, ese diagnóstico que se resume en los vocablos deformación y paralización? Pueblo deformado y paralítico es, sin duda, el nuestro, porque vegeta inerte dentro de un pasado atrofiador y no encuentra forma de planearse un mañana progresivo. La enfermedad que padece se confunde con toda una forma de vivir histórica. Por lo cual, el remedio hay que buscarlo en algo que no sea la esperanza de espontánea o heroica reacción del enfermo.

Misión estatal

La terapéutica del mal tenemos que demandarla del Estado perfecta y sinceramente laico. El problema es histórico. La hegemonía latente de las fuerzas religiosas en los destinos del país corresponde a la cadena de formas de coexistencia fatales que se inició con la Colonia. El modo de ser de nuestro pueblo es consecuencia de la historia por que ha pasado. No se podrá comprenderlo y reformarlo sino a la luz de dicha historia. Y es primordialmente al Estado a quien incumbe tan compleja y delicada tarea. Cuando, como en el caso nuestro, hay una interna anormalidad funcional del organismo político, en que los partidos legítimos son apenas un convencionalismo, no queda más que el Estado como la superior entidad corporativa por cuyo medio se tienda a curar esa anormalidad. No es la crisis del Estado, la de las viejas naciones europeas, lo que se experimenta, sino la parálisis crónica del régimen existencial mismo.

El liberalismo, nuestro liberalismo ecuatoriano, que se dió cuenta en todo tiempo de que somos un pueblo ahogado por el exceso de virtudes negativas, confió y tiene que seguir confiando, por

consiguiente, en el Estado laico para la primaria y fundamental ordenación de nuestra vida democrática. El problema de ésta supone la solución del problema de llegar con algún dinamismo a las masas sociales. Es decir, que nuestro viviente problema político se resuelve en la confrontación de nuestro peculiar problema histórico. Y para que, en un mañana próximo, las minorías directoras puedan mover a las gentes, lejos de supremacías que no entienden el ritmo de los tiempos, el ejercitamiento inteligente de una política concretísima por parte del Estado laico es el imperativo. No atisbo otro órgano eficaz de socialización democratizante en nuestro país. Por ser esto lo innegable y lo decisivo, la política clerical se afanó siempre en restar individualidad a la misión del Estado y asignarle el modesto papel de órgano de servicios públicos. Yo creo que es llegado el momento de que el liberalismo-poder acuda a una brecha donde se ha menester que ponga espíritu, en vez de programas palabreros. Esta es la única nueva política que cabe preconizar, si la reciente ojeada sobre el proceso de las cuatro centurias vividas «devotamente» por este pueblo ha de darnos la intuición de nuestra realidad.

Contribuye a desorientar, por tanto, la precipitación de ciertas declaraciones que, contra el liberalismo clásico, suelen hallarse en algunos ensayos de filosofía política y entre los socialistas;

por ejemplo, la de que ha terminado su ciclo histórico, la de que ha constituído un fracaso.

Ciertamente, ha tiempo que el liberalismo en los pueblos de vieja cultura viene cediendo su puesto a otros sistemas de gobierno más complejos y fecundos. La concepción individualista de la libertad se desvalora cada vez más para dar paso a una reorganización de las fuerzas sociales que amalgamen los intereses económicos y los de la democracia. En algunos casos, el colapso del liberalismo, seguido de la surgencia sovietizante, ha significado la reacción práctica del estadista respaldado por multitudes pasionales para la aplicación autoritaria de un programa social reconstructivo con miras a una preponderancia nacionalista. La institución suprema, desde este punto de vista, es la nación, y el Estado viene a ser el órgano específico de garantía de una organización superior que eleve la vitalidad común. En muchos respectos, una tal política significaba necesariamente opresión. El vigor de esta política reside, pues, no en la lógica de sus principios, ni menos en la ética de los procedimientos: reside en la unidad y consistencia que ofrece a las funciones del Estado, para fines activos del conjunto social. El Estado es, en todo caso, un valor directivo y representativo, y los pueblos no están pendientes de un poder religioso que les prescriba lo que hay que entender en cada circunstancia

por atributos del hombre y del ciudadano. Habrá formas de reacción antidemocráticas; pero no hay un ambiente de teocracia.

En nuestro país, es esto último lo consuetudinario; y el Estado laico vive en pugna con la tiranía de opinión, difusa, creciente, a que antes aludía, o tiene que atemperarse a ese que alguien calificó de liberalismo domesticado. No una conciencia nacional, sino una conciencia de comunidad religiosa, resistiéndose a cualesquiera intentos reformadores, es, pues, lo que se traduce a través de nuestras exaltaciones populares. La misma circunstancia del régimen estatal desfavorable para los intereses del poder eclesiástico ha hecho que éste desplegara una fuerza mayor de actuación dominante. De donde resulta que, ahora, como ayer, como siempre, y no obstante nuestra armazón constitucional, pervive casi indemne el régimen teocrático en la convivencia pública.

Es decir, que la vigencia ideológica del liberalismo no ha tenido más que la primera fase de su desarrollo: el Estado laico. En la penosa tarea de alcanzarlo, hubo que bregar durante casi una centuria. Solamente que ha resultado en muchos aspectos un laicismo convencional, inoperante. Algo tarde empieza el sentido histórico a mostrarnos que con Estado laico, y todo, la nación sigue aceleradamente su trayectoria de decadencia. Por lo cual, esa misma conquista del laicismo estatal

debe llevarnos a procurar el complemento de la faena: la reivindicación de la personalidad individual y colectiva del pueblo — clases altas, medias e ínfimas, como en España — a una auténtica vida democrática.

En este sentido y con esta significación histórica, cabe hablar de un liberalismo radical, porque se va al fondo del problema. Es un liberalismo que está bien distante de aquel tosco radicalismo cuyo distintivo era la hostilidad a clérigos, frailes y monjas. Es un liberalismo que tampoco irá a hacer ninguna literatura teológica al revés. Con las polémicas de antaño, lo que hemos conseguido es que el impulso sectario de las mayorías continúe gravitando fieramente sobre «los enemigos de la religión». Ante la visión integral de nuestros hombres dirigentes, las potencias clericales no significarán una suma de individuos como enemigos. Será el poder colectivo del adversario en calidad de fuerza político-social histórica. No la religión como forma de vida espiritual y comunión de creyentes, sino la iglesia romana, concreta, dominadora, hostil a la implantación de los verdaderos partidos políticos — medio de ejercicio de la democracia —, encarnará la preocupación a cuyo servicio puede el Estado aplicar un conjunto de ideas prácticas, dotadas de vigor y fecundidad.

Conciencia, no retórica

Pero una consciente política realista exige que reaccionemos contra otro misticismo, enquistado en los espíritus: el misticismo político. Problemas mal planteados y peor discutidos entorpecieron en todo tiempo el proceso evolutivo de las democracias. El envenenamiento de los pueblos por la inyección abusiva del alcaloide de «los principios», sin análisis de las características del organismo social, fué el pecado de los propagandistas retóricos, de los políticos metafísicos. Campo abierto, el de «los ideales», para los simuladores del talento, lo es más para los simuladores de la integridad moral. Se ha dicho, con exactitud, que hay una beatería de los credos democráticos. Como en la esfera religiosa, acaece en el dominio político que una buena porción de gentes hace consistir su virtud — la virtud ciudadana y su patrimonio ideológico — en enfervorizarse y entonar himnos y formar procesiones ante los ídolos espectrales que llamamos LIBERTAD, ORDEN, DERECHO, JUSTICIA, DEMOCRACIA... El intelectual o el hombre político ineducado para enjuiciar la realidad y actuar en su área con denuedo hará de la profesión de fe en esos dioses

laicos y de su hiporbólica valoración abstracta todo el aporte substancial de su ánimo.

Como se comprende, esto es grave cuando se generaliza. Significa la ausencia del sentido crítico orientador, exigible a las minorías inteligentes, sin cuyo concurso no puede estructurar su vida un pueblo. Y este es el caso de la convivencia pública ecuatoriana.

En todas partes la política es lucha, y los luchadores se atuvieron siempre al conocido aforismo de psicología elemental: a las multitudes se persuade con afirmaciones, más que con razones. El razonamiento demanda un esfuerzo de atención, y el público, a semejanza del niño, tiene muy escasa capacidad atentiva. Se aburre si le vienen con disquisiciones. En cambio, reacciona y se exalta cuando estimulamos las funciones originarias o espontáneas de su psique: la admiración o la aversión, el entusiasmo o el coraje. Con una pequeña matización de ideas, pero con suficiente recargo de imágenes y una chisporroteante fraseología, y siempre imbuyendo en su ánimo la mayor suma posible de «derechos», el tribuno, el escritor político, el gobernante pueden estar seguros de dar una caza a los grupos populares, momentánea o duradera.

Mas la aplicación de la técnica de estos influjos no excluye el interés consciente y reflexivo de los verdaderos dirigentes por los problemas mismos.

Al contrario, detrás de esa técnica ha de sentirse la alta fuerza impulsora del obrar político: aquello, concreto, por que se lucha. Un actuar en cuyo proceso no se testimonie el pensamiento de las minorías reflexivas será sospechoso. Cuando en toda ocasión se habla sólo en «términos de multitudes», es que hay consigna vergonzante o mera ambición de poder. Sin el esfuerzo de una siembra de ideas más o menos orgánicas sobre las cosas, el tubo sonoro de los motines callejeros en que se pregonan ecos de ideas viene a ser todo el ingrediente de la lucha. Pero esto no es la política; por lo menos, es el menos sustantivo de los aspectos de las campañas políticas. Que la multitud crea tener opiniones propias, que experimente la vaga sensación de que con su aporte o retiro de adhesiones decide en los conflictos públicos, no quita nada a lo característico de la verdadera acción política, la que reside y residió, perennemente, en las minorías cualificadas.

Entre nosotros, éstas casi se confunden moral y mentalmente con la multitud. A cada paso se ve cómo en el fondo la manera de discurrir y de comportarse de nuestros pretensos mentores está lejos de una conciencia de lo real asequible. Nos contentamos con generalidades y con lirismos. De aquí una de las causas del desorden consubstancial en la marcha de la República. Vive el país en la práctica de una política que no tiene tra-

yectoria ni sentido, y es lógico que tantas sórdidas mutaciones superficiales le lleven al convencimiento de que política y farsa son sinónimos.

En este aspecto de la inanidad de criterio inherente a la actitud multitudinaria, todos llegamos a parecernos. La tradición mental religiosa que tienen estos pueblos de personificar y divinizar abstracciones los predispone admirablemente para recibir esa representación mística de los anhelos colectivos. Su estado de espíritu viene a ser el de una espera mesiánica en la organización social definitiva, en el Gobierno perfecto. Es propio de las masas, como decía, el don de receptividad de cualquiera equívoca invitación a un inmediato futuro en que las divinidades laicas —LIBERTAD Y ORDEN, DERECHO Y JUSTICIA— afiancen su reinado. Como esto no ocurre, atribuyen entonces el fracaso a los hombres. De la creencia en el valor absoluto de ciertas palabras mágicas se llega al grosero hábito de la inconformidad con todo régimen gubernativo. De ahí las perennes conspiraciones (se alude, claro está, al aspecto de sinceridad de los móviles del batallar político); de ahí esa sucesiva y ciega dilapidación del precioso capital humano de la nación, representado en sus hombres públicos. Gastamos demasiado pronto a los elementos más representativos y, lo que es peor, los anulamos. Si se aprecia que la obra del gobierno de las colectividades es día

te y votante en una democracia, como esa parte del cuerpo social tiene una limitación constitutiva, el modo único de subsanarla consiste en que haya siempre una minoría con talento específico para el desinteresado enjuiciamiento de las circunstancias ambientes.

Debo aquí completar el pensamiento que enuncié más arriba, cuando decía que nuestro viviente problema político se resuelve en la confrontación de nuestro peculiar problema histórico: el definivo problema nuestro es un problema psicológico. Necesitamos aprender la identificación sumisa de nuestras realidades y posibilidades, como medio de reacción mental y moral contra ese mórbido o primitivista afán, informulado, de una situación ideal que esperan todos y que jamás llega. Precisa que la porción más o menos ilustrada o civilizada del país vaya adquiriendo el hábito de reducir a sus debidas proporciones cada hecho social o político, cada situación histórica.

El alcance sociológico de esta actitud rectificadora resulta así doblemente fecundo: se estimula la formación de la conciencia social en la esfera de los valores, el conocimiento de cuyas conexiones apareja comprensión y tolerancia, y esa conciencia nos conduce al campo propio del derecho positivo y de la política práctica, que constituyen el complejo de funciones del Estado. Daríamos sentido a la vida pública, que hasta aho-

ra es anarquía y pasión y entorpecimiento. En el Ecuador, no alcanzamos a tener organización en la política porque no la hay previamente en lo más sencillo e interno de la estructura social misma. No llevamos vida común, en el dinámico sentido del término, y nos limitamos a una simple y discordante coexistencia, en que todos oponen resistencia a todos. Y sin organización política no hay Estado posible; es decir, un sistema de regulación jurídica, lo bastante eficiente para que la conciencia social se sustantive en conciencia nacional.

Otros factores

Conspiran otros factores contra el espíritu de ordenación y renovación nacionales. El primero y principal se reduce a lo indeciso y, más que todo, lo adocenado de la mentalidad y la conducta de los gobernantes. Sería posible un comportamiento vitalizado de doctrina y continuidad en el ejercicio gubernativo si hubiese organización y disciplina políticas. No habiéndolo, el Estado se resiente por fuerza de los caracteres negativos que predominan en el cuerpo social. La misma anárquica inconsistencia de criterios y de actitudes que advertimos en los núcleos ciudadanos se

extiende al pensamiento y la actuación de los gobiernos. Es una manía hablar de «los malos gobiernos», como de algo plenamente diferenciable, dentro de la realidad política nacional, para el efecto de la deslindación de responsabilidades. Se elude el comprenderlos como parte de un proceso sociológicamente determinable y controvertible, en que todos, de un modo o de otro, participamos con nuestras acciones y nuestras omisiones.

En esta participación de índole activa o pasiva, por donde se empieza a fallar es, precisamente, por el decisivo punto de la elección o selección de aquellos que tendrán la función de gobierno. No las ideas, vitalizadoras de esa función, ni el probado mérito en el servicio de la cosa pública, condición ineludible del gobernante con alguna experiencia y algún prestigio, sino sugestiones extrañas al juego natural de intereses de la nación o consideraciones estrechamente personalistas, suelen constituír los elementos de criterio para la generalidad. La actuación de los jefes de gobierno resulta por ello con frecuencia sin valor político positivo y presenta a menudo los estigmas propios de los regímenes oligárquicos. Los malos ciudadanos hacen los malos gobiernos, y por culpa de los unos y de los otros prevalecen la mala política y la peor administración. Todos laboramos por todos los medios en el fracaso de la acción política organizadora y de la fun-

ción gubernamental que deseara someter la masa de los problemas a un sistema de confrontación unitario.

De ahí lo informe de la actividad del Estado, como fuerza funcional llamada a conducir el país hacia un ininterrumpido avance con sentido histórico. En su propia debilidad constitutiva y en las conciencias débiles que son sus componentes se halla el mayor obstáculo para llevar adelante cualquier plan nacional orgánico. Característico de todo régimen que sucede a otro tenido por reformador es el de alardear de prudencia en el camino de la reforma, como arbitrio de crearse ambiente entre las mayorías descontentas. Zurdo arbitrio de la preocupación personal egoísta, que traiciona así aspiraciones elevadas y necesidades superiores de la nacionalidad. Simulando hipócritamente respeto al sentimiento de esas mayorías o criterio amplio, lo que tales propugnadores de la «política de concordia» buscan es tener o retener el gobierno con el menor esfuerzo posible, o sea, eludir la labor que caracteriza y ennoblece al estadista. Este mediocre calculismo en el orden gubernamental ha anulado tan a fondo los vínculos doctrinales y de acción, que parece ilusorio pensar en la continuidad de ningún programa político de cultura.

No debemos extrañar, entonces, que, reducida a un sitio secundario la vital cuestión del cam-

bio de nuestra estructura social-religiosa, la política clerical siga dueña de todos los elementos susceptibles de extender y afianzar su dominio. No hay el sentido histórico de la pervivencia de aquel complejo y cardinal problema. Y quizá porque faltan visión y comprensión de éste persiste en la práctica, paradójicamente, el principio liberal del «laissez faire», que en cuestiones económico-sociales ya se ha ido superando. La legislación y la administración inspiradas por el laicismo han olvidado la potencia viva que es el adversario y se han reducido a una labor de «competencia», en que no se ha logrado ni se logrará efectiva superioridad. Un Estado en perpetua desorganización, doctrinal y funcional, no puede competir eficazmente con un poder que es todo unidad de pensamiento y de procedimiento. Lo único eficaz será una táctica que entrabe la expansión de ese poder.

Y aquí, en la desigualdad de posiciones, profunda y orgánica, radica el peligro de cualquier *modus-vivendi* entre el Estado y la Santa Sede. Si aquel tuviese igual firmeza de doctrinas, si sus representantes se hallasen penetrados de lo que sociológica y políticamente significa el antagónico secular, no habría motivo de mayor inquietud. Lo grave está en que tiene que defenderse, y contra la necesidad defensiva conspiran factores internos que en sí mismos acusan desvalimiento.

De esta situación a un inconsciente vasallaje obtenido «diplomáticamente» no hay sino un paso.

Precisemos un poco esos factores. En primer término, es la escasez de hombres que lograron sustraerse a la tiranía del atavismo y del ambiente. Las condiciones psicológicas del liberal corriente o el vanguardista medio no les capacitan para colocarse en esferas actuantes que impliquen radical deslindación de los modos de ser sociales. No bastan ni aún la amplia visión y la acendrada convicción: se necesita que en simultaneidad con estos dones impere una voluntad de sacrificio personal en pro de los valores de la cultura. Como en torno de éstos asedian las sugestiones e intereses y exigencias del vivir cotidiano, lo difícil es comprometer las facilidades de nuestra existencia por ir desinteresadamente en contra del pensar y sentir generales. Un atento examen de la complexión psicológica de casi todos nuestros librepensadores y radicales nos convence de que su «moderación» en el comportamiento real es deficiencia de aquel don de lucha que no se limite a la exposición de credos teoréticos. A fin de no complicar sus relaciones de convivencia, los más adoptan posturas de acomodación, inspirándose para cada caso en la índole del medio social y en las circunstancias. En no pocos, la conducta acomodaticia es también esa parte oscura de los impulsos heredados y reprimidos. Como

lo explican Freud y Jung, ocurre aquí un conflicto que, en cierto punto, coincide con los grandes problemas de la sociedad; «de suerte que, cuando el análisis llega a este punto, el conflicto, aparentemente individual, se manifiesta como conflicto general del ambiente y de la época».

En segundo término, existe otro contenido de estabilidad tradicionalista: la influencia de la mujer. No es fácil analizar y concretar el complejo de sugestiones en pro de la ortodoxia y la tradición que personifica la mujer. Mas resulta innegable la virtualidad o capacidad del espíritu femenino para dar acento «conservador» a muchas formas de la relación social-política. En el orden psíquico, se considera la influencia femenina a manera de lo que ocurre con el tiempo atmosférico: tenemos la impresión de las distintas graduaciones del ambiente y experimentamos de modo difuso su influjo. Como decía Paracelso, estamos íntimamente unidos al Cosmos y el espacio y la tierra influyen sobre nosotros. Resulta, empero, problemático fijar los límites de esas íntimas relaciones entre nuestro organismo y el Universo. Algo parejo acaece con la influencia de la mujer — clima espiritual — sobre nuestra psique. Ningún hombre de los normales escapa a ese clima y, mediante su influjo, vendremos a la posibilidad de señalar el germen de no escasas manifestaciones de carácter político. La invisible y

difusa opresión de lo social sobre los elementos disidentes, con el corolario de las actitudes oportunistas, encuentra en la mujer el más eficaz factor. De aquí el incalculable alcance del problema de educarla en una dirección concordante con los imperativos de la cultura.

Viene, lógicamente, en tercer término, lo que llamaríamos un producto natural — y a la vez anormal — del ambiente doméstico: cierta porción de juventud conservadora. El hogar modela, indudablemente, en muchos casos, el destino individual de la mayoría de los jóvenes dentro de un determinado tipo medio de conducta. Cuando la presión dominante se encuentra en la madre, el hijo orientará posiblemente su formación en sentido católico. Sometedle luego a la docencia confesional, y tendréis, generalizando el caso, la explicación de un hecho al parecer anacrónico: agrupaciones de jóvenes aceptando el yugo de ideologías dogmáticas y constituyéndose en defensores del estancamiento de la vida nacional. No en vano se ha dicho que «joven y conservador» es algo biológicamente anormal. La anormalidad no comporta un término absoluto: se es anormal por la atrofia o la hipertrofia de funciones específicas en la economía orgánica. Cabría comprobar que, en muchos jóvenes, una morbosa sensisibilidad filial o social, o un género de educación sectariamente limitadora, ha anulado su natural

rebelde, ha impedido el desarrollo de su facultad discursiva.

Disloca, según esto, la cuestión, a mi entender, cuando el ilustre autor de *Juventud, modernidad, eternidad,* luego de abundar en el mismo criterio del anacronismo biológico que delata una juventud conservadora, añade: «Juventud y vejez son conceptos biológicos; modernidad y antigüedad son conceptos históricos o de biología histórica. Pueden y deben coincidir; y, de hecho, es mucho más fácil que los jóvenes sientan, comprendan y sirvan a la modernidad y que los viejos se adhieran a lo antiguo. Pero pueden también invertirse los términos, como en muchos casos de España (juventudes carlistas, juventudes conservadoras, jóvenes de la Unión Patriótica, etc.»). Para el doctor Marañón, se trata de auténticas juventudes biológicas sosteniendo criterios enmohecidos de vetustez. Opino que, cabalmente, en esos casos, el biólogo asiste a formas de detención o desviación de la evolución psíquica, por causa de la influencia social y la educación sectaria. Considero que ningún joven normal a quien se le facilite educativamente la visión integral de lo moderno podrá dejar de sentir una inquietud biológica «histórica», pero progresiva. De ahí el derecho de las generacionas a un sistema educacional amplio, compatible con el tono de la época, según lo razono en el siguiente capítulo.

EL PROBLEMA DE NUESTRA POLITICA EDUCATIVA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

Del Coloniaje a la República

COMO en el caso del voto simplemente numérico, padecemos en el Ecuador las consecuencias de otro grande y funesto equívoco de cariz institucional: la libertad de enseñanza. También en este campo el simplismo mental y la penuria de sentido histórico han vuelto borroso un problema que debió plantearse con claridad, porque él entraña algo decisivo para nuestra evolución social y política.

Formada la individualidad nuestra bajo el avasallador influjo de la iglesia católica, el tipo de cultura de la sociedad ecuatoriana no podía ser otro que el de la denominada en principio cultura cristiana. Lógicamente, se reservó la iglesia el instrumento de la educación, en cuanto representa una de las funciones fundamentales de la cultura. Para el poder eclesiástico, tratábase de una unidad rigurosa entre el dominio educativo y su

misión específica. Supuestas la índole del Estado-iglesia y la efectiva comunidad de creencias, ni siquiera se concebía, durante el Coloniaje, un ordenamiento social educativo que no revistiese la forma eclesiástico-católica. No había en rigor disidentes, menos herejes que exterminar, y el Santo Oficio encarnaba la estrictez vigilante contra posibles desviaciones u omisiones de buena fe en aspectos dogmáticos y de rito. Podían oidores y obispos enredarse en disputas relativas a cuestiones jerárquicas o jurisdiccionales, por causa del patronato real; disputas en que entraba más el sentimiento de la vanidad personal que el concepto de una conexión indicadora de fines. Pero, en punto a docencia, el poder civil no tenía esfera alguna independiente: su sumisión es connatural y en grado extremo garantizadora.

He hablado de ordenamiento social educativo. El contorno histórico se ostenta aquí con máxima netitud. Constituyendo la nobleza y el sacerdocio las castas privilegiadas en el régimen colonial, sólo para ellas se establece y justifica un sistema de enseñanza en cuyo conjunto heterogéneo — teología, cánones, jurisprudencia, medicina, «artes» — se objetiva la cultura, como derecho natural no compartido por la gran masa de los mestizos y los indios. Socialmente y desde el punto de vista cultural, tendremos, pues, clérigos o sacerdotes y doctores, de un lado, y gente de tra-

bajo, esto es, «ignorante» y de clase inferior, de otro lado. Esta deslindación se hace tan honda e informa de tal modo las conductas, que, aun en plena época moderna, el *doctorismo* —ambición y conquista ya de casi únicamente la clase media o baja— conservará cierta virtud de sugestión mágica entre las gentes, junto a resabios de displicencia social para el hombre activo y de empresa.

La organización colonial no conoce, por lo tanto, el concepto democrático de la educación popular, ni puede imaginarse otra forma de cultura que la de una ostentosa e inconexa «conociencia de cosas», vinculada ceremoniosamente al rango y clase dominantes. Lo que no es «saber» como complemento ornamental de la persona del funcionario civil o el profesional religioso, que tendrán la actuación «civilizada», queda reducido al plano de la educación cristiana, común para la multitud, en que —sesgo demostrativo del tipo de cultura actuante— se confunde también la alta clase femenina. La mujer no necesita, dentro de aquel género de ordenación social, cultivar otra suerte de conocimientos que los de la escueta adoctrinación cristiana. Hasta se considera inconveniente y peligroso enseñarla a escribir, y así acontece que las más altivas damas suelen ignorar el mecanismo de la escritura. Un atisbo de lo que sería después la corriente feminista resulta algo imposible para entonces.

Compenetrado el influjo eclesiástico con el predominio de casta, la docencia colonial responde netamente a esa doble orientación oligárquica y su sentido no sale un punto de la esfera teológico-católica. Y como el centro de interés en élla es «el otro mundo», mal podía preocuparse de alguna enseñanza científico-natural cuya técnica sirviese para mejorar las condiciones de vida de este mundo. El sentido místico-religioso contribuye, por lo mismo, a la ininteligencia del factor educativo para el trabajo, a la vez que convierte el alcance jerarquizador de la presunta cultura en un eruditismo superficial y pedantesco. Lo que fascina es el título de doctor fácilmente conquistable en las pretensas Facultades que se dan el lujo de llamarse superiores o universitarias. Sociológicamente, domina un concepto de cultura nada normativo y progresivo para la colectividad.

Ya en otro capítulo expliqué lo que para la capacidad intelectiva y la formación ética comportaba un género de educación en que las doctrinas son tan sólo buenas o malas, no por verdaderas o falsas, sino según confirman o hacen dudar al creyente, y en que se inculca el odio contra todos los que se apartan de las direcciones del absolutismo católico. Aquí agregaré que, desde entonces, queda adulterado, viciado, radicalmente, el sentido estimativo de los valores humanos, alrededor del cual y con cuyo resorte es posible

una cultura. Cuanto revele alguna libertad de espíritu se considerará condenable, por opuesto a la cultura cristiana. El concepto social más favorable lo tendrán aquellos que se muestren creyentes o devotos, aunque su conducta moral sea bien dudosa.

Con la irresistible e inevitable penetración de las corrientes del enciclopedismo, empieza a esbozarse lo que será el nuevo estadio de vida de la colectividad ecuatoriana: una irreductible, feroz pugna entre el espíritu liberal y el proselitismo clerical. Aquel espíritu, por lo demás, no traería de pronto el sumo bien que se obtiene sólo por un lento proceso auténticamente educativo: la cultura social ética. El intelectualismo doctrinal y político que se *secularizaba* era apenas parte de un proceso de cultura.

Podemos barruntar el grado de influencia de aquellas doctrinas al finalizar la Colonia leyendo los discursos de José Mejía Lequerica, en las Cortes de Cádiz. EL MIRABEAU DEL NUEVO MUNDO se revela en ellos como una de las más pujantes fuerzas que enarbolan el signo de la reforma, con inusitado espíritu de libertad. Milagros del autodidactismo, que así burlaba las cárceles de un régimen empeñado «en aislar la razón y dejarla secar en su aislamiento». El osado tribuno, al plantearse el problema de la libertad de imprenta, adelantóse a pedir que similar garantía

se extendiese a lo religioso. Pero —anotan las crónicas— era tal la época y tan honda la raigambre del catolicismo español, que se miró la idea del diputado quiteño como una doctrina extraordinaria e inaudita.

Mejía, que, según dicen las mismas crónicas, poseía el don de saber callar, junto con el de saber hablar, y cuya *maniosidad* en las discusiones le volvía temible para sus contrincantes, no insistió en la de veras revolucionaria proposición. Es de verse, empero, el formidable ariete que resulta su oratoria para minar el edificio doctrinal e institucional eclesiástico, cuando se opone al restablecimiento de la execrable Inquisición. Gracias al empuje combativo de nuestro orador —*volteriano de pura sangre,* en sentir de Menéndez y Pelayo, a cuya perspicacia no se ocultó lo que había de formalismo en sus públicas e ineludibles protestaciones de fe católica—, las «malas doctrinas» iban por lo menos a sustraerse al despotismo del cruel e irresponsable inquisidor, Lo substituirían los Ordinarios eclesiásticos, y éstos tendrían normas menos irracionales de procedimiento y las consecuencias no serían las ignominiosas de antes.

Si la índole libertaria del que presidía el grupo liberal americano en las Cortes españolas testimonia la formación, silenciosa, de un criollismo ilustrado nuestro, que lanzaría el primer grito de

Independencia en el Continente, justificando lo de QUITO — LUZ DE AMERICA, resulta indicio también de que con esa misma índole se entraría en la dura faena de constitución de estas patrias. La tierra del traductor de *Los derechos del hombre,* la tierra virreinal de Santa Fe, sería propicia como pocas a la inmigración ideológica francesa. El primer Congreso de Nueva Granada plantea así en su estatuto las doctrinas de un avanzado liberalismo. Sus principales miembros no iban a idear otro régimen constitucional que el republicano-democrático. Y ese constitucionalismo ensambla, en su tipo originario, con la idea fundamental de otro quiteño — Eugenio Santa Cruz y Espejo —, que durante su estancia en Bogotá había cuidado de propagar y vigorizar su plan de una conjunta emancipación de las colonias.

E importa un hecho significativo que, previamente a la concreción de ese plan, hubiese enderezado su pensamiento a denunciar y ridiculizar el estado de la educación pública colonial. Cualquiera que haya sido su sentir íntimo en materias religiosas — Espejo hasta escribía sermones para su hermano clérigo —, la repulsa al régimen enseñante monopolizado por la iglesia llegaba al límite máximo en nuestro escritor. El anhelo de una educación libre anima su actitud, signo de coraje para la época.

Premisa de aquel planteamiento de la liberación

docente es, pues, al independizarnos de España, el principio constitucional de la deslindación entre la iglesia y el Estado. Pero se reservaba éste la histórica función patronal, que en el nuevo ambiente encontrarán insufrible los personajes eclesiásticos y calificarán de residuo regalista opresor e injustificado. Imprecisa o fluctuante aún la idea moderna del Estado, nuestros patricios se habían acogido al endeble argumento de que el patronato era la prolongación del atributo soberano que tuvieron y ejercieron los reyes católicos. Alrededor de este punto gira, consiguientemente, la lucha político-religiosa, en los primeros decenios de nuestra vida republicana. De cómo caldeó el ambiente la disputa aquella se puede colegir leyendo las reseñas de las sesiones congresales de ese tiempo y los escritos polémicos sobre el mismo tema. Verdad que dentro del propio clero, tan disoluto y escandaloso hasta entonces, hubo no pocos frailes y clérigos avenidos con el régimen patronal, como recurso para ascender y para gozar de prebendas. Sin duda, a esta mezcla de la política civil y la eclesiástica se debió en buena dosis el hábito de lucha banderiza que después caracterizaría al clero ecuatoriano.

Afianzado el concepto de la preeminencia del poder civil, no tarda éste en hacerla sentir en el plano de la docencia pública. Rocafuerte expide (1836) un decreto secularizando el Colegio de

San Fernando. ¡Qué grita la de los del monopolio de la «educación cristiana»! Acudieron en son de reclamo y protesta ante el Congreso del año siguiente, en el que actuaron también sacerdotes, algunos de mucho prestigio y grandes arrestos, como el doctor José Miguel Carrión, obispo de Botren, que apoyó ardientemente a los reclamantes. Pero, a tal extremo de decadencia había llegado el plantel, concordante con la igualmente extremada relajación de los dominicos, que los congresistas no pudieron menos de ratificar el decreto del insigne gobernante liberal.

Un fecundo pensamiento, de incalculable alcance renovador, se enunciaba, entretanto, al aprobarse la secularización del expresado Colegio: el de que, secularizado, tendrían eficacia «las leyes protectoras de la enseñanza pública, sin encontrar los estorbos que pudiera ofrecer una dirección monástica». Quedaba claramente planteada la doctrina de la doble misión cultural del Estado: el gobierno de la educación y el deber de sustraerla en lo posible a desviadoras influencias sectarias. Se consultaba, por tanto, un plan de enseñanza al que empezarían por someterse los propios religiosos, si deseaban continuar en el magisterio. Momento de transición, no era tampoco concebible un desplazamiento del personal pedagógico eclesiástico. El Estado había definido y afirmado uno de sus esenciales atributos; pero

no podría ejercitarlo eludiendo el ritmo evolutivo que imponía un pasado en cuyo acento religioso encontraron las gentes la suprema razón de vivir.

Si la educación, al establecerse la República, comienza como un aspecto funcional del Estado, éste se aviene, pues, a la colaboración de los organismos de la iglesia. La fórmula constitucional de reconocimiento de la religión católica, apostólica, romana, aún es nexo irrompible e importa para aquéllos un firme baluarte. El liberalismo doctrinal e institucional no podrá al pronto prescindir de un entrelazamiento de su acción política y de la tradicional acción eclesiástica. Cabe decir que es un régimen educativo liberal influído íntimamente por la pervivencia religiosa de nuestro orden social. El Estado y la iglesia se entrecruzan todavía en una esfera, como la educativa, donde se hizo segunda naturaleza no concebir la cultura sino informada del pensamiento y el sentimiento católicos.

Dualismo y regresión

Esto trae, lógica y psicológicamente, un peculiar estado de cosas, un plano mental medio en que la compenetración de doctrinas y actitudes divergentes da margen al llamado liberalismo ca-

tólico. Se enseña moral teológica y derecho canónico en las aulas universitarias y a un tiempo se adoptan como texto de legislación civil y penal los Tratados de Bentham. Hombres de acendrada religiosidad tienden al criterio de mantenimiento y ampliación del control por el poder civil en la educación pública y en la organización eclesiástica. El concepto de libertad política prevalece y se defiende junto al común sentimiento de respeto para la conciencia y la tradición católicas. En vez del Estado-iglesia, en que la vida colonial decurría como comunión de creyentes, no susceptible de esencial disidencia, se tiene la idea de una comunidad de hombres libres, cuyo fin ha de encaminarse a satisfacer las exigencias de lo temporal, sin perjuicio de que la iglesia siga preocupándose de lo espiritual.

Un punto de vista sectariamente anti-histórico ha calificado todo ello de mescolanza incomprensible, de caótica confusión de conceptos. Mirado el asunto a la luz de los cánones y prácticas del cesarismo de la iglesia colonial, se trata, en efecto, de incongruencias doctrinales y de conducta expuestas a reparo. Pero el positivo valor sociológico de aquella etapa histórica reside justamente en el hecho de que la era republicano-democrática significaba el viraje de un pueblo hacia un modo de vida distinto del que había sido causa de opresión y atraso. El convulsivo cambio

traído al conjunto social por la revolución magna tenía que traducirse por ese dualismo de posiciones, que de manera incomprensiva se ha llamado confusión. En el alma indo-hispana estaban arraigadas las creencias, connaturalizada la actitud devotista. Ello se armonizaba, empero, al menos en las clases de cierto nivel mental y moral, con la voluntad de implantación de un régimen social-político que no fuese el feudal-teocrático de la colonia. En el fondo, lo que se considera confusionismo entrañaba el amplio anhelo de armonización de intereses entre las modernas funciones del Estado y las tradicionales del poder eclesiástico.

Cuando éste comprendió que el nuevo Estado, aun con aquel límite de restricción mutua entre las dos potestades, implicaba un inevitable y paulatino proceso de secularización de la sociedad ecuatoriana, merced a la función educativa, empezó a desplegar todo el esfuerzo táctico y estratégico de que era capaz para contrarrestarla. En el estado liberal, que llama despectivamente patronal o regalista, ve «un sitiador de las prerrogativas de la primera y más grande autoridad moral del mundo». En el régimen de estudios oficial puesto en vigencia columbra «un peligro inminente de penetración de las malas doctrinas y debilitación de la verdadera fe de nuestros mayores».

Dos direcciones principales toma, pues, la campaña de la iglesia, consultando las características de ese entonces: la de arribar a un concordato, mediante cuyas concesiones por el Estado vuelva la educación pública a supeditarse al rigorismo de la intolerancia católica, y la de adelantarse al poder público en la empresa de creación de planteles educativos, que en el Coloniaje había mirado con punible desentendimiento (1). Fuerza his-

---

(1) Vale aquí anotar lo que sobre la educación pública en la Colonia dice González Suárez. Después de observar la falsedad, mantenida *con sobra de candor,* de que hubo tres Universidades, cuando se trataba sólo de Facultades, reproduce algunos testimonios oficiales correspondientes a los años 1775 a 1796. De ellos aparece que «sólo hay (en Quito) una escuela de primeras letras en el convento de Santo Domingo, donde se enseña de balde a todos los que concurren: en lo demás de la ciudad hay algunos maestros particulares que enseñan a leer por medio real cada semana; los que escriben pagan un real o dos, y los de Aritmética cuatro reales: como los pobres no tienen para la paga, les falta esta instrucción, y lo peor es que también ignoran la doctrina cristiana. La Gramática sólo se enseñaba en la Compañía; al presente (1777) sólo se enseña en el Colegio de San Luis, pero siempre ha ido tan mal, que apenas saben construír algo, ya pasan a Facultad mayor, ni hay quien entienda palabra de Prosodia ni Retórica». — «En Guayaquil no había ni una sola escuela de primeras letras, y el Ayuntamiento de esa ciudad pedía que a los dominicanos se les obligara a abrir una escuela, pagándoles la renta de los

tórica de incontrastable impulso — lo recalcaré y deberemos no olvidarlo, para comprender ciertos fenómenos de psicología político-social —, pronto logra cambiar el ambiente «estatista» propiciado por los ideales de la revolución emancipadora. Se opera lo que nuestros historiógrafos católicos denominan una saludable metamorfosis político-religiosa. Hombres cuyo sentido de la soberanía nacional, no obstante su credo católico, destacó en un principio con toda entereza, terminan por ceder a la prédica que postulaba la supremacía del papado sobre el poder temporal y la subordinación de la enseñanza pública a los dogmas y ritos romanos. Por el mismo tiempo, frente a las escuelas que funda Rocafuerte y en que, por cierto, no faltan la asignatura y las prácticas de religión, las comunidades eclesiásticas establecen planteles de primeras letras. La enseñanza secundaria se organiza o amplía asimismo sobre la base de la docencia eclesiástica.

Tres decenios bastarán para que el primado de la soberanía de la nación, en que, al constituírse

---

bienes confiscados a los jesuítas. — En Cuenca no tenían éstos más que una sola clase de Gramática latina: después de la expulsión de ellos no hubo enseñanza ninguna de nada en esa ciudad, hasta que el año de 1782 fundó una clase de Gramática latina un tal don Joaquín de Andrade y Cisneros».

ésta, domina el sentido de liberación del tutelaje teocrático, se convierta en fatídica imposición del principio inverso. La iglesia iba a dar la terrible sorpresa de enfrentar al espíritu liberal con que nació la República un hombre que encarnaría en el poder el absolutismo religioso, llevado hasta el frenesí psicopático. Ese hombre, en su primera juventud, entró en liza siguiendo la civilizadora dirección política de Rocafuerte, como otros tantos, que también se *metamorfosearían* después. De perseverar en esa dirección, los rasgos fundamentales de su individualidad — pasión y acción vivificadas de un sentido organizador — habrían hecho de él un elemento afirmativo por excelencia en el inicial sistema de modernización de este pueblo. Es lógico suponer, desde luego, que, si seguía actuando contra las fatalidades del medio y el reaccionarismo de las circunstancias, el efecto de aquel actuar no hubiese nunca alcanzado la resonancia que tuvo al penetrarse y respaldarse de la fuerza histórica: la iglesia. Venció esta fuerza, fenómeno tanto más explicable cuanto que el movimiento liberal se debilitaba al embate de las luchas facciosas por el poder. El año 1861, García Moreno nombra Ministro Plenipotenciario del Ecuador ante la Santa Sede al canónigo doctor Ignacio Ordóñez — a la sazón en Europa, con el encargo de contratar monjas para la enseñanza femenina — y acompaña el nombramiento de

prolijas instrucciones encaminadas a la inmediata celebración de un Concordato.

Rodaba por el suelo la base de constitución de la República. La misión del poder civil volvía a ser la de garantizar plenamente la doctrina y la preeminencia de la iglesia. Por consiguiente, «para impedir la inoculación de malas doctrinas en la infancia y la juventud, los obispos tendrán la facultad de requerir y el gobierno la obligación de mandar que no se permitan en las escuelas, colegios, facultades y universidades libros y doctrinas condenados por la iglesia».

Era el trance de una obsesiva, impositiva regresión en punto a las concepciones del Estado y la libertad civil-política. De modo que, cuando, concluído y firmado el pacto, en el que se hicieron todavía oprobiosas ampliaciones entre el Presidente y el Nuncio Tavani, se lo promulgó oficialmente y también como ley eclesiástica, un irreprimible movimiento de airada protesta irrumpió de los círculos liberales del país. Tocóle el honor de la iniciativa al notable repúblico don Francisco X. Aguirre. Le secundó don Pedro Carbo, elemento acaso el más representativo de aquella porción de patricios cuyo catolicismo, según queda explicado, no era estorbo para una concepción del Estado distinta de la feudal-teocrática y para la visión de un horizonte político de alguna amplitud. Todos coincidían en señalar lo anticonsti-

tucional del convenio y de su ratificación, sin haber esperado la del Congreso. Reunido posteriormente éste, la imperativa decisión del negociador ecuatoriano hubo de ceder en parte al clamor de la opinión pública ilustrada. Se reformó el Concordato, reformas cuya tramitación no viene al caso reseñar.

Dentro del aspecto que consideramos, lo esencial es la circunstancia de que se mantuvo la concesión relativa al *derecho* de los obispos de vigilar que la enseñanza pública estuviese ajustada a la doctrina católica. En vano los numerosos y notables impugnadores católicos del negocio concordatorio habían insistido en que aquello era contrario a la ilustración del siglo y opuesto al precepto constitucional que atribuía al Congreso la expedición de leyes y reglamentos generales para la enseñanza. En vano alegaron irrefutablemente que, residiendo la soberanía nacional en el pueblo, quien delega su ejercicio a los poderes establecidos por la Constitución, «entre los cuales no se cuenta el Sumo Pontífice, que también es Soberano extranjero», mal podía aceptarse a éste como colegislador en la República. En vano se demostró que el interés proselitista de la iglesia católica de imponer a todos los ciudadanos la religión de Roma no podía ser exactamente el interés del Estado, cuya misión se hallaba por sobre las confesiones religiosas.

La educación pública en el Ecuador quedaba, pues, sometida al sistema de lo que la iglesia estimase ortodoxo. Todavía más, el ejecutor del Concordato importaba comunidades religiosas docentes para garantizar mejor la educación cristiana. En las aduanas se desplegaría inquisitorial celo, a fin de impedir la introducción de libros de dudosa ortodoxia, y en las bibliotecas públicas no se permitiría la lectura de ningún libro prohibido. La censura o la excomunión eclesiásticas caerían sobre la obra o el autor que se apartasen del dogma en cualquier aspecto doctrinal. El espíritu de sumisión al clero será condición de dignidad en las relaciones de convivencia, quedando casi descalificados socialmente los transigentes con los principios liberales. Todo el sentido de autonomismo reformista con que empezó organizándose nuestra vida constitucional se reducía a nada. Era un movimiento de regresión no imaginado, aunque sociológicamente explicable: triunfaba la potencia histórica, que dominó siglos y que encontraba su brazo político — el más fuerte que haya tenido aquí nunca.

Acentuando este movimiento regresivo, se llega a la expedición de la Carta Política de 1869. Culmina y está en su apogeo la teocracia. Para ser ciudadano se exige el requisito de profesar la fe católica. Dicho en otros términos, el creer se decreta como imperativo, so pena de quedarse al

margen de la vida civil. Aun antes de reunirse la Convención, comienza García Moreno — concretándonos siempre al problema de la política educativa — por declarar disuelta la Universidad Central. Los considerandos del arbitrio aducen naturalmente lo absurdo de la organización y dirección de la instrucción pública, por lo cual el primer plantel de este ramo «ha llegado a ser un foco de perversión de las más sanas doctrinas». Los colegios (todos en manos de jesuítas y lazaristas) quedaban facultados para establecer cátedras de enseñanza superior y conferir los grados académicos correspondientes. Se suprimían los organismos directivos oficiales de la enseñanza. A poco, el Ministro de lo Interior enderezaba la siguiente circular, cuya transcripción parece obligada, si queremos reflejar el estado intolerante e intolerable a que se llegaba:

«República del Ecuador. — Ministerio de Estado en el Despacho de lo Interior. — Quito, a 12 de abril de 1869. — Señor Secretario de la Universidad de Quito. — Con fecha 6 del mes anterior me dice el Ilmo. señor Arzobispo de esta Arquidiócesis lo que sigue: «En cumplimiento de mis deberes me dirijo a S. E. el Sr. Presidenie interino por medio de U. H., pidiendo mande dar cumplimiento a la disposición canónica que se encuentra en la Constitución de la Santidad de Pío IV y que principia *In saçrosancta*. En ella se or-

dena que todos los que pretendan optar grados, los que tienen a su cargo la regencia de las Universidades y Colegios, y enseñen cualesquiera ciencias o artes, los Abogados, Jueces, Médicos y Cirujanos presten su profesión de fe al tiempo de recibir las investiduras respectivas o posesionarse de sus destinos, sirviéndose de la fórmula que está insertada en la misma Constitución. Y es a los Obispos a los que se impone la obligación de exigir su perfecta observancia, bajo la gravísima pena de entredicho en caso de no hacerlo. Por esto, encargo, pues, al Supremo Gobierno, mande que en todas las Universidades, Colegios, Cortes, Academia, Liceos que en la actualidad existen o existieren en la República, se lleven a debido efecto las disposiciones de la citada Constitución, y disponga además que presten su profesión de fe todos los individuos arriba mencionados, que sin haberla hecho estuvieren en el ejercicio de su profesión o empleo. — Espero del vivo interés que tiene el Supremo Gobierno por que la Iglesia Católica sea acatada en todas sus disposiciones, que impartirá todas las órdenes convenientes al caso actual». — Lo comunico a Ud. para su inteligencia o cumplimiento. — Dios guarde a Ud. — R. Carvajal».

No tardó, sin embargo, en restablecerse la Universidad, pero en esta vez con un total de catedráticos representantes de las más sanas doctri-

nas. Entre ellos constaba el P. Terenziani, jesuíta divulgador de las teorías de Taparelli y de Tarquini, que consagran el imperio absoluto de la iglesia sobre el poder civil. Luego venían otros jesuítas italianos y también alemanes, contratados, para la enseñanza de Ciencias —la ponderada Escuela Politécnica (1).

---

(1) En un momento histórico en que la ciencia occidental crecía en proporciones sorprendentes, en que el mundo todo hablaba de los nuevos métodos de investigación y dominio de la naturaleza, parecía inevitable para la más mediana preocupación por la enseñanza pública hacer de la disciplina experimental un punto básico. Y entonces se cometió el error —frase textual del P. Sodiro, uno de los politécnicos, en entrevista cuyo resumen publiqué hace muchos años— de traer sabios de gabinete a un país prácticamente analfabeto y de economía casi primitiva. Y hasta ahora desorientado y vacilante en el terreno de la cultura científica y las aplicaciones técnicas—, agrego yo. Con lo que no quiero sino significar, que la educación científica de un pueblo es un proceso lento y laborioso, equivaliendo a ilusionarse con una cultura artificial el hacerla consistir en cátedras teóricas e investigaciones unipersonales, que no habrán de llevar consigo hábitos científicos a las mentes y la secuencia de medios técnicos en la producción. En manera ninguna implica esto el desconocimiento de que haya una excelencia intrínseca en la labor personal del especialista. En este respecto, los estudios botánicos del citado P. Sodiro y, en particular, la *Geografía* y *Geología del Ecuador*, por el doctor Teodoro Wolf (el jesuíta apostató y nos quedó el eminente hombre de ciencia), conservan indiscutible valía para la causa educativa nacional.

¿Podía subsistir un tal sistema social-político no constructivo, sino destructivo? Organizar la opresión en busca de la unidad religiosa y, más que esto, en pro del desmoralizado régimen de la potestad eclesiástica, después de la experiencia liberalizante con que se había constituído la República, implicaba una meta sin porvenir y una forma de gobierno anacrónica. Tenía la historia que avanzar con el mismo sentido de vocación a la forma autonomista expresional del anhelo de Emancipación. Al degenerar y convertirse el Estado oficial en una comunidad religiosa, sumisa al papado, origínase, pues, un correlativo perfilamiento del espíritu liberal, cuyas orientaciones hubo de afirmar cada vez más, a través de luchas cruentas e incruentas, que conquistarían la básica finalidad: el Estado laico.

Libertad de enseñanza?

Al advenimiento (1895) del laicismo en el Ecuador, se produce, en consecuencia, una formidable e implacable campaña clericalista contra la escuela no confesional. La implantación de escuelas oficiales en que simplemente se prescindía de la «asignatura» de religión o de las prácticas del culto considera la iglesia como un doble atenta-

do insufrible: contra los intereses de esa misma religión y contra las inalienables prerrogativas de la Roma papal. La guerra incesante a «la escuela sin Dios», a «la enseñanza atea», fórmulas con que el clericalismo político, mezclado al ciego afán proselitista, defendió siempre sus posiciones de avasallamiento de las generaciones, complica la áspera tarea del liberalismo de deslindar la religión dominante y la función educativa para formar genuinos ciudadanos. Los escritos más violentos, las prédicas más inflamadas, la acción social eclesiásticamente mejor organizada mantienen hasta ahora candente la cuestión del antilaicismo enseñante.

Cuando nuestras Constituciones liberales creyeron de su deber «consagrar el principio» de la libertad de enseñanza, el pensamiento primario fué, así, el de reacción contra el absorcionismo docente de nuestro catolicismo histórico. Ese pensamiento primario se ligaba internamente a la tesis reformista de que al Estado incumbe dar y extender una educación general lo mejor posible, junto con una estructura y régimen adecuados. Sin esta asunción de funciones, el precepto constitucional complementario sobre obligatoriedad de la primera enseñanza, gratuita, no podía tener sentido.

Frente a esa actitud reivindicativa del Estado, se comprende que la iglesia no perdiera de vista

un propósito: el de sugerir siempre a las masas sociales lo ilegítimo de la docencia estatal enfrentada a la legítima y autónoma educación confesional. Lo que dogmática y jurídica y tradicionalmente reputó su derecho ¿iba a dejar revisarlo y menoscabarlo?

Entretanto, la iglesia utiliza y hace ahora suyo el principio de la libertad de enseñanza. Lo hace contra todo el proceso de nuestra lógica histórica, pretendiendo una absoluta autonomía con respecto a la acción del Estado y reservándose el derecho de combatir y desprestigiar la enseñanza de tal Estado.

Este problema se ha mantenido, por lo visto, en lamentable confusión, a causa principalmente de dos circunstancias: el que los constituyentes liberales dieran con su precepto equívoco la impresión de que la libertad de enseñanza era como de derecho natural y el que nuestro romántico liberalismo olvidase demasiado la percepción histórica en esta como en muchas cuestiones.

Luego veremos en qué limites desempeña algún papel aquello del derecho natural en el complejo de problemas que es la política educativa práctica. Por lo pronto, quede en claro que la decantada libertad de enseñanza dista mucho de ser un postulado liberal. Cuantos han tratado esta cuestión, exentos de prejuicios, reconocieron que la Revolución francesa, de que nació el Estado

liberal, lo que hizo fué afirmar, como una de las reivindicaciones primeras de la democracia, la necesidad de una educación pública común, fundamento de la unidad moral de la nación. Condorcet, el gran pedagogo de la Revolución, proclama la enseñanza libre, pero establece una absoluta incompatibilidad entre la función pública docente y las profesiones eclesiásticas. Ya sé que en la propia Francia se tergiversó y traicionó después ese concepto de libertad. Así, ha habido regímenes liberales que dejaron amplitud de penetración en el campo educativo a los institutos religiosos. Se olvidó o se fingió olvidar que precisamente el problema central para el pensamiento revolucionario estaba en la concepción de que habla Condorcet. Cualesquiera organismos pedagógicos podían alegar la garantía constitucional para el ejercicio de la profesión enseñante, menos las organizaciones eclesiásticas.

¿Cuál el motivo fundamental de aquella exclusión? El del nexo de intereses morales y temporales propio de un grupo organizado en congregación religiosa. Correspondiendo esencialmente ese nexo al régimen de la iglesia, es incuestionable que propósitos y modalidades en la actividad educativa, aún dominando los planes de estudios y la inspección oficiales, responderán de preferencia no al ideal de la nación — enseñar cultura al individuo y formar ciudadanos aptos para

el mecanismo del Estado —, sino al ideal de la monarquía pontificia, que busca extender y mantener su poder internacionalista. Esta insalvable falta de unicidad en las intenciones y en los métodos, tratándose de la función docente pública, agrava las dificultades teóricas y prácticas para un programa de política cultural. Sobre convertir la enseñanza confesional en una extraña mezcla de lo que manda creer la iglesia y de lo que enseña la cultura moderna, suele llevar a los educandos de este sector a la convicción de que el Estado laico no tiene normas morales y de que es lealtad patriótica combatirlo.

Trátase, en resumidas cuentas, de dos espíritus antagónicos en un campo donde los supremos intereses colectivos demandan unidad orgánica de impulso en lo esencial: el hacer de la nación una personalidad libre, sobre la base de un Estado que respete todas las creencias. Cierto convencional y atávico modo de atribuír alto rango al esfuerzo enseñante en sí mismo, como servicio social, acostumbra, sin examen crítico ni visión moral-política, no dar mayor importancia a tamaño conflicto. El caso entraña, sin embargo, incalculable gravedad: mientras una porción de educadores pretenda mantener fundido el concepto del Estado con el ideal católico, presenciaremos el inconmensurable absurdo pedagógico de que por educación cívica se enseñe a generaciones

enteras la franca subversión contra el Estado laico.

Esto en el aspecto conceptual y de alcance interpretativo de la sociología del derecho. Distinta cosa es que, en el plano de la realidad, el Estado moderno, puesto a enfrontar una vasta organización de planteles de índole confesional, respete su funcionamiento y los deje prácticamente en posición análoga a la de los verdaderos establecimientos de educación libres. Es el conflicto de relación propio de los países católicos (los países protestantes desconocen el mal del clericalismo: la explicación está en que, al rebelarse contra el autoritario criterio pontificio, la Reforma fué conducida por una lógica interna a la aceptación de la tolerancia religiosa). Es el conflicto del Estado liberal ecuatoriano, que, como en tiempos de Rocafuerte, tiene que conciliar dentro de lo posible las leyes protectoras de la enseñanza pública con los estorbos que ofrece en este ramo una dirección monástica. Ni económica, ni política, ni técnicamente puede concebirse un repentino impulso superior de abolición de la enseñanza confesional y su reemplazo con la que estuviera sustraída al canon de Roma. No queda otro arbitrio que abordar la múltiple función de ejercitamiento de una política cultural en un amplio sentido y en conexión con la fatalidad histórica.

Este género de política no es, pues, en manera

alguna, espíritu de irreligiosidad, impulso de jacobinismo, absorción centralista del Estado ni dominio rígido en el orden de la significación de conceptos y normas de la actividad pedagógica. Es sencillamente la consciencia del Estado en la finalidad que ha de buscarse con la educación desde puntos de vista ético-culturales.

El concepto de cultura

Venimos así al problema de una cultura (un todo espiritual-social condicionado histórica y jurídicamente) centrada en el Estado, no dominada por él. La idea de los viejos pedagogos de que la educación general humana constituye la esencia de la educación nacional y de que ésta es el fundamento de la educación del Estado ha sido cada vez superada. Rasgo fundamental de nuestra época es la preocupación por una disciplina para la que se quiere conquistar el carácter de ciencia rigurosa: el estudio de la cultura. El enorme acervo de escritos acerca de las varias concepciones de la cultura llega al punto de entrañar ello mismo la más tremenda confusión de direcciones y objetivos culturales. Mejor dicho, esas concepciones se corresponden con cuantas han sido y son las ideologías que hacen referencia al problema

político-moral de constitución de los pueblos. Tenemos la concepción idealista, la concepción burguesa del Estado de derecho, la concepción del liberalismo económico, la del democratismo «cristiano», la socialista, la bolchevista, la fascista... No hay, pues, una cultura absoluta, como no hay una concepción totalitaria del orden natural de la vida histórica.

Pero en el fondo de todas esas varias formas con que los hombres subrayan su voluntad de convivencia orgánica late un doble sentido universal: la vitalidad del espíritu humano, cuya significación radica en hacer del hombre una consciencia ascensional frente al cosmos, y la persistencia de directrices específicas parciales que incluyen para el futuro exigencias ético-culturales. Mediante lo primero, la Humanidad se muestra capaz de una actitud espiritual unitaria y esto conduce al pensamiento de la evolución indefinida — objetivo de la cultura. Mediante lo segundo, alcanzamos la comprensión sociológica de las condicionalidades políticas de las culturas nacionales en que es poderoso factor estimulante la preocupación universalista.

La educación, en cuanto representa uno de los aspectos fundamentales de la cultura de un pueblo, ha de ser, pues, estructuración progresiva, dentro del devenir histórico concreto y de una posición vigilante sobre el movimiento espiritual

general de la época. — Esto pone de realce el error de los que creen que «la ciencia de la educación» pueda ofrecer fundamentaciones científicas inequívocas para el derecho y la política educativos: favorece la selección de medios, pero no es el agente decisivo. Esto evidencia, también, otro error: suponer que la unidad de la vida espiritual deba traducirse en uniformidad. Tal pretensión se delata cuando aspiramos a que un sector de cultura domine a todos los demás. Ha sido y es el caso de nuestros pueblos amamantados en el catolicismo español: a título de que la unidad religiosa es un bien espiritual inapreciable para la vida política de un país, se aspiró a que esa religión tuviese un rango de elevación tal, que su predominio llegaba a confundirse con el dominio cultural mismo. No es extraño, ante esa tendencia exclusivista, que, en culturas ya evolucionadas, la reacción haya ido al otro extremo: negar la justificación histórica del régimen de la docencia por la iglesia.

Con eso de la justificación histórica insinúo un gran principio de política genuinamente liberal: el de que no es cosa de romper por la violencia la cadena de situaciones fatales en que haya venido a conexionarse y, como si dijéramos, sustantivarse el vivir de un pueblo. Cuando determinadas formas de vida han adquirido carta de naturaleza, el pretender substituirlas súbitamente

por una nueva realidad y una nueva idealidad nacionales equivale a una *contradictio in adjecto* del ser y el pensar políticos. Todas las definiciones de lo que es la política práctica civilizada concuerdan en asignarla como su esencia el sojuzgamiento sagaz de los factores históricos basado en una técnica estatal organizadora. Se comprende que un partido o una facción luche con alarde exclusivista y vehemencia permanente. Pero, al conquistar el Poder, se denunciará como entidad impolítica si trata de ejercerlo con la misma actitud arrolladora de fanática hueste combatiente. Convulsiones de esta laya no tienen el alcance afirmativo de la vida; son un mero hecho anormal, siquiera en veces respondan, sociológicamente, a una reacción contra condiciones social-políticas asímismo anormales. Esa pasional fusión del criterio partidista y la omnipotencia gubernativa no merece llamarse crisis de la idea moderna del Estado. Es, episódicamente, un colapso de la función orgánica de éste, quedando reducido, por lo pronto, el problema real a un «sálvese quien pueda» frente al terrorismo imperante.

Y bien, en ningún plano sociológico cabe hablar con más rigor de formaciones vitales como en el educativo y pedagógico. Es decir, que se requiere en él un modo de política positiva, a fin de que, sin conmociones contraproducentes, el es-

píritu de cultura vaya penetrando en los ámbitos de la vida interior de los asociados. Para éstos, dada la situación histórica y concretando el caso a nuestro país, el reconocimiento por el Estado de la parcial organización eclesiástica de la enseñanza es algo íntimamente vinculado a una parte de su vida moral misma. Aún suponiendo la posibilidad de substituír, por los medios coactivos del gobierno, aquella organización, el procedimiento implicaría, pues, la renuncia a la verdadera acción política. Todo lo que es desconocer las leyes de la biología social acarrea, más tarde o más temprano, reacciones temibles cuanto democráticamente disolventes. Por esto la política de razón será siempre aquella que se guíe por el sentido histórico. Y este mismo sentido permitirá instaurar e impulsar el espíritu de reforma, evitando aquella otra mala política que consiste en dejar campo abierto a las fuerzas adversas, a pretexto de criterio amplio y de respeto a la tradición.

Claro está que en todas partes hay el peligro de las corrientes pedagógicas que arrancan de una determinada concepción social y política. Los padres con sus hijos, los maestros con sus alumnos, los propagandistas con las masas, sienten apremio por hacer compartir su fe y, consiguientemente, su pasión. Se adulteran los fines de la formación cultural, «en el empeño, según dice el pedagogo español Barnés, de poner al niño, pre-

maturamente, al servicio de la causa y de los ideales de una clase, partido o secta, como ocurre con aquellos comunistas que quieren rescatar como un privilegio la *escuela proletaria,* en vez de pedir frente a todo privilegio para todos los ciudadanos la mejor escuela y la mejor educación, al fin y al cabo, la más humana posible». En los últimos años, el Ecuador ha padecido así la plaga de un magisterio «marxista» cuya consigna parecía ser la de formar y alistar reclutas al servicio de la causa de Moscú.

Sin embargo, el juego de estas influencias antagónicas en el campo educativo sirve, a lo más, para acentuar la tensión de fuerzas espirituales y sociales que mantiene el interés regulativo del Estado por superarla. En el caso de nuestro problema político educativo es muy relativa esa tensión. Lo que hay, fundamentalmente, es laicismo y antilaicismo; es violenta oposición, hostilidad rígida, guerra permanente, sistemática, por parte de la iglesia contra los esfuerzos educativos progresivos del Estado mismo.

El conjunto de la situación político-escolar presenta, por esto, en nuestro país, caracteres especiales. El Estado liberal no puede menos de asumir alguna posición de beligerancia con respecto a un poder histórico militante cuya fuerza radica en el prejuicio religioso y, al propio tiempo, tiene que procurar la elaboración de un régimen

constitucional de la educación compatible con los imperativos de la cultura. La tendencia de la iglesia y de los derechas ultramontanas, en las discusiones político-escolares, es plantear este problema como un caso de conflicto entre la «autonomía pedagógica» y el «monopolio del Estado». Se esquiva el asunto en lo esencial con el clásico subterfugio de las frases formalistas, de los cabos de ideas desvirtualizadas.

Derecho y política escolares

Sin negar lo difícil de la conciliabilidad de las dos ideas — la idea suprema de la educación y la idea plena del Estado —, es preciso, pues, que alguna vez empecemos a situar el problema en su propio terreno. Ya basta de convertir lo que es una realidad constitutiva y apasionada en juego de conceptos bizantinos. Ya basta de considerar como el decisivo argumento contra toda política escolar aquella trivialidad de que «es necio hacer del Estado el supremo pedagogo». Más necio resulta el insistir en no darse cuenta de la índole de los problemas e imaginarse que nuestro tradicionalismo semicultural es una adquisición sempiterna. Cualquiera pasividad del Estado en este orden de exigencias vitales de la sociedad

ecuatoriana puede encontrar aliados sólo en quienes sigan creyendo que el modo de existencia que llevamos es cultura.

Rechazando, una vez por todas, el supuesto anti-histórico de que haya un estado político escolar natural, base para la falacia de la autonomía pedagógica absoluta, vengamos, pues, al punto de la significación y de los límites del derecho y la política educacionales.

Conceptual y materialmente, la política de la educación carece de sentido alguno si no ha de referirse a la realidad nacional vivida. No es posible organizar y estimular el proceso de la cultura haciendo abstracción de los motivos concretos que han vuelto anormal o retardado el régimen de crecimiento del cuerpo histórico que es un pueblo. Y, justamente, es en este plano donde pueden las pedagogías nacionales actuar con su estilo propio. La pedagogía especulativa hubo de basarse siempre en el concepto antropológico de la homogeneidad de la naturaleza humana; pero tocaba a los pedagogos sopesar con rigor suficiente la psicología general de la educación y lo singular e incompartible de cada grupo social-histórico. La insuficiencia de esta determinación y, por lo tanto, la escasa comprensión de las características sociales en dependencia de la afinidad entre los hombres, han hecho que la metodología misma tuviese sólo un alcance instruc-

cionista. Quedaba relegado a inferior término el mundo de los rasgos nacionalmente diferenciados que representan lo típico de la vida anímica de cada pueblo.

Un ejemplo aclarará esta cuestión prácticamente esencial en pedagogía. La enseñanza del idioma es materia imprescindible e inamovible en los planteles de educación. Aceptemos la hipótesis de que en los nuestros tal enseñanza es metodológicamente satisfactoria. El alumno sale del aula conociendo todas las reglas de construcción y régimen de la lengua castellana; cuando escribe, se atiene a esas reglas y da inteligentemente pruebas de bien decir. Se ha puesto, por el lado instruccionista, al nivel de cualquier hombre culto de otros países en que se domine el habla de Castilla. ¿Qué ocurre, entretanto, en la vida cotidiana de ese alumno, de casi todos los que lo son y lo fueron, con su bagaje de conocimientos y ejercicios idiomáticos? Que hay no sólo negligencia habitual en el hablar, sino marcado y fomentado abuso de términos de explosiva impropiedad. Inclinados al extremismo en todo, cada suceso se apellidará *un horror* o *una maravilla;* cada acto, *un éxito colosal* o *un fracaso brutal;* cada individuo, *un idiota, un bandido,* si no es *un talentazo, una gran persona.* Y al hiperbolismo verbal han de agregarse una mímica y una gesticulación simiescamente excesivas.

Mi punto de consideración es que una enseñanza biológicamente normativa del idioma debería preocuparse a todas horas de corregir este defecto que no sabré si calificar de racial, pero que cabe denunciar como un síntoma de ineducación mental y moral colectiva. No es que crea que por la propiedad y la moderación en el lenguaje vayamos de plano a inculcar a las gentes ponderación de juicio y espíritu de equidad, objetivos primordiales de otras disciplinas didácticas. Pero debemos hallarnos firmemente convencidos de que un pertinaz cuidado directivo sobre los viciados modos de expresión en la vida diaria serviría a la obra de psicología del razonamiento y de normación biológica de la conducta. Buscar el giro fraseológico adecuado, emplear la calificación oportuna en cada circunstancia serían medios de ir abandonando los carriles habituales de transmisión interpersonal de nuestro pensar y nuestro sentir.

Como el anterior, se podría apuntar una larga serie de ejemplos para convencernos de que la metodología general no será realmente fecunda si no se completa con un sistema de percepciones de la índole y tendencias del pueblo, del grupo, del individuo, en fin, de cuya educación se trate. Un régimen enseñante que prescinda de esa antropología y esa caracterología peculiares, naturalistas, nativistas, no será más que parcial-

mente educativo, y el proceso de la cultura nacional escapará al pensamiento de normación histórico-social práctica. Sólo por un estudio realista de las peculiaridades nacionales y — en un orden de análisis más neto — regionales y aún locales queda ligada al conjunto cultural la eficacia de la educación del pueblo como organismo sociológico. Esto justifica el usual interés de los sociólogos de ofrecernos cuadros simultáneos y comparativos de la manera de ser de los habitantes de un mismo país, según las regiones; interés que, de otra suerte, se reducirá al de un descripcionismo literario pintoresco, pero intrascendente.

Y nuestro país representa, como pocos, la antítesis viviente de muchas oposiciones internas no resueltas. De suerte que el sagaz dominio de éstas en sentido de un ritmo progresivo tiene que ser el gran resorte de impulso del espíritu cultural. Los vínculos morales de la nación habrán de relajarse o fortalecerse en la medida en que nuestra política pedagógica descuide esas oposiciones o se preocupe de que bajo ellas y conciliándolas aliente un alma de la cultura. Por eso la responsabilidad de los destinos de un pueblo recae no sobre los grupos o estamentos interesados en monopolizar el instrumento de la educación, sino sobre cuantos políticos y estadistas los utilizan sin

conciencia de lo que es fundamental en las directivas culturales.

Partiendo de lo dicho, el Estado ecuatoriano necesita:

Primero: como línea de conducta general e inamovible, no perder de vista que la educación de índole confesional contraría en su esencia el concepto básico de cultura y que no será nunca actitud de política comprensiva, histórica ni pedagógicamente, la de permitir, con un mal entendido principio de la libertad de enseñanza, que los planteles de congregaciones religiosas sigan adquiriendo extensión y vigor en el país.

Segundo: dado lo fuerte de la posición clerical en el Ecuador y atenta la circunstancia de que su profundo sentimiento religioso ha hecho alojar en las cabezas de las gentes la falsa idea de que mejores que los establecimientos de educación oficiales son los congregacionistas, «ya que, ante todo, se enseña en éstos religión», propiciar y mantener, sistemáticamente, una labor de razonamiento que lleve al ánimo de esas gentes la convicción de lo contrario; o sea, que los caracteres constructivos y pacíficos de la educación liberal distan mucho de atentar contra todo sentimiento religioso sincero y que culturalmente no significa aquélla un sistema de saber tendencioso y contrahecho.

Tercero: revisar el concepto de laicismo en la

educación, que nuestros estadistas y debatientes políticos entendieron superficialmente en sentido de eliminación de aquello de que ninguna cultura prescinde, como factor de la vida espiritual histórica, y menos cabía que prescindiese la nuestra: la religión (la religión no dogmática ni atenida a un maquinal devotismo); y esto agravándose con muchos casos extremos en los cuales artificiosas o sinceras posiciones de irreligiosismo, pero de grosera incomprensión pedagógica, atentan directamente contra el equilibrio psicológico de los alumnos en este aspecto.

Cuarto: reconociendo la necesidad del principio orientador cultural (queda aquí intocado el vasto aspecto de los métodos y organización formal docentes), hacer un imperativo en esta zona de la política el que nuestros organismos pedagógicos formen el canal conscientemente dispuesto para la múltiple obra de rectificación de los defectos histórico-raciales que padecemos; múltiple, porque, como hemos visto, ella supone un sistemático proceso analista de esa vida propia que tienen las regiones y un esfuerzo de que ese análisis influya en el estilo educativo de nuestra pedagogía.

Quinto: sobre esta base firme del análisis de la propia existencia colectiva, que nos lleve a la voluntad de una objetividad fecunda en el esfuerzo de cultura, para no ahogarnos en el mar de la re-

tórica y la rivalidad sectaria, ir estructurando nuestro derecho educacional positivo, que, según queda dicho, no puede ser arbitraria construcción del Estado, sino la forma con que éste armonice y supere constantemente las tensiones espirituales en un cuerpo de poder y validez jurídica.

Principio céntrico universal

Si no podemos aceptar aquella vaga pretensión de una autonomía pedagógica, que implica, especulativa y prácticamente, la contradicción interna en el proceso cultural; si la ciencia de la educación no ofrece, tampoco, fundamentaciones inamovibles para la ordenación jurídica de las corrientes ideológicas y las actividades enseñantes; si es un despropósito suponer que hay una configuración acabada y justa de escuela del Estado, para todos los tiempos y lugares, ya que la idea misma de la estructura y función estatales anda en crisis, ¿qué principio céntrico, valedero universalmente, autoriza y fundamenta la política educacional?

Es obvio que, si elevar el nivel cultural de un pueblo — educación — consiste en favorecer la formación de individualidades capaces de convivir progresivamente en sus concreciones histórí-

cas, el eje del mecanismo está constituído por el hombre como sujeto y objeto de valoraciones. Se ha dicho, con razón, que el grado de cultura de un pueblo, de una época, puede medirse por su sistema valorativo o estimativo de las personas y las cosas en la vida de comunidad. De aquí surge este principio de derecho absolutamente universal, independiente de las soluciones parciales que se dé en los Estados a la cuestión de los ideales de cultura: no hay que introducir en el alma en desarrollo nada que no sea auténtico y propio.

No es fácil determinar bien lo que ha de llamarse auténtico y propio. Un ejemplo nos podrá llevar, con todo, a comprender exactamente el principio universalista de la función educadora. Ese ejemplo lo hallo en el precioso librito *El alma del educador,* de G. Kerschensteiner. Define el acto pedagógico como «un movimiento que parte de los valores inferiores hacia los superiores, por ejemplo, de la inocencia ingenua, que despierta mi amor, a la moralidad autónoma consciente, que yo aprecio más, y hasta de un modo máximo, o también del juego al trabajo creador, o de la obediencia por temor y respeto a la obediencia por convicción íntima».

La cita nos conduce, por lo pronto, a la reflexión de que hay valores en cierto modo inferiores y superiores, desde el punto de vista del desenvolvimiento del individuo, y de que el alma infantil

es portadora de valores. Lo que empieza por justificar el principio pedagógico universal de respeto a la personalidad del niño.

Luego viene otra consecuencia de este principio, no menos universalista y fecunda, aunque apenas sobreentendida en el ejemplo del pedagogo alemán: no debe enseñarse como certeza al educando lo que es sólo «creíble» o intuíble y mucho menos como verdad lo que la ciencia ha comprobado ser falso o erróneo. La ética de la educación habrá de quebrantarse si se imprime un sello dogmático a la enseñanza, con uno u otro fin tendencioso.

Originaria y fundamentalmente, el régimen educativo en el mundo no está, pues, abandonado al capricho. En cada fase de la historia, las normas lógicas, éticas, estéticas y, abrazándolo todo, jurídicas — lo jurídico sistematiza el orden estimativo en la vida de la comunidad — obedecen a un peculiar sentido humano de convivencia, y este sentido es el que inspira o debe inspirar el proceso de la educación. Guiarse por él, mostrar sensibilidad para sus concepciones constituye como la condición de que un pueblo quiera llamarse civilizado.

Sintetizando: en el gobierno de la enseñanza, cuando se habla de escuelas nuevas, de nuevos derroteros, de variados sistemas culturales, no es sino que se busca lo vitalmente válido para el

hombre social y, por tanto, para la colectividad dentro de las leyes internas de su desarrollo. Ha de evitarse, en consecuencia, aún la presión espiritual del Estado en cuanto mera organización de poder.

Este peligro es tanto más de temerse cuanto que las profesiones de fe y las concepciones de la vida son fuerzas políticas muy esenciales, por ser antes poderes espirituales históricos. Lo delicado de la misión del Estado se halla, entonces, en que, al presentarse en más alta posición ante esas concepciones, realiza a su vez un acto de concepción de la vida y, como ha dicho un pensador, tiene la tendencia a convertirse en el dios laico de la tierra.

Pero cuidémonos del otro peligro, mayor que el estatal: creer que la lucha entre el pasado tradicional y el anhelo orgánico y unitario con que se trata de substituirlo es simple política jacobinista y no una protección de poder y de derecho del dominio vital y objetivo para el cual se educa. Sólo el interés clerical o una incomprensión de los caracteres de aquella lucha dejará de reconocer que el estudio de la cultura ha conquistado un cierto fondo de conceptos y categorías básicos, que rebasan la estructura histórica actual, y con esas bases cabe proseguir el desarrollo de relaciones entre el Estado y la Escuela. No se ha-

ble despectivamente de la ciencia pedagógica oficial, porque ello es esquivar la cuestión.

Descendiendo al terreno de las normas de derecho que nos rigen en materia de educación, encontramos que conceptos y tendencias se mantienen en una vaguedad y oscilación peculiares. La Constitución garantiza la libertad de enseñanza, «sin más restricciones que las señaladas en las leyes»; pero advierte que la enseñanza oficial y la costeada por las municipalidades «son esencialmente seglares y laicas».

Ya el hecho de que la ley suprema atribuya al legislador la facultad de restringir la enseñanza libre alude a la necesidad de que la organización escolar esté íntimamente ligada al atributo de su regulación eminente por el Estado. Empero, una elástica interpretación abstracta del concepto de libertad fué siempre arma que esgrimieron los clericales para resistir al ejercicio de la facultad legal restrictiva. De haber sentido histórico y visión sociológica en la disposición constitucional adversativa sobre lo esencialmente seglar y laico de la educación del Estado, y darse a la acción orientadora y liberadora de éste el justo alcance, la forma de garantización del contra-movimiento docente eclesiástico, con profundas raíces en la tradición, debió ser la inversa: la afirmación del principio céntrico que reconoce a las generaciones el derecho a ser educadas dentro del moder-

no concepto de cultura. La frase adversativa habría venido luego consignando el deber — un deber relativo — de respeto a la situación educativa confesional históricamente dada.

Otra tergiversación de un concepto deficientemente enunciado en la Carta Fundamental y con el que se tiende a reforzar el dogma embustero de la libertad de enseñanza es creer que hay un significado de oposición entre la autonomía del dominio cultural, que es dominio vital, y aquello del «derecho de los padres para dar a sus hijos la enseñanza que a bien tuvieren».

Una somera apreciación conexa de los incisos del numeral constitucional sobre libertad de enseñanza nos muestra que, al clasificarse ésta en oficial, municipal y particular o libre, y prescribirse que la primaria oficial es gratuita y obligatoria, la reserva incidental que este concepto de obligatoriedad hace respecto al aludido derecho de los padres no cabe entender sino como garantía de opción de éstos entre las tres formas de la enseñanza existentes. Acusaría la más grotesca de las contradicciones el que tal derecho incluyese el de una anárquica independencia con respecto al nexo unitario, conceptual y legal, que hay en el fondo de nuestra institución de la educación pública. *Plan orgánico, espíritu de cultura y poder regulador son elementos que no pueden*

ya separarse realmente en las motivaciones más simples de la política escolar.

Todo este falseamiento proviene de haberse mantenido el criterio del derecho natural arcaico, el cual pretende establecer normas con un contenido ajeno a las situaciones culturales de lugar y de tiempo. Desde fecha inmemorial, es cierto, ha constituído un motivo jurídico la intervención familiar en la educación. Aun en nuestros días, en que se da tanto relieve a la idea de la enseñanza del Estado, se considera a los padres como cooperadores obligados de ésta. Todavía más, inclusive en nuestra ley orgánica, se acepta la posibilidad de la educación sustitutiva doméstica, cuando el niño no concurre a ninguna escuela pública. Como derecho humano, esa modalidad individualista se origina, pues, en el campo de ideas del derecho natural. Mas el límite de éste cesa en el punto en que empieza la necesidad de correlación entre la educación común y el Estado, con vistas al fin moral supremo de la cultura del pueblo. Sería curioso que, a la altura de los tiempos, estuviésemos abogando sobre el concepto del *pater familias* que regía antiguamente la vida familiar con poderes paternos absolutos. En esta acusada supervivencia de ideas asidas a períodos de evolución anticuados, nuestra legislación titubeante tiene mucha culpa. Ya es hora de dejar bien preciso y claro *el derecho de los hijos a deman-*

dar de sus padres la educación que el espíritu de cultura supone y que el Estado laico garantiza en sus elementos cardinales.

Laicismo religioso

Estaría incompleto el presente esquema, encaminado a poner un poco de claridad en el punzante problema de la política educativa de nuestro país, si no explicase aquello de la urgencia de revisión del laicismo en las escuelas oficiales.

De tal modo y con tanto exclusivismo había mantenido su preeminencia la iglesia católica docente, frente al Estado, que, cuando éste reivindicó políticamente la función educativa, nuestros reformadores liberales no entendieron otro laicismo que el que quiere ignorar esta verdad: sobre las organizaciones eclesiásticas y las religiones positivas, domina en el espíritu humano un sentimiento íntimamente entrelazado con la concepción del mundo y de la vida, al cual denominamos «sentimiento de religiosidad». La docencia católica nos había habituado a ser ciegos para este dominio vital, y entonces se llegó al falso criterio de entender por escuela laica la que prescindiese de toda educación religiosa. De lo que se prescindía, con tan estrecha concepción del lai-

cismo, era de uno de los factores fundamentales de toda cultura y, por tanto, de toda educación basada sobre la realidad histórica de la vida cultural.

En descargo de nuestro reformismo indiferente al sentimiento religioso como vivencia de los educandos, bien estará que anote aquí que igual o, por lo menos, análoga concepción de lo laico se daba antes en amplios sectores de la actividad y la legislación escolares extranjeras. Se produjo, como consecuencia, una abundosa literatura acerca de los diferentes tipos de escuela en consonancia con las doctrinas y los sistemas político-religiosos. Hoy puede decirse que ya nadie discute, al menos desde el superior punto de vista de la escuela con orientación ético-cultural moderna, la relación intrínseca de la tarea de dirección del niño con sus vivencias religiosas.

La expresión un tanto paradójica de laicismo religioso, que empleo, responde, pues, al pensamiento de ineludible compenetración de motivos históricos y psicológicos que tiene que informar nuestra educación. Es incomprensivo, es escandalosamente antipedagógico que, mientras el niño respira a todas horas un ambiente de «religión», que se expresa en formas innúmeras, pero que significa un elemento biológico en la situación anímica total de ese niño, el educador laico crea cumplir su deber de tal haciendo absoluta abstracción de una vivencia semejante. Esta casi re-

pulsa sistemática de lo vivido en lo hondo del ser resulta desconcertante para el educando, cuya relación funcional entre el espíritu y el universo queda sin un sentido incorporado a la educación recibida.

Resulta claramente de lo expuesto que no se trata de conservar lo existente, sino de que, al contrario, por la estimulación de las intuiciones fundamentales anejas al proceso evolutivo de la conciencia del yo, el fondo religioso de ésta se traduzca en reacción contra una moral atrasada como la que ha regido en este pueblo. Por tanto, desviaríamos asimismo la cuestion pedagógica aquí esquematizada llevándola al terreno de la compleja urdimbre de lo ético en relación con las esferas de lo religioso trascendente y de todo empeño racional cognoscitivo. Semejante cúmulo de problemas es materia de dilucidación de la Metafísica y la Etica. Confróntase en este sitio únicamente un aspecto real que ofrece el tratamiento de las vivencias religiosas del educando por nuestros pedagogos laicos. Vivencias que tienen sentido para el todo de la vida, hemos de evitar el craso error de ver en su expresión un transitorio estado individual subjetivo que habrá de evolucionar o transformarse mediante el saber culto. Lo que nuestra limitación empírica quiera calificar de fantasía interpretativa del cosmos en el niño, va a constituír el tono fundamental de

su actitud «religiosa» y de su conducta en el mundo.

Tras la inquietud imaginativa o el ensayo pensante de los alumnos el maestro deberá sentir, pues, la vaga conciencia de una unión originaria con el universo, y es ello el despertar de su yo moral. Esos alumnos han descubierto un sentido supraindividual y objetivo en su propio medio, en que las disposiciones religiosas hereditarias vienen, además, a ser reforzadas por una multitud de sugestiones familiares y representaciones exteriores que actúan en su alma a cada instante. Nadie puede sustraerse por completo al ambiente de esta religiosidad dada, producto de la historia. Pero, favorezca o no ese ambiente el curso de la concepción religiosa del universo y de la vida, ningún educador que posea comprensión para tales problemas psicológicos pasará displicente junto a aquel mundo que el niño vive en lo más íntimo. Sería abandonar una región psíquica de incalculable valor educativo como fuente de sugestiones estéticas y morales. Y peor si una afirmación imprudente, un comentario irónico, sin respeto a lo inefable ingenuo, invaden torpemente en esa esfera esencial. Ello puede acarrear un profundo trastorno para el proceso de la estructura y la formación internas.

La cuestión es bien escabrosa y delicada, lo reconozco. Encuentro que la educación religiosa, en

el sentido y con el alcance indicados, encierra tantas dificultades como la educación sexual, al presente tan recomendada por psicólogos y pedagogos. Preocupa a éstos la preterición absurda en que se ha mantenido aquel aspecto educativo, pero no ocultan su temor de que la práctica pedagógica no acierte con el *qué*, el *cuánto* y el *cómo* de la enseñanza sexual. En una fórmula, sí, van conviniendo todos: que esa enseñanza ha de estar estrictamente subordinada al propósito de «educación del impulso y conducta sexuales». Otro tanto cabe decir de la índole con que ha de entenderse y darse la enseñanza religiosa laica. Frente al dogma, al culto y a la Historia con sus movimientos religiosos, queda el vasto campo de las vivencias religiosas primarias, cuya dirección ha de traducirse luego para los educandos en elevación mental y moral de su tono de vida.

Si, como con la educación sexual, lo delicado y peligroso del tema ha de mantenernos en un no menos grave abstencionismo con respecto a la educación religiosa, de amplias perspectivas, que siquiera no se exagere la tendencia, cada vez más acentuada, del pedagogismo racionalista para el cual no hay más que ciencia positiva en todo. Ese pedagogismo, a título de que el sentimiento de religiosidad es originado en el miedo o en la incapacidad de interpretación de los fenómenos naturales, olvida que tal sentimiento, explicable o

inexplicable, es contenido cultural que no cabe soslayar en la función educativa, y mucho menos en civilizaciones poco desarrolladas como la nuestra. El materialismo pedagógico, además, entendiendo la religión tan sólo como algo de que es posible una crítica razonadora, y no un dominio vital con autonomía y sentido propio, ignora que «las religiones nacen, crecen y mueren: no se demuestran ni se refutan». Querer estudiar una evolución del hombre hacia la Religión, dice el filósofo y profesor Messer, parece tan absurdo como la cuestión del origen del lenguaje o de la razón. No es posible plantear razonablemente la cuestión de que el hombre haya pasado desde un estado prerreligioso, en el que tenía una cierta idea del mundo real, a la idea de lo divino...

En pueblos de fuerte raigambre religiosa —y el nuestro es un caso típico—, este divorcio del pensamiento laico y del sentimiento religioso no ha hecho otra cosa que romper el equilibrio moral interior de las conciencias y atizar un fanatismo agresivo. Si la docencia católica no ha aprendido la virtud de la flexibilidad histórica para adaptarse a la vida, la docencia laica tampoco ha sabido comprender que precisamente el positivo resorte de reacción contra la perniciosa rigidez del catolicismo docente debía consistir en la limpia manera de educar el espíritu religioso, que es la unidad del sentimiento vital con la concien-

cia del yo en proyección cósmica. Rota esta unidad, la educación positivista difícilmente se hace una fuerza con poder para moldear el individuo y la sociedad. Una religión dogmática sin contacto con el pensamiento moderno y un pensamiento moderno desconocedor del mundo religioso íntimo de los hombres producen lógicamente un estado de mentalidad y moralidad mezquino.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

NUESTRAS FORMAS SOCIALES

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1920
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

El concepto de un poder espiritual — la Religión — y de un organismo institucional — la Iglesia — dominantes por el hecho de la conquista española y por la tradición en el todo sociológico que es la comunidad ecuatoriana, ha implicado un instrumento de investigación que vuelve cada vez más posible el que penetremos en lo íntimo y profundo de nuestros modos de ser colectivos. Todas las manifestaciones religiosas y morales, estéticas y del saber, políticas y de gobierno, en las cuatro centurias decurridas, nos dan en el fondo la impresión de un tipo de civilización de la España medieval, complicado por las influencias ancestrales del cruzamiento y trato con la raza aborigen.

Bajo el obsesivo imperio que en las mentes modernas ejercen las doctrinas del materialismo económico, se tiende a abandonar el camino central propio para una adecuada comprensión de los

caracteres de nuestro estado social. Ese camino no es otro que el histórico - cultural que nos muestra cómo el núcleo de nuestra evolución orgánica está constituído por los elementos de la tiranía religiosa y la tiranía eclesiástica, actuando sobre un plano de implacables prejuicios raciales y antagonismos de clase. Estamos aquí en el terreno de la conciencia, a la vez que del carácter, los cuales condicionan nuestros actos y dan determinado sentido a las fuerzas interiores de un pueblo. Las otras tiranías, la del mando político, la del militarismo, la de la plutocracia, son un hecho real también, pero que no entra en la propia esfera vital de los componentes sociales. Cada una de estas dolencias tiránicas sabe hasta donde llega o puede llegar su poder. La concepción religiosa y las instituciones rituales, junto con las preocupaciones de sangre y de rango, penetran en la esencia de la sociedad, puesto que generan una moral y una actitud colectivas: su poder es inconmensurable.

El concepto de régimen social

Va lo anterior encaminado a la enunciación de este concepto: que, al hablar de nuestras formas sociales, no será el sistema económico, no será la

situación antagónica de ricos y pobres, de explotadores y explotados, el fondo integral dominante. Será ese algo total que incluye los ideales íntimos y las normas de convivencia de los individuos; aquello que, dentro de las diversidades congénitas en la manera de pensar y sentir de los componentes de la sociedad, da su sello peculiar a un pueblo todo y, consiguientemente, a los propios individuos. El concepto de régimen implica un movimiento conciliatorio en las discrepancias individuales y de grupos. Régimen social resulta, por tanto, un modo de expresión para atisbar las perspectivas de la relación de razas y clases en la vida de un pueblo. La esfera de lo social es, en otros términos, la de un complejo de fenómenos culturales, en que lo social-económico representa apenas un aspecto. En el proceso vivo que es una nación, junto a las posiciones genéricas que le dan al conjunto un carácter de comunidad, hay el intercambio de posiciones anímicas y profesionales, que se traduce en la realidad (la realidad social) de instituciones y costumbres, de cuyos hechos y observaciones sacan sus problemas concretos el político, el estadista, el sociólogo.

Reformar las costumbres, modernizar las instituciones, enfrontar los problemas político-sociales, incluso el social-económico, supone, pues, el estudio de las condiciones de socialización, como el medio de ir reaccionando contra un largo pa-

sado. Antes que como ciudadanos y como funcionarios, estamos ligados o relacionados como existencias humanas. Por eso, sentir una reforma en lo social significa sentir las tensiones de nuestras vidas individuales y, luego, de las agrupaciones constituídas por prejuicios o intereses comunes. Todo lo que es actitud frente a nuestros semejantes arranca, en primer término, de nuestro ser vital. Lo decisivo se reduce, en el pensar y en el actuar, a una afirmación o una negación de lo que corresponde o contradice a nuestra naturaleza. El mundo moral es herencia biológica y tradición histórica; es vida autóctona e influencia ambiental. Un pueblo es una existencia verdadera y totalitaria porque incluye la conexión casi orgánica de acciones y reacciones de las existencias individuales. De esta suerte, el movimiento histórico de la humanidad no puede ser interpretado sino como el esfuerzo hacia la resolución de los mil problemas cotidianos de la vida. El subsuelo de ésta se compone, así, dondequiera, de innumerables discrepancias mezquinas y de sordas luchas formidables entre los criterios de convivencia de toda clase.

Sin una acentuación del sentido de estas correlaciones entre los complejos anímicos individuales y la estructura de la existencia colectiva será imposible comprender que, cuando se habla de formas sociales, queda enunciada la idea de apa-

rición y desarrollo de un producto natural auténtico. Frente al hombre real, influyendo en él, fatalmente, está la realidad de su medio circundante, está la realidad del mundo con sus poderes conscientes e inconscientes. Y este mundo, a su vez, somos nosotros mismos los que lo formamos, en modo inextricable, sin que haya quien esté con él incondicionalmente conforme. Esta inconformidad obedece a que la autonomía de la individualidad padece el menoscabo causado por la fuerza incontrastable de la psique colectiva. Como la parte no puede comprender el todo, se explica la infinita variedad de interpretaciones y soluciones al problema de la vida social. Entonces se comprende que, como decía Goethe, la humanidad es, en realidad, el verdadero hombre, y que el individuo no alcanza felicidad y contento si no tiene el valor de sentirse en el todo.

No sin razón las corrientes socialistas modernas convergen de hecho a la suprema afirmación de «la ética del sentido de comunidad». Nótese que no digo del «sentimiento de comunidad», porque sé muy bien que el acercamiento a las posibles realizaciones del equilibrio social ha sido y será siempre efecto de concordancia de egoísmos o limitaciones de éstos en fuerza de luchas tenaces. Sólo que el punto de partida de aquellas corrientes es un hecho posterior al del desarrollo del cuerpo social, cuya magnitud de vivencias

se tiende a olvidar, rozándola apenas. En el afán de no ver más que intereses mundanos, económicos y comerciales, se falsea el problema, traicionando el propio ideal de la justicia para todos. Esta es y debe ser, ante todo, regulación del espíritu con que se entiendan y comporten unos hombres con otros. Si este comportamiento no va dictado por una conciencia interior, cualesquiera regulaciones externas con respecto a los deberes de la riqueza y a los fueros del trabajo no harán sino exacerbar el encono en la lucha de clases. La expresión «formas sociales» se corresponde, más bien, por tanto, con la de «formas de vida», y entonces el concepto de la organización social nos lleva a considerarla como un problema biológico de la conciencia y del carácter.

La primera realidad viviente

Al momento de surgir las embrionarias colonias de Hispano-América, hay este hecho natural y trágico: dos razas, la dominadora y la subyugada, que van a constituír la materia demográfica de cada país, y que darán en parte una cosecha humana de caótico mestizaje a través de cuatro siglos.

Por la concisión de esbozo que me he propues-

to en estos capítulos, rehuyo el entrar en reflexiones, convertidas en tópicos, por lo demás, sobre los componentes étnicos cuya integración histórica vino a formar el alma de la raza hispana. Para el tema de que vengo tratando, interesa sólo dejar bien sentada esta afirmación: que, en los contrastes por diferenciación racial o prejuicios de linaje, es errónea la propensión, muy extendida, que lleva a ironizar contra todo aristocratismo, con la idea de que el español procede de una indiscernible mescolanza de sangres en buena porción inferiores. No es el caso de entrar a definir la máxima o mínima parte de razón de las disquisiciones científicas naturalistas acerca de «la nobleza» de razas. Ni siquiera se trata de convenir en que debe aceptarse como un comprensible relativismo el producto de las selecciones familiares. La cuestión no es para decidida en sentido de su exactitud o su falsedad teorética. Su esencia y su significación radican en que ideas y actitudes sobre raza y linaje son formas existenciales, factores determinativos y normativos de realidad. Estas cosas tienen sólo una virtualidad de posiciones personales y sociales, de que se derivan, sin embargo, procesos naturales de específicas consecuencias en el plano de la cultura. Para la sociología, constituye justamente un punto capital de los destinos interiores de un pueblo el fenómeno de sus preocupaciones linajudas y ra-

ciales. En la medida en que éstas dominen, será el espíritu y será la forma de las fases de evolución de ese pueblo. El comportamiento de los hombres entre sí, los límites de relación de los grupos y su respectiva ideología, la masa de los hechos, la existencia cotidiana toda y, con ello, el curso de la legislación estarán impregnados de este sentimiento de rangos y clases, que no puede tener en ningún momento magnitudes fijas.

El ser social de lo que había de constituír la nacionalidad ecuatoriana ofrece, en consecuencia, desde su origen, estas peculiaridades de estructura: de un lado, la coexistencia de dos razas, la española y la indígena, manteniéndose cada una como entidad unívoca, inconfundible; de otro lado, la propia raza conquistadora y dominante aportando ya una herencia multisecular de diferencias de linaje y prejuicios de clase, que había de agravarse con la sucesión de formas de cruzamientos indio y (posteriormente y en menor proporción) africano.

Por lo pronto, cabe, pues, que consignemos una necesaria y previa rectificación. Esta: que es más inexacto que cierto el concepto tan generalizado e incautamente repetido de que el indio vive al margen de la vida nacional. La dosis excesiva de inexactitud consiste en que con tal aserto formulamos subconscientemente el pensamiento originariamente español y sociológicamente ahora in-

comprensivo de que la raza indígena constituye apenas un agregado, un apéndice en nuestra convivencia civilizada. Para los españoles de los primeros tiempos del coloniaje, pudo esta raza, en tanto no se mezclaba al conquistador, dejar de ofrecer la impresión de una fuerza concomitante y actuante en el mecanismo social. Las porciones de indios que escaparon al cruel trato exterminador por parte de los castellanos no merecieron una situación siquiera compatible con la de sus animales de cultivo y bestias de carga. Las mismas encomiadas *Leyes de Indias* no se inspiraban sino en el espíritu de humanitarismo de los Reyes Católicos, para quienes los pueblos conquistados serían materia de dominio.

Pero no transcurre impunemente un estado de vida de relación entre dos razas durante cuatro siglos. La dualidad demográfica, que en un principio es oposición y desequilibrio, va traduciéndose, incesantemente, en formas de influencia entremezcladas que, desde su entraña, generan la unidad de esa vida: la unidad de lo real.

En la medida en que una cultura se halla comprendida dentro de esa unidad, resulta, pues, que la dualidad estrictamente racial — blancos e indios — ha de entenderse como algo que ha devenido orgánicamente en nuestra estructura social. El espíritu colectivo y sus rangos internos estarán afectados en buena parte por el orden arti-

cular de las dos razas, sin que la reputada inferior pueda ser tenida sólo como estigma acusador o elemento de estorbo de la cultura. Una deslindación que se mantuviese en la etapa previa al proceso evolutivo de nuestro cuerpo social viviente acusaría la más tosca actitud de inconsciencia histórica. Esta confusión de los dos momentos — el originario y el que ha devenido en la historia — hace que se olvide aquel proceso vital, cuyo contenido muestra que la comunidad ecuatoriana se ha formado en armonía con las peculiaridades de sus componentes demográficos. Porque siempre que hablamos de la raza india aludimos a un conglomerado que, se dijera, está más allá del acontecer histórico, cuyo sentido se nos escapa, puesto que imaginamos que el sistema de los grupos indígenas no nos pertenece ni entra en la serie unitaria de la convivencia total.

Desvirtuado el núcleo del hecho que califiqué de natural y trágico (tragedia hay en esta fatalidad con que la raza esclavizada configura íntimamente elementos de nuestra existencia), se tiende a rozar no más que la superficie de la compleja cuestión. Merced a este criterio que coloca fuera de la conexión de sentido que es en nuestra existencia social el vivir del indio, domina la propensión a buscarle soluciones a este vivir únicamente dentro de un orden presidido por leyes; leyes, en general, intrascendentes, bien que exacerba-

doras de la atávica actitud racial del blanco. Como en la Colonia, son leyes que «se acatan, pero no se cumplen». Al prescindir de los imperativos biológicos, no hay legislación ni coerción que hagan otra cosa que volver más sensibles la oposición de alcance racial y, al propio tiempo, la síntesis vital de lo heterogéneo. Este es el fatalismo típico de la unidad cruelmente diferenciada a que me he referido. La raza blanca y la raza indígena confluyen subjetivamente en una vida de relación impregnada en el fondo de sórdida incomprensibilidad que se debe a la naturaleza y a la historia. Se trata de una tensión peculiarísima del sentimiento individual. El blanco «siente» al indio como perteneciendo a un mundo extraño, y viceversa; pero esta distancia antinómica no ha roto el enlace de las mutuas proyecciones de vivencia anejas al destino histórico común.

El problema del indio

Con lo anterior no he querido insinuar, precisamente, la idea de lo irresoluble del problema del indio. El propósito de las reflexiones que anteceden ha ido encaminado a corregir una desviación habitual en el confrontamiento de este otro problema: el de la dramática significación

que la dualidad demográfico-racial ha tenido y tiene en los destinos nacionales. La trivial circunstancia de vivir juntos, durante cuatro siglos, blancos e indios, en el espacio geográfico que delimita territorialmente nuestro mundo esencial, venía a significar, a través de ese lapso, el cruce imperceptible de complejos psicológicos y sus resultados económico-sociales. En el momento mismo en que el español hacía de una raza tenida por él como inferior un elemento servil «normal» de su vivir ya institucionalmente organizado, estaba imprimiendo una fisonomía al medio social concreto. En el curso de la existencia histórica, nos será penoso sentir que pesa trágicamente en nosotros el conflicto natural entre los modos de ser y de actuar de las dos razas. Nos traiciona y esclaviza el régimen de vida que se creó y se ha estabilizado en una serie de siglos. Sentimientos y costumbres estuvieron en buena dosis penetrados de aquella disgregación subjetiva originaria que fué el punto de partida de nuestra formación como pueblo.

¿Cuál es, pues, el problema del indio? Parecerá ocioso este interrogante, si se considera que han llegado a su máximo la literatura y la prédica proindigenismo. La más elocuente y escandalosa enseñanza de la imprecisión en que se mantiene el tema está, sin embargo, en esa misma ingente suma de tendencias y criterios con que

se ha pretendido solucionarlo. Y la inanidad de los esfuerzos orientadores y reformistas, paralela al confusionismo reinante, lo demuestra el hecho de la invariabilidad del problema en sus caracteres reales. Como antes de la múltiple campaña fervorosa en favor de «la raza vencida» —y el noble empeño arranca de más de un cuarto de siglo atrás—, la situación del indio es absolutamente la misma. Cuando digo situación, queda entendido que me refiero también y primordialmente a la actitud del alma indígena misma. La raza autóctona tiende hoy como siempre a regirse por las propias fuerzas elementales que habían inspirado la vida incaica desde su iniciación. Autoctonía es, ante todo, eso: una actitud, el sentido vital de un grupo humano que le lleva a no abandonar su centro propio aún en medio de la transformadora invasión de elementos dados. Y la masa aborigen no ha cambiado un ápice en su psicología primitiva, en sus contenidos históricos.

Efectivamente, lo que caracterizó siempre al indio fué el sentirse una pieza de la máquina pública. El alma indígena es comunal, no individual. El sentimiento gregario le condiciona y da el tono a su expresión auténtica. Cada individuo se muestra íntimamente idéntico a otro cualquiera y todos van a engrosar el volumen de la estructura social. En este bloque colectivo se enuncia y hace inteligible la gesticulación entera de la raza.

No hay, pues, individualidades ni choque vital entre personas. Creencias y costumbres, emociones y reacciones están, ante todo, en el ser multitudinario. Es, por tanto, un tipo de agrupación humana hecho para la más interna organización política. Su sistema de gobierno invadirá o, propiamente, contemplará, de modo inevitable, aún los menesteres cotidianos de la vida privada. El comunismo incaico acentuó esta falta radical de individuación que en el indio produjo siempre una especie de inercia, un modo de convivencia antiprogresiva.

Así, ha podido nuestro historiógrafo González Suárez decir que la dominación de los Incas en los pueblos indígenas ecuatorianos pretendió amoldarlos a «esa condición enervante de puros autómatas, en que venía a perderse la personalidad humana». Y perdida la personalidad, la vida social no se amplía nunca. Su fuerza creciente, su impulso dinámico radica en la persona. Un rebaño encarna inconscientemente cierto modo de vida; pero una unificación sin el resorte del espíritu personal se traduce en triste estancamiento. El indio, como raza pura, constituye un extraordinario ejemplo de inalterabilidad de actitud en el vivir. Nuestras agrupaciones indígenas son prototipo de insobornable apego a sentimientos y costumbres de hace siglos. Continúan siendo lo que desde siempre fueron. Nadie, entre los su-

yos, intentó jamás algo vitalmente nuevo. Para ello habría sido preciso que surgiese una existencia personal, y la persona no se conoció en la historia de la cultura indígena.

Espero que se aprecie toda la sustantividad de esta idea y de este hecho. Representan uno de los dos polos o términos de la dramática situacion que el dualismo demográfico trae aparejada a la existencia ecuatoriana. Partiendo del antecedente de que la raza nativa tiene, realmente, una contextura íntima, será factible el acercarse al verdadero planteamiento del problema del indio. Casi toda la profusa producción literaria sobre la materia soslayó o descuidó esa que no es una simple visión filosófico-racial, sino la más patética concreción histórica. Eludiéndola, hemos dejado intacto el susodicho problema. Se buscó herir la sensibilidad del blanco con toda suerte de pinturas de la dolorosa situación en que vegeta el indio y del ignominioso trato que se le da; se ha ponderado la serie de virtudes o cualidades de la raza, sugiriendo con ello la posibilidad de su educación, aunque quizá también un interés adyacente y sedicente por «la moral de esclavos»; se ha prodigado el vario anhelo de defensa y protección indigenistas en preceptos constitucionales y en leyes secundarias. Después han llovido las teorizaciones de toda índole acerca del camino para llegar prácticamente a la redención del indio.

Civilizarlo, incorporarlo a la vida nacional: he ahí la fórmula en que, más o menos, vienen a concretarse todas las tesis, lo mismo las de un ingenuo socialismo cristiano, como las de una revolucionaria transformación del régimen agrario. La fórmula, sin embargo, esconde una desnaturalización del problema mismo. Por lo pronto, insinúa el falso concepto a que hube de aludir al principio: que en nuestra civilización no representa un factor integrante la concurrencia de la raza india, como si la vida actual no significase en su raíz vida histórica. Luego ocurre que la doctrina de la liberación de esa raza se descompone en divergentes aspectos, según las concepciones sociológicas de cada cual. Para los propugnadores de que toda la cuestión se reduce a inferioridad de nivel cultural con respecto al blanco, lo de la estructura anímica racial desaparece. Para los que no pueden cerrar sus ojos ante esta realidad, la clave se halla en respetar el «espíritu de cuerpo» de los pueblos quichuas y asignar al Estado el deber múltiple de su mejoramiento social-económico.

En el fondo de cuantos propósitos hay para lograr la mal llamada emancipación del indio, persiste, como se ve, la ambigüedad de la idea directora. ¿Cuál es ésta? Vuelvo a decirlo, para que no perturbe el viejo tema de la superioridad e inferioridad de razas: que nuestro desequilibrio

demográfico tiene fatalmente el sentido de una unidad vinculada a fenómenos históricos. Sin esta representación de totalidad histórica, cuya esencia y proyecciones iré señalando en el curso de estos apuntes, se torna imposible entender las formas de la sociedad en el presente o en el pasado; por tanto, aplicar el concepto de reforma. El blanco y el indio hemos de comprender como grupos étnicos biológica y espiritualmente diferenciados, pero conexionados. Entonces, un poco de reflexión demuestra en seguida que el problema del indio no puede tener un planteamiento tan simple como el del reparto de la tierra para elevar sus condiciones morales y económicas.

Si se conviene en recientes cálculos de estadística demográfica, un sesenta por ciento de la población ecuatoriana corresponde a la raza indígena pura. Ofrece ésta prácticamente la particularidad de su vivir rebañego, con sólo ciertas modalidades diferenciales, según la comarca o la región. Ya he dicho que es sorprendente el estacionamiento de ese vivir, cuya explicación unilateral y superficial se encuentra en el feudalismo latifundista. Queda expresado también que la característica del alma de nuestros trabajadores aborígenes consiste en su instinto anti-individualista. Cabe, entonces, plantear la cuestión en este otro terreno: ¿civilizaremos al indio mediante la paulatina y sistemática absorción de sus comuni-

dades por la población blanca minoritaria? Sería eludir el problema en sus condiciones internas y en su buscada perentoriedad. Lo «incorporaremos a la vida nacional» conservando esas comunidades y arbitrando un régimen jurídico-administrativo que las capacite para aquella incorporación? Quien se tome el trabajo de compenetrarse con el significado de esos bloques de roca que son las inconmovibles vidas agrestes de los conglomerados indígenas, instintivamente reacios a lo que suponga dominio de un espíritu sobre otro, y considere la antítesis que se opera en el mundo de tradición y de hábitos reflejos del blanco y el mestizo en su trato con el indio, no podrá menos de reconocer que la solución propuesta es de un relativismo descorazonante.

El blanco y el mestizo

Lo terrible de la herencia histórico-social que, como un fardo, soporta la nación, desde el punto de vista demográfico, se pondrá en evidencia confrontando al propio tiempo las condiciones vitales y mentales del español y, luego, del mestizo, frente al indio. El resultado de tal confrontación será convencernos de que nuestro problema demográfico es un problema psíquico.

Cuantos han divagado sobre lo que son y lo que no son los españoles coinciden en asignarles estas características: un temperamento pasional, que les hace entregarse por entero y espontáneamente al asunto de su pasión; una consiguiente desmesurada autoestimación del yo, traducida en hierático individualismo, a la vez que en espíritu aventurero, capaz de intervalos de heroica hiperactividad; una dureza atroz para el prójimo y un aburguesamiento inerte en los órdenes más cotidianos de la existencia.

Pues bien, yo imagino que, apretados unos contra otros los acontecimientos innumerables que concurrieron y siguieron a la Conquista, esas características del español —especialmente, la pasión religiosa, la pasión sexual y la pasión egotista— hubieron de adquirir la intensidad expresiva de lo dramático. Un objeto de pasión más, circunstancial, concurría: el frenesí del oro.

En tales condiciones, el aborigen se le presentaba al castellano como cosa infrahumana. Las poblaciones nativas no significaban para el orgullo amenazante de los españoles sino rebaños en que apenas había un reflejo de la calidad del hombre. Contribuirá al conflicto fatal de tamaña diferenciación el propio indio, que no podrá dejar de sentirse inferior ante los ademanes de violenta afirmación personal del blanco. A la exagerada idea de sí mismo ingénita en el extranjero penin-

sular venían a unirse la fiebre de emociones de la conquista y los incontrolados apetitos de presa, todo agudizado por la antítesis del indigente anonadamiento del aborigen. El menosprecio por éste será para siempre de tal modo indominable, que excluirá toda posible indulgencia.

La naturaleza y la historia nos ofrecen, pues, en este campo, un contraste apasionado de realidades anímicas. El cuerpo social nuestro tiene una embriogenia defectuosa. Su desarrollo será constitutivamente anormal. Hay un dislocamiento originario por conjunción de limitaciones raciales nativas. No puede esperarse que las peculiaridades de aquellas existencias discordes lleven a otro clima vital que el francamente neurótico. Es neurótico el blanco y es neurótico el indio, cada cual a su manera. Quien no advierta este mutuo influjo perturbador entre las dos formas de vida no podrá, me parece, penetrar el significado social que el dualismo étnico tiene como fenómeno histórico. A poco que nos coloquemos en este plano, rasgos innúmeros del psiquismo nacional se verán explicados y repetidos en nuestro pasado de cuatro centurias.

Sobre todo, esto nos aclara de un golpe el otro aspecto de nuestra más profunda realidad: el carácter del mestizo. Al lado de la masa indígena pura, el elemento racial que luego predomina es el mestizo, producto del cruce, en indefinidas ra-

mificaciones y gradaciones, del indio y del blanco (para el efecto de este cuadro esquemático de grandes líneas que es el presente estudio no hago mayor sustancia de la mezcla, bastante limitada, con el negro). Se comprenderá así la significación del problema del mestizaje en nuestro país, cuya fenomenología político-social se impregna, consiguientemente, de los caracteres inherentes al tipo medio de los habitantes «civilizados». Mucho se ha estropeado el tema. En los últimos lustros, a cuento de marxismo revolucionario, no se ha querido ver en nuestro régimen social más que fuerzas y clases económicas; es decir, burguesía y proletariado, gamonales y siervos de la gleba, capitalismo y esclavitud. No cabe negar lo injusto y, en ocasiones, lo ignominioso de la relación económica entre hacendados y peones, patrones y trabajadores. No es posible desconocer el derecho con que las clases desposeídas buscan un régimen de trabajo y de vida más conforme con un criterio exaltador de la dignidad humana. Pero el planteamiento de la cuestión en tales términos refleja sólo un trozo de la realidad social. No se toma en consideración que para rectificarla hay primero que rehacer el capital hombre. Olvídase que «oposición de clases» envuelve un concepto de tensiones cualitativamente diversas; olvido que equivale a obturarse los ojos ante las características psicológicas de toda economía, capitalista o no

capitalista. Sin un desarrollo de la vida de relación, que supone el juego de los elementos más recónditos del alma humana, ¿cómo estructurar nuestra economía ni defenderla en nuestro sistema de civilización?

Y bien, acaece que el hombre medio, el mestizo, con el que tenemos que nutrir nuestras ansias de progreso, es un material que en sí mismo condensa una paralizante anormalidad colectiva. De cuantos pensadores se han ocupado en el tema de la constitución racial en la América hispana, ninguno como Waldo Frank ha sabido, con profundidad y precisión extraordinarias, decirnos lo que simboliza y es el mestizo. En el mestizo, según Frank, España y América se unen por primera vez. Y la unión es la guerra. Dos voluntades del mundo se encuentran y se vuelven una contra otra. Ninguna puede prevalecer y ninguna puede morir... El resultado de esta guerra de cultura que se libra en el campo de su alma ha de ser obra de generaciones; y aquí está ahora su propia vida pequeña con sus demandas inmediatas. El no puede acomodarla al proceso de la época que él encarna inconscientemente. En realidad, la paradoja del crecimiento hace al mestizo, que es potencialmente tan fecundo, el hombre menos equipado para la creación personal.

Juzgándole por el resultado de la conducta, el escritor en mención encuentra que el mestizo, al

no poder marchar sino empujado por fuerzas contradictorias, echa mano de sus concupiscencias, y «es sensual, caprichoso, turbulento, traidor, no siendo ni un gran soñador ni un apasionado hombre de acción, porque la voluntad humana en él es confusa y obscura». El anhelo indeterminado e incumplido le trajo un profundo resentimiento, inconsciente también. El mestizo odió al indio y al español; de ahí que el explotador del gobernante español fué con frecuencia el mestizo. Y termina Frank con estos interrogantes, que, dentro de la índole del presente estudio, vienen a subrayar el pensamiento de lo deseable que se hace una más deliberada comprensión de nuestras inclinaciones antisociales: — ¿Quién ha visto que la anarquía del alma del mestizo era la substancia increada de donde él debe renacer? ¿Quién ha visto que su escasez de valores sociales (estabilidad, sobriedad, moderación) era su repugnancia instintiva y solapada para aceptar el mundo de sus progenitores, cada una de cuyas partes se mofaba de la otra, y era también el anhelo de aniquilar aquel mundo para entrar de lleno en el suyo propio?

Esto es suficientemente fundamental para convencernos de que los nexos y las repulsiones resultantes de los mismos en nuestro cuerpo social le dan una estructura peculiarísima y nos plantean el más abstruso, cuanto doloroso, problema

de nuestra existencia colectiva. Sin forzar lo más mínimo esta realidad vivida, se puede referir todo nuestro acontecer histórico-social al denominador común de una ley de discordia. Esta ley rige las formas de asociación de nuestro ser y su devenir, que con razón se ofrecen a cada paso como un contrasentido. En la dimensión de nuestra interioridad, al igual que en la dimensión de la existencia pública, este desequilibrio vital se da siempre y en todos los planos. De aquí la consubstancial incapacidad de las gentes y del pueblo para toda disciplina, al propio tiempo que tendemos a las soluciones definitivas. No es raro oír que la última instancia de los que quisieran explicar el mundo de su vida personal sea esta exclamación: *Yo mismo no me entiendo.* Es la subconsciencia del entresijo de tendencias y vivencias discordantes que llevamos en lo íntimo. Y todo esto se traduce en un profundo relajamiento de la actividad psíquica, en patológicos estados de ánimo. Si el blanco y el indio, en el conflicto interno de su vida de relación, se afectan, con su mutuo impulso repulsivo, de un tono neurótico, se comprenderá lo que ocurre con el mestizo, cuyo centro anímico mismo es el teatro de aquella repulsa. Todo lo cual nos lleva a esta conclusión, que parece obligada: la atmósfera psíquica general que respiramos es la de una neurosis colectiva.

Clases y rangos sociales

No somos, pues, un pueblo sano. Nuestra psique individual y nuestra psique colectiva funcionan anormalmente. Con la transmisión hereditaria de los antagonismos de razas, quedó el cuerpo social seccionado, necesariamente, en tres grupos o clases: aristocracia, clase media, pueblo. En un principio, el grupo aristocrático es el que se reputa exento de todo mestizaje. La clase media puede, por su parte, preciarse de contar una dosis mayor de herencia del blanco que del indio (o del negro). Lo contrario ocurre con los que componen el «bajo pueblo». Este esquema social no es, después de todo, en sus caracteres externos, una novedad demográfica. Existió y aún existe en la mayoría de los países civilizados. La singularidad del caso nuestro consiste en que el sentimiento del ningún valor social del indio domina con tal fuerza en todos los órdenes de la vida colectiva, que alrededor del prejuicio de la mezcla de sangre ha girado y gira, primordialmente, el movimiento de nuestras valoraciones estimativas sociales. Para un individuo de la plebe encierra el más duro modo de invectiva llamarle *indio* a otro de su misma clase, y en la escala indefinida de las

gradaciones sociales a que por ley natural lleva la corriente democratizadora es el término *cholo* la calificación despectiva en cada circunstancia. En ningún país del mundo, tal vez, haya esta morbosa preocupación del plano racial, que hace que cada sujeto o cada familia busque exaltar su yo inferior *choleando* a otros.

Si todo se redujese a desplante egoísta o vanidoso, no habría para qué inquietarse. Pero, por lo que hemos visto en las páginas anteriores, la actitud responde a una psicosis general, el resumen de cuyas manifestaciones rebasaría los límites de estas breves notas. Baste apuntar que la obsesión de diferenciarse por la calidad racial, en similitud con el espíritu del ambiente, convierte lo que debiera ser armonía social en inconsciente rivalidad sórdida, en un entrelazamiento de *poses* individuales estériles. Y la vida social, la sensibilidad urbana no se concibe sino con individuos en la integridad de su ser viviente. Jung ha demostrado que estas diferenciaciones defectuosas, que producen una fusión de lo individual en lo colectivo, aniquilan espiritualmente a la persona, con un inevitable descenso moral de la sociedad. Jung califica el fenómeno de *inflación psíquica,* puesto que se trata de una extensión de la personalidad más allá de los límites individuales.

Ahora bien, en esta propensión hay el residuo de un sentimiento cultural heredado nada despre-

ciable. Detrás de aquella tensión antagónica de las realidades internas, late un conato de voluntad de participación en las valoraciones espirituales y sociales de la nobleza. No es una casualidad la de que del vocablo «noble» deriven nuestros tan usuales conceptos de «decente» y «decencia». Cada cual quisiera ser lo menos indio o lo menos cholo posible, porque nos forjamos así la representación de ampliar nuestra persona con las cualidades que son o que fueron distintivas de la clase aristocrática. La concepción de «el hidalgo», «el caballero», como contenido psíquico, si puede constituir algún regulador de la conducta, sigue actuando, sin embargo, con un alcance perturbador. En toda la época colonial, la clase de los nobles forma el conjunto influyente y dirigente al que se atribuye por todos una natural superioridad. No sólo la idea de ser de buena raza, sino la apreciación de sus modales, sus costumbres, su cultura, su solidaridad de grupo, etc., le rodea de una como aureola y le presta una sugestionante atracción entre los demás grupos. Esa sustancia tradicional de «lo mejor», al cabo de un cierto número de generaciones, penetra sutilmente en toda la estructura sociológica, merced a la imitación y a los cruzamientos que traicionaron el hermetismo de la clase.

Se ve aquí la omnipotencia del espíritu de los contenidos de la psique colectiva. La nobleza, co-

mo clase social, como unidad cualitativa e histórica, casi ha desaparecido o se halla en plena decadencia. Entretanto, de nuestras agrupaciones mestizas se proyecta un impulso de ser y de actuar como no se es ni se actúa por sí mismo. Analistas del contubernio de gérmenes contrarios que dió vida a nuestra sociedad no quieren ver en ese impulso sino la convergencia del sentido de superioridad racial y del movimiento de envidia hacia ella: de allí la costumbre mortífera de deprimir, de «despedazarse cuando es posible con las manos y siempre con la lengua». La misma progresiva atrofia de las calidades inherentes a la clase nobiliaria favorece el avance de esa oleada de ordinariez y malignidad que infesta el ambiente social.

Síguese de todo esto una modificación de la estructura de las clases, estructura que en su evolución y en su actuación constituye el esqueleto que da rasgos fisiognómicos peculiares a nuestro ser colectivo. Salvo limitados círculos en que se conservan o se hace algún esfuerzo por conservar ciertas particularidades de la clase noble, lo que ahora vemos es el proceso de consolidación de la clase acomodada y dominante en contraste con la masa de individuos que delimitamos llamándola el pueblo. Siguiendo la terminología social-económica al uso, tenemos, pues, burguesía y proletariado. A partir de esta etapa, puede de-

cirse que lo que hemos denominado clases altas y clase media se abocan a un movimiento de fusión en que lo prevaleciente es la analogía de intereses. Hacer dinero o defender la riqueza heredada, conquistar o conservar el confort de vida y la consideración social consiguiente: tal es el nexo en cuya virtud asistimos al tránsito desde la estructura histórico-racial a la naciente estructura social-económica. Las líneas directrices de ésta son, en consecuencia, los distintos órdenes de actividad y de producción: la agricultura, la empresa, la industria, el comercio, la banca, los servicios en la Administración y las profesiones. Venimos a dar a la sociedad burguesa e igualitaria, que no vive ya un ideal esencialmente jerárquico y que estima como un alto valor social el éxito utilitario, sinónimo de aseguramiento de la «buena vida». En contraposición queda el pueblo, la masa de individuos cuya miseria fisiológica y cuya indigencia moral están siempre agravadas por su pauperismo. Sólo que el ánimo popular, antaño dispuesto al avenimiento con una jerarquía social estable y una cultura anímicamente cualitativa, se muestra cada vez más reacio a adoptar formas de sumisión social y a convenir en que la altura de los ingresos decida de la altura de los distintos rangos de la sociedad.

Familia y matrimonio

Pero la vida social no es sólo la red tupida de las comunidades lucrativas y profesionales. Hay una unidad económico-espiritual cerrada a la que convergen y de la que irradian todos los valores vitales humanos: la familia. Biológica y sociológicamente, es el organismo primario que (al propio tiempo que condicionado) condiciona el movimiento articulado de la cultura. Raza y predisposiciones hereditarias, sentimientos y costumbres, determinación vocacional y adecuación de las funciones de relación, del centro familiar proceden, y hasta ahora no hay régimen social-económico que pueda hacer abstracción de su raíz y fundamento: el régimen comunal-doméstico. Sin alguna comprensión de los caracteres de constitución de la familia en una comunidad nacional, imposible, pues, querer hablar de sus formas sociales.

Si consideramos el problema familiar nuestro, vemos, por lo pronto, que sobre las antiguas deslindaciones y preocupaciones de linaje, a las que naturalmente se vinculaban las respectivas posiciones económicas (aristocracia incluía el concepto de riqueza, como clase media el de escasas dis-

ponibilidades y clase baja el de pobreza), tiende a prevalecer el criterio de la posición social vinculada al hecho de contarse o no con dinero o la espectativa de ganarlo. Lo anoto, por el alcance significativo que psicológicamente tiene para un pueblo el cambio de acento en su concepción de la vida en común. Más son, según esto, en los tiempos actuales, los matrimonios de conveniencia que los originados en afinidades anímicas saludables. Corresponde esta actitud a un estado social en que la plutocracia va sustituyendo a la inconfundible comunidad de estilo de vida que fué la aristocracia. Existe, por lo mismo, cierta correlación antagónica entre aquel estado y las posibilidades de matrimonio. Son muchos los que se retraen de contraerlo, por el temor de no poder o no saber afrontar el duro aspecto económico de la situación matrimonial.

Sucede entonces que buena porción de nuestros hombres busca salida al irrefrenable impulso sexual en las uniones ilegítimas, duraderas o pasajeras. El mismo régimen social moderno, de cálculo y de inescrúpulos morales, hace que éstas resulten asequibles y fáciles. Cualquiera extensión que alcance el empleo de los medios anticonceptivos, el número de familias formadas fuera de la legalidad altamente amparadora aumenta. Son generaciones cuya existencia está de ordinario llena de privaciones y vicisitudes. Para ellas

no se hizo ese algo esencial y necesario que en el proceso de la evolución psíquica del niño significa la influencia conjunta de sus progenitores, la acción de equilibrio de los deberes paterno y materno. El hogar, esa comunidad de vida moral o espiritual a que en la evolución de los siglos se ha consagrado un culto, está incompleto; aún más, está socialmente desennoblecido. Es la mutilación de una realidad humana suprema que no puede ser sino única. El pensamiento de que la personalidad unitaria de padre y madre es para el niño su condición de desenvolvimiento integral explica lo punzante y doloroso de la expresión *huérfano*. Y huérfanos de padre nacen y crecen y vegetan en nuestro país innumerables porciones de uno y otro sexo. En las clases bajas, especialmente, lo común es cierta animalesca despreocupación para ayuntarse y formar hijos desgraciados bajo el acicate de unos minutos de pasión instintiva.

En las uniones legales, que, como acabamos de ver, delatan una cifra descendente con relación a la densidad demográfica, ocurre otro hecho que conspira no sólo contra el normal crecimiento de la población, sino contra las aspiraciones de desarrollo selectivo de la misma. En las familias urbanas de alguna posición, las restricciones voluntarias de la prole son manifiestas. No entro a rastrear las causas de varia índole del fenómeno:

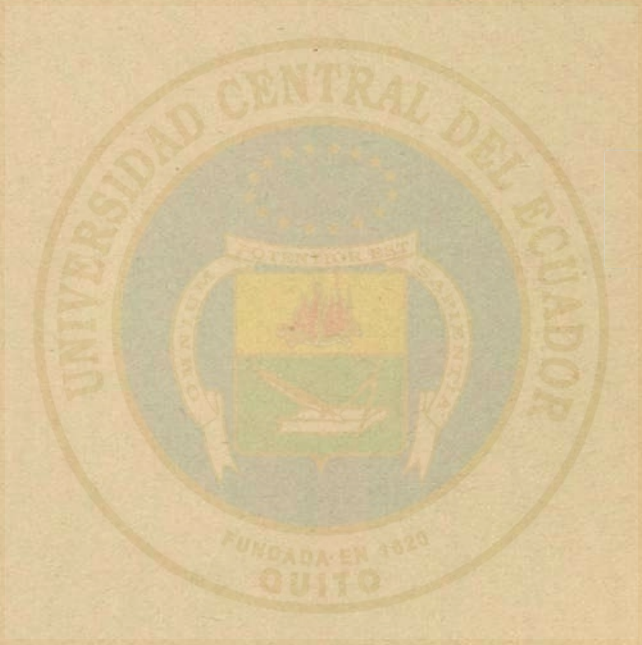
apunto el hecho, simplemente. Concurre a ese fenómeno de la disminución de los nacimientos otro hecho, que es ya natural: la escasa fecundidad de las mujeres de la llamada clase alta. Tampoco entro en la explicación pertinente, pues es una cuestión común en las grandes urbes de nuestros días y se la ha tratado ya lo bastante. En cambio, las madres en las familias de la clase popular son a menudo fecundas. Se neutraliza, empero, en gran parte, el resultado de esta capacidad prolífera con la desconcertante cifra de la mortalidad infantil en dicha clase. Ya el uruguayo doctor Fosalba, una de las más altas autoridades del continente en estudios étnico-demográficos, ratificó, en su visita de hace años, la observación de que éramos el país que supera a todos en eso de dar niños al cementerio.

La cruel conclusión que fluye de esto es la de que el menguado crecimiento de nuestra población no puede satisfacernos desde el punto de vista de la biología social. Es decir, que se trata no ya tan sólo del peligro, sino de la efectividad de una paulatina decadencia de la raza (se advertirá que empleo aquí el término *raza* en su unitario sentido demográfico). Una mediana observación antropológica de nuestras gentes tiene que confirmar el aserto. Todos los rasgos físicos y psicológicos de éstas acusan, en general, un descenso de los valores vitales. En ninguna parte,

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

AGRO Y ALDEA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

Estructura y mentalidad

COMO determinación y derivación de un proceso temporalmente ordenado, en sí fatal, según lo hemos visto en el anterior ensayo, también el régimen de la tierra y el del trabajo humano se resienten de interna anormalidad desde los comienzos de lo que vendría a ser la nación ecuatoriana. Conquista es —lo fué en todo tiempo— despojo, y, en el caso de la operada por los castellanos, el concepto de éstos sobre los aborígenes hacía incluírlos de hecho en ese despojo. Al repartirse las tierras, los conquistadores encuentran algo muy natural «apropiarse» también las correspondientes porciones de sus nativos pobladores. El desconocimiento de toda personalidad en éstos por parte de los despojantes y el poder de dominio o de casta imprimen, de esta suerte, específicas modalidades, que persistirán por siglos,

al derecho de propiedad y al sistema de explotación del suelo entre nosotros.

En efecto, desconocido el indio en su existencia como valor humano, el nexo de relaciones entre el flamante propietario de la tierra y el que la trabaja se reduce a casi nada. Por lo pronto, ya sabemos de la imposibilidad de su mutuo «comprenderse». En el aspecto agrícola, para el dueño de la hacienda es el indio uno de tantos animales de labranza que posee. Naturalmente, necesita éste comer y contar con algún vestido y algún albergue. Atentas estas mínimas exigencias biológicas, al indio se le darán unos centavos por cada *raya* (un día de trabajo), unos *socorros* para su frugal cocina y su invariable vestimenta arcaica y una choza con cierta parcela de terreno *(huasipungo)* que pueda usufructuar. Fuera de esto, ninguna otra concesión. Para el propietario, su concepto de dominio sobre tierras e indios le llevará a una actitud «señorial» exclusivista. En el mundo re-creado aquí por el conquistador castellano, la palabra «señor» venía a designar una nueva índole humana e implicaba una sinopsis de los caracteres semifeudalistas que tendría la vida social agraria nuestra.

Si se aprecia el alcance de los subconceptos que acabo de enunciar, cambia de súbito el valor interpretativo del esquema engañoso con que se ha acostumbrado resumir la situación agraria en

América. Según el usual resumen esquemático, confróntase exclusivamente una economía terrícola feudal: latifundistas y proletariado campesino, gamonalismo y trabajo esclavo. Luego se va a la propugnación de los principios de un derecho y una economía nuevos, tema al que me referiré en momento oportuno, pero cuyas más obvias conclusiones prácticas vienen a ser la abolición del latifundio y la emancipación del trabajo rural indígena. Y es el caso que apenas habrá un proceso histórico menos susceptible de sumariarse con tal fórmula esquelética que el de la constitución agraria en estos países y sus complejas consecuencias. Asistimos a un problema primario, del cual podría partir, a poco que se apure el análisis, históricamente, toda una caracterología de la nación y de nuestro vivir político. Un socialismo sectariamente marxista tiene que emplear la subconsciente dialéctica de los contrastes, que toca tan sólo la periferia social en lo económico: ello entra en sus fanáticos modos de pensar y es también táctica proselitista. Mas la auténtica actitud sociológica será muy otra. Debiendo reconocer, ciertamente, los factores causales — aristocracia terrateniente y servidumbre de la población indígena, en el caso que nos ocupa — de lo ominoso de nuestra economía, no ha de ir a suponer que esa génesis ha dejado de producir una fuerte estructura social en el tiempo, de cuyo con-

tenido medular, y no de otra parte, podrá extraerse el principio integral de reformas bien dirigidas. Este es el único revolucionarismo operante, contra las resistencias de las clases explotadoras y la acometiva exaltación de los secuaces del comunismo.

Una rapidísima ojeada sobre esa estructura nos mostrará que en el fondo se trata de rasgos internos vivientes, los cuales significan otros tantos invisibles resortes que rigen el movimiento de este pueblo.

En los primeros tiempos de la Colonia, son grupos parasitarios de la Península, gente aventurera, de menguada cultura, quienes forman la clase dominante de los «señores». Así el tránsito de un nivel de existencia medio o inferior a otro en que pueden desplegar una energía directa y envolvente, sintiéndose, además, dueños de una enorme masa humana, se traduce en un determinado módulo de conducta, que contagiará a los «chapetones» colonizadores que vengan después y prevalecerá casi intacto en el curso de la historia. Yo lo resumiría en estos términos: auto-valoración social jerárquica, no con respecto a las masas indígenas, pues ellas precisamente entran en el dominio de que se enorgullecen los terratenientes, sino con vistas a los no poseedores o poseedores en pequeño, inmigrantes o criollos; consiguiente emulación ensoberbecida entre los

que cada vez se tienen en más, no cerrada, sin embargo, al mundo de relaciones y cumplimientos ceremoniosos, que son modos de afirmar el presunto rango de valor; absoluta insensibilidad para otra concepción económica que no sea la de «la riqueza por el poder y el poder por la riqueza territorial», en que se incluye al indio y al esclavo africano; petulante menosprecio del trabajo mismo como esfuerzo humano y como actividad profesional, que es encomendado a mayordomos y administradores.

¿No se advierte aquí el índice del complejo de problemas que trae aparejado al destino de la nacionalidad ecuatoriana el sistema de la aristocracia terrateniente? De propósito insisto en este doble aspecto de nuestra sociología clasista-económica, porque todo lo que sea restringir el análisis a sólo la situación terrícola equivale a desentenderse de lo internamente orgánico. Limitado ese análisis a la fácil contraposición entre latifundistas y población rural esclava, olvidamos factores vitales extra-económicos — deslindación de necesidades colectivas por el linaje, lujo de la nobleza y congruente formación paulatina de la burguesía acomodada, cambiante ajustamiento entre la producción y el consumo, etcétera — sin los cuales no cabe fundamentar una cultura agraria. Por primitiva que ésta fuere, nunca podrá circunscribirse al cambio de relaciones entre dos magni-

tudes fijas. Tanto es así, que los propios caracteres de la llamada aristocracia feudal, al revertir contra ella misma, la han llevado, al igual que en otros países y en todas las épocas, al ocaso de su dominio civil-político, primeramente, y al descenso de su situación económico-social, después. Sobre este plano actual, resulta inaceptable cualquiera interpretación que nos ofrezca una economía agraria nacional estática.

Lo estático sí es la estructura formal de las pseudo-relaciones económicas entre el hacendado y el indio. La mentalidad del antiguo «señor» de la colonia supervive en el moderno propietario, que sigue considerando a la masa indígena un rebaño de animales de trabajo. Y ahora el espíritu del que las explota es primordialmente utilitario. El primer plano de vida para el noble de la colonia era el jerárquico, el fuero señorial. Para el terrateniente de nuestros días el primer concepto valorativo es el dinero. En la conquista de este signo de riqueza aspira a tener realidad como persona social.

Y hay la inamovible conformidad del indio con esta estructura cuatro veces secular. Su mentalidad tampoco ha cambiado lo más mínimo. La circunstancia de un orden injusto de relaciones de trabajo en que se le ha mantenido no explica suficientemente aquella actitud. El medio económico no es por sí solo el medio ambiente. Y las le-

yes de la imitación, que un tiempo divulgó y prestigió G. Tarde, fallan por completo con la raza autóctona. Porque en tantos siglos de ver y palpar cómo viven los blancos civilizados pudo algún contagio de usos y costumbres llevarla a atenuar su primitivismo. Se verá que no aludo aquí a ninguna necesidad psicológica de libertad individual. Me refiero a esa elementalísima emoción de desear algo de las condiciones de vivir civilizadas de nuestro contorno. Mas resulta humanamente impresionante el hecho de que a ningún miembro de las comunidades indígenas se le hubiese ocurrido tomar la iniciativa en punto a alguna mejora de su indumentaria, o de su menaje doméstico, o de su vivienda... Ninguno ha imaginado que podía empezar a diferenciarse en algo material de los demás de sus congéneres. Este conato de relativa diferenciación hubiera significado un crecimiento de necesidades y, por tanto, el instintivo impulso hacia una más razonable valorización del propio trabajo, para poder satisfacerlas. Luego venía la inclinación natural en los otros a seguir las modificaciones aquellas y, asimismo, con el aumento de necesidades, la propensión a una adecuada valorización de los esfuerzos prestados. De aquí a una mayor o menor mejora de índole moral no había más que un paso. Pero, si, a pesar de las poderosas sugestiones ambientes, nadie turba ni aún las homogeneida-

des de vida externas, elementales, quiere esto decir que el espíritu comunal indígena tiene la fuerza originaria de lo que es naturaleza.

El "conformismo indígena"

Pudiera entonces plantearse la cuestión de los motivos étnico-históricos que han determinado la innegable actitud de lo que llamo yo el «conformismo indígena» con el régimen de esclavitud mismo. Intentaré resumirlos en pocas palabras. Empiezo valiéndome para ello de la autoridad de nuestro historiógrafo González Suárez. Al hablar de la situación de las tribus indígenas ecuatorianas sometidas a los invasores incásicos, dice:

«Varios órdenes o jerarquías sociales componían el Estado. El Inca estaba a la cabeza del imperio y lo gobernaba como soberano divino, cuya autoridad no reconocía límites. La familia del Inca constituía la primera clase social, a la que pertenecían los hijos que, según las leyes del Imperio, eran tenidos como legítimos por haber nacido de las esposas de sangre real. Seguían a éstos los príncipes bastardos, habidos en las numerosas concubinas del soberano. Cada Inca había formado una familia numerosísima y de todos ellos se componía la nobleza de la sangre, en la

cual estaban vinculados todos los cargos del imperio. Clase aparte constituían también los curacas y sus familias y todos aquellos régulos de las provincias y jefes de las tribus conquistadas que eran en número muy considerable... Los sacerdotes dedicados al culto oficial del Sol formaban otra clase social, distinta de las demás. Los príncipes de la sangre, los sacerdotes, los nobles y los amautas o sabios estaban exentos del tributo del trabajo y vivían a expensas del Estado. La contribución del trabajo pesaba, pues, únicamente sobre la clase popular, que formaba el número mayor de la población y vivía condenada definitivamente a sostener a las demás».

Esto en lo tocante a la constitución político-social del Imperio incaico. Respecto al sistema de la tierra y del trabajo, agrega:

«Los Incas habían eliminado la propiedad individual y suprimido todo estímulo para el trabajo personal: el indio no era dueño del terreno que cultivaba, no podía dejarlo en herencia a sus hijos después de sus días ni aumentarlo jamás en un palmo siquiera de extensión. Por mucho que trabajara, sus bienes no podían acrecentarse nunca, ni le era dado disfrutar de comodidad mayor. La organización social y las instituciones políticas de los incas tendían a crear un pueblo donde la igualdad más estricta conservara el orden; pero, para conseguir semejante objeto, aniquila-

ban la actividad individual y viciaban radicalmente el carácter moral del indio, ya de suyo propenso a la inacción y hasta, al parecer, tan insensible a los estímulos de la comodidad».

Se produce el estrepitoso derrumbamiento del Imperio incásico, sucédenle la conquista y la colonización españolas, y la simple observación nos permite reconocer una profunda analogía entre los elementos constitutivos del régimen derruído y los del dominio absolutista que venía a reemplazarlo. En vez del monarca inca, estaba el lejano monarca español; en vez de las castas indígenas privilegiadas, acudían los nobles e hidalgos y los sacerdotes peninsulares; en vez de la semifederación de *ayllus* y la tenencia de parcelas, dentro de una esclavizante reglamentación del vivir colectivo, quedaban el sistema de lotes reservados de «comunidades» y de Ejidos y el usufructo de los huasipungos, modo igualmente de esclavización del indio a la autocracia agraria; y siguieron intactas las costumbres del trabajo en común, y las fiestas y borracheras en ocasión de las siembras o cosechas, o por los otros motivos que fomentó el cura o inventó el tedio del aborigen. El tedio y sus groseras supersticiones, debo completar. Porque, en este punto, es incuestionable que la cristianización o evangelización de la masa indígena por el sacerdocio español no pasó ni ha pasado de lo grotescamente formalista. Co-

mo en el tiempo de los incas, esa masa mantiene las mismas incontables formas de creencias animistas y politeístas que la llevan a ver lo sobrenatural en todo.

Doy el mayor valor a la continuidad y estabilidad de esta subestructura nuestra en el espacio y en el tiempo, porque ello explica, biológica y psicológicamente, el conformismo indígena. Con el coloniaje, la conducta interna individual de los indios se ajusta, mayormente, al sentimiento gregario racial que ve un abismo infranqueable entre lo indígena y lo español predominante. Origínase la actitud íntimamente unitaria, que lleva en sí la ley de su prosecución perdurable. Sólo los individuos que sean el resultado de un cruzamiento racial podrán escapar a ese esclavizamiento casi instintivo, que antes de ahora lo ha estudiado y demostrado la etnología psicológica. El fenómeno angustiante de la sólida fijeza de vida de los indios tiene una base innata: la polarización de repulsión y conexión fatales entre ellos y los blancos, de que hablé en otro estudio.

Ante esta peripecia, resulta inútil esperar que individual ni colectivamente el indio asuma alguna dirección cualitativamente nueva. Su modo de conducta hereditario es y tiene que ser instinto de conservación de la raza. Vive ésta, así, una historia interna que no puede definirse sino como una negación. Sociológicamente, los indios co-

mo raza representan la tragedia auténtica. Su abatimiento y su postura aviesa son la fisonomía de una voluntad de duración meramente vegetativa, estática.

La tesis libertista

Creo que estamos ahora en camino de llegar a ver cómo se escamotea la realidad con la fórmula correlativa «indio-tierra» exaltada por tantos agraristas. Para esta correlación entre ambos factores, se parte de las siguientes afirmaciones: que las grandes haciendas, desde la época colonial, formáronse por el despojo y la absorción sistemática de los terrenos de las comunidades de indios. El comunismo agrario incaico fué, de esta suerte, substituído en gran parte por el régimen feudal del latifundio, al que quedaban esclavizados los nativos propietarios de la tierra. Sólo parcialmente se mantuvo y mantiene aún ese organismo viviente de la «comunidad» agraria indígena, junto con el sistema de los ejidos aldeanos. Este reconocimiento de aquellos mecanismos económicos por las leyes de Indias acusa una medida sagaz de la política de los monarcas españoles, aunque respondía a la teoría y la práctica feudales. Y feudalidad y servidumbre tenían que traer al indio la miseria. Con la miseria, su ruina

fisiológica y su indigencia moral. En el Estado incásico, la propiedad comunal y el trabajo colectivo significaban el bienestar de todos. Era una civilización agraria patriarcal, de modo que su fuerza moral-económica se encontraba en la tierra. Reintegrándola a ésta es, pues, cómo alcanzaremos el resurgimiento de la raza indígena. El problema del indio tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra...

No se me negará que he procurado condensar en el párrafo recién escrito la literatura socializante de quienes enarbolan todavía la bandera de la «indianidad», como algo céntrico y decisivo en el problema de la tierra. Pues bien, el lector que, deseando orientar y fundamentar su criterio, empiece por hacer las distinciones necesarias, encuentra que un planteamiento como el del anterior esquema engloba cuestiones y cuestiones en una confusión tal, que jamás podrá llegar con ese tenor de razonamiento a la impresión de evidencia de la tesis libertista del indio. Aquella tan humana tendencia a abusar de las oposiciones ficticias, debido a la polaridad histórica, y a tomar lo complementario por contradictorio, viene extremándose hasta lo absurdo o lo ridículo en el análisis de la cuestión agraria. La fórmula correlativa a que me refiero ¿no llega, en definitiva, a decirnos que la llave del progreso agrícola del Ecuador está en manos del indio?

Desde que se apunta la finalidad misma del cuestionario, se está haciendo ya la confusión. El objetivo, al entregarle las tierras al indio, es obtener por este medio su liberación económica y moral? Lo que se busca es el resurgimiento de la agricultura, mediante la desenfeudación de la tierra y «su retorno» a las comunidades indígenas? El problema de la tierra y el problema del indio se indiferencian así manejados por los agraristas sectarios. La fe en la posibilidad de esta metamorfosis de situaciones olvida, además, como se advertirá después de lo arriba dicho, que el tan ponderado comunismo incásico fué complemento del régimen de castas absolutista y teocrático. Antes que una institución económica, la tenencia y explotación terrícolas comunales representaron un mecanismo político-social cuyos primeros aprovechadores eran el monarca con las numerosas familias nobles y el Sol y sus clases sacerdotales. Entretanto, es otra de las confusiones más comunes el aislar arbitrariamente el factor comunal secundario, explicable sólo dentro de la política monárquico-teocrática de los incas, y contraponerlo, exaltándolo, al régimen de feudalidad latifundista, cuyo significado histórico se rebaja hasta anularlo.

Y detrás de esta falacia desfilan tranquilamente otras y otras, en formulaciones verbales o enunciaciones conceptuales de tanta ambigüedad y de

tal interna desconexión, que no hacen sino producir un cambiante estado mental de igual índole, De este género son las expresiones «propiedad en común», «bienestar de las familias indígenas», «civilización agraria», «reintegración del indio a la tierra», «servidumbre, feudalidad y capitalismo»... La reaccion contra el terrateniente en muchos de los que creen preocuparse de la cuestión agraria se ha traducido y traduce en un curioso ahinco de volver a sentir lo indio sobre el plano de cierta aberrante inversión de la perspectiva histórica. Un signo de esa aberración lo vemos en el método que aplican al dilucidamiento de la antedicha cuestión; hacerla preceder de un minucioso y moroso examen del *ayllu,* con un espíritu interpretativo que parece que aspirara a moldear la reforma agraria en aquella estructura medio superviviente. Los trescientos años de coloniaje y los ciento de vida autónoma ocupan sólo un sitio subalterno de contraste ante el aludido criterio agrarista.

Hay en ello, sin duda, el inveterado afán erudito e historicista; pero, quizá, hay también huellas hereditarias, residuos atávicos, que en nuestra cerebración no acertamos a dominarlos y ejercen su influencia sobre nosotros. Esta indología que mira obsesionadamente al pasado y que pretende ser revolucionaria responde a una oculta acción étnica. Por lo mismo que la cuestión del agro

tiene infinitas relaciones y es vital y omnipresente en la biología histórica, su planteamiento ofrece contradicciones tántas. No es la menos relevante aquella que en el hecho del alma comunal de los aborígenes, estorbadora de todo impulso personal progresivo, insiste en querer hallar el mejor antecedente y un poderoso resorte para la obra de socialización de la tierra y, consecuentemente, de rehabilitación del indio. Un plan agrario racional ha de coordinarse con todos los factores de la cultura ambiente, y sucede que la raza india, vitalmente inferior e históricamente estancada, petrificada, está en incapacidad orgánica, de origen psicológico, de compartir esa cultura. Aún a riesgo de que se malentienda el concepto, yo diría que la mecánica de la servidumbre radica en el propio indio. Por ahí dice un gran pensador que la vida en sí no tiene un valor propio, que no basta la simple existencia: ésta debe ser «merecida». Regulación y expresión de estos valores merecidos es la justicia. La biología sociológica se compenetra así cada vez más con la vasta noción integral de que el equilibrio —no bienestar— social ha de ser un proceso de integración por diferenciación de los valores vitales y culturales en todo momento histórico. Actitudes psíquicas inconciliables (lucha de razas) y posiciones extremas en la perspectiva de los intereses (lucha de clases) envuelven, con razón, los más graves con-

flictos para un Estado, pues afectan a la estructura misma de la sociedad.

Ya es hora de que nos demos cuenta de la equivocación que implica aquel modo de enfrontamiento del problema agrario, con propensiones a una lucha lejanamente establecida y sin nexo vivo con nuestro medio actual. Mientras persistamos en confundir la beneficiosa aspiración hacia la mejora del indio con el complejo problema de una adecuada política agraria, la aproximación a las soluciones deseadas habrá de aplazarse. Y como aquello de que «la raza indígena es una raza de agricultores» y «su civilización fué agraria» contribuye en mucho para esa tendencia al postulado agrario-indigenista, no será improcedente concluir esta digresión recordando lo específico de la aludida civilización. Aunque distante, no es nada enigmático su contenido.

El fondo de la escasa dinámica vital del pueblo incásico lo constituyó la posición mística gregaria alrededor del Inca absoluto y casi divino. Era éste el Hombre-Providencia, proyección y expresión terrestres del Padre-Sol, en que se reflejaban las potencias de la Divinidad (no entra para el caso la serie en número infinito de los dioses menores con que los indios poblaban la naturaleza). Las tribus, las parcialidades o agrupaciones de familias — también expresión de gregarismo — que

antes de ser dominadas por el monarca del Cuzco vivieron en pugnas sangrientas, al continuar dentro de las antiguas deslindaciones regionales, al ocupar y labrar la tierra con un trabajo en común, estaban, pues, muy lejos de alguna conciencia colectiva inspirada en el propio interés y el solidario bienestar. El mundo de representaciones de los grupos indígenas descansa fundamentalmente en la sensación de omnipotencia del monarca, dueño del territorio y árbitro de todo el vivir colectivo. No es, por lo tanto, un régimen agrario el de la comunidad indígena; es un régimen de tribu, en que el ayuntamiento y la cooperación no tienen contenido económico y en que la voluntad moral de los agrupados está reemplazada por el señorío protector: tutela de menores.

Hay bastante violentación del concepto histórico, por consiguiente, cuando se recalca que la «comunidad» es anterior al Estado incaico y célula viva de éste. Se quiere con esta interpretación atribuir a cada uno de los conglomerados indígenas la fuerza de un todo vitalmente orgánico; al conjunto de ellos, la virtud de mantener en su unidad sociológica a la raza. Fácilmente se llega por este atajo al reconocimiento del indio en su personalidad y como gozando de la conciencia de sí mismo. No es otra la génesis de la obsecación mental de algunos agraristas peruanos que vienen bogando en un mar fraseológico de confines

indefinidos «hacia el ideal renovado de las comunidades indígenas»!

Y mayor violentación del sentido histórico se comete cuando la consabida fórmula abreviadora, «feudalidad-servidumbre», se invoca con el propósito de sugerir que el régimen colonial aniquiló una cultura agraria y no acertó a substituirla con otra de carácter progresivo. Puesto que tanto preocupa el aspecto cuantitativo de la población autóctona que labraba los campos, lo que cabe que empecemos por aceptar es el aniquilamiento de grandes porciones de esa población, debido a la inmisericorde conducta de los españoles. Mermados enormemente los núcleos de las comunidades indígenas, el reparto de tierras poseídas por éstas a los colonizadores incluía lógicamente un proporcional aminoramiento de los efectos negativos de tal repartición. Pero es simplificar arbitrariamente el problema cuando se insinúa en las mentes la idea de un contraste entre «el benéfico sistema agrario comunista de los indios» y «el feudalista régimen de concentración de la propiedad en manos de la nobleza y del clero». Entiéndase bien que no pretendo justificar el método repartitivo adoptado por la Corona de España, desde el punto de vista de una previsora política agraria y de colonización. Mi pensamiento se encamina a mostrar lo artificial de la tesis, en que se ha venido y viene insistiendo, de que la estructura

social incaica fué propia para que se estableciera un sistema de producción conciliado con el bienestar común; tesis de la que se hace fluir esta otra, para la antítesis: la feudalidad latifundista es la causa de la miseria moral y material del indio, así como del atraso de nuestra agricultura.

Precisa que cambiemos de posición mental. Está viciada nuestra conceptuación del proceso histórico de la nación ecuatoriana. Si hemos de atacar en su raíz el doble mal, innegable, de la existencia de latifundios y del anonadamiento de los indios, no ha de ser invirtiendo el planteamiento del problema: dénse las tierras a los aborígenes, para que las posean y exploten en comunidades, y la independencia económica que ello les signifique se traducirá en su regeneración moral y en el progreso agrícola. Habría para sonreír despectivamente ante tan ingenuo modo de tratar la vital cuestión, si no fuese que esta ingenuidad causa el grave daño de envaguecer dicha cuestión, retardando su posible tratamiento adecuado. El socialismo indigenista posee la visión de lo cruelmente injusto de la realidad histórica; le falta, en cambio, en grado superlativo, el sentido de la esencia de esa realidad y sus consecuencias. Lógicamente, plantea mal el problema económico-agrario y pretende el absurdo de hacer reversible el suceder histórico.

Por fortuna, escritores comprensivos, exentos

del fanatismo por las masas, empiezan a colocar en su sitio el problema. Ni se cree en el dinamismo latente del Incario para una moderna socialización marxista de la tierra, ni se ve en la entrega de ésta a las comunidades indígenas la clave de nuestra cuestión agraria. Hasta se encuentra incompatible el proceso de la racionalización del trabajo agrícola con la invencible inercia rutinaria del indio. El más fervoroso de los defensores de éste, pero avisado auscultador de las exigencias positivas del agro nacional, llega a sugerir que una solución doblemente importante para el Ecuador sería el desalojamiento de las mesnadas de indios hacia las tierras del Oriente y su substitución por colonos europeos. La condición básica de la reforma se hace consistir en la abolición del latifundio y una mejor distribución de la propiedad, completadas por la adopción de todo un plan técnico-administrativo en el mecanismo de la producción.

El agro-cultor

En este sitio, acude a los puntos de la pluma el tema de la unidad orgánica del complejo problema agrario. Adrede he puesto de encabezamiento de estos párrafos el vocablo *agro-cultor* en su

desconexión gráfica, por lo significativa. La radical imprecisión con que se suele entender y emplear el término «agricultura» o su afín «agricultor» ha sido causa para el método erróneo en la enunciación y discusión de aquel problema. El vocablo descompuesto a que aludo nos sugiere de pronto la anatomía de una ciencia aplicada y de una técnica de realidades como es ahora la profesión agrícola. Cuando hayamos desentrañado todo el contenido de la expresión *agro-cultura,* se verá que ya no caben las actitudes románticas en este terreno. Se palpará, sobre todo, que el dominio de la cuestión agraria es, prácticamente, no sólo el de la realidad económica, sino el de la vitalidad nacional en distintos órdenes. Quedará en claro que la aspiración al bienestar común por el mejor aprovechamiento de la tierra se manifiesta en una *cultura.*

Lo primero que se nos enseña en esto de significaciones léxicas estructurales es que la palabra *agro* sirve para expresar un concepto bien distinto del enunciado con la palabra *tierra.* En ésta el hombre tiene tan sólo la materia prima con que han de obtenerse productos para el consumo o para el intercambio. Mientras el capital, la técnica y el trabajo no la transforman, según el decir de los economistas agrarios, es lo mismo que el hierro u otro metal en la mina. La tierra en función de productividad, mediante la aplica-

ción de aquellos factores, es el agro. Precisamente la Agronomía es, por definición, la ciencia cuyas leyes o normas arrancan del estudio de la naturaleza y determinan lo que ha de ser la Agricultura en cada clase de explotación. Desde este punto de vista comprensivo e integral, resulta desconectable la mal entendida y peor aplicada noción de que la tierra es el principal instrumento de trabajo. Y la otra noción, la del trabajo mismo, cobra un sentido de amplitud y modernidad tal, que anuncia ella sola el límite de tantas inepcias e irreflexiones con que se acostumbra maltratar estos asuntos. Ahora sabemos que el trabajo implica racionalización de sus funciones, en el indefinido engranaje de éstas, desde lo complicado y superior hasta lo sencillo e ínfimo, o es palabra que queda casi sin sentido. Una cultura agraria, por primitiva que sea, ha de incluír, también, en consecuencia, el dominio de las actitudes humanas, pues el agro alcanza vida en la disciplina y la organización.

De tan someras reflexiones, demasiado olvidadas, obtenemos, por lo pronto, una vislumbre histórica que puede llevarnos a la corrección de esa historiografía impresionista que está cundiendo en América y en que actúan confusamente supervivencias ancestrales e intelectualismos en auge. Tal impresionismo, al desdibujar el curso de la historia, supedita el concepto de cultura al for-

malismo de la organización comunal de termites a que estuvieron sometidos los aborígenes. Se invierte, así, la tesis interpretativa: que el incanato representó un apreciable estadio de cultura *porque* la forma de producción y distribución en su economía fué la del colectivismo agrario, y no que esta organización y disciplina semi-comunistas existieron *porque* el estadio de cultura incásico incluía entre sus formas autocráticas este absorcionismo de la tierra y de los hombres. Merced a tan inocente viraje en el juicio de la peripecia histórica, el dialéctico ve ante sí la senda que tiene que seguir: nuestra cultura se hará amable en tanto oriente su economía agraria hacia la obra truncada de los Incas. Mediante esta exageración del sentido de la función comunal en el trabajo agrícola, el mundo de percepciones de los hombres, que es lo que da significación humana a cada cultura, queda desatendido o en lugar bien secundario. Para la valoración de los caracteres de la cultura agraria incaica, se prescindirá de lo que señorea íntegramente la vida de las comunidades indígenas: su religiosa sumisión al monarca absoluto, actitud de religiosidad que es prolongación y expresión social de las personificaciones míticas con que explican la mecánica de la Naturaleza. Salvo contadas observaciones empíricas sobre los fenómenos de ésta — aspecto del cielo y de las nubes, dirección de los vientos,

época de las lluvias, etc. —, la ciencia agronómica y la técnica agrícola de los indios se reducen al más abigarrado conjunto de creencias y ritos que hacen del agrarismo autóctono la clave de la teogonía andina.

En este punto, podemos ya precisar mejor el sentido histórico de una civilización agraria. En su sentimiento de adherencia a la tierra, el ser vivo que es cada comunidad indígena tiene alguna conciencia de relación con su contorno como con su mundo circundante. Este mundo está lleno para los indios de seres potentes igualmente vivos, aunque invisibles, y, así, junto a la parte general vegetativa de los habitantes del campo, hay actitudes de vigilia propiciadoras o defensivas con respecto a la intervención de aquellos seres. El agro es en mínima parte la función conjunta de los conocimientos, la técnica y el trabajo: lo esencial y lo vital están en ver en qué forma se produzcan esas intervenciones. El agricultor se comporta en necesaria e íntima correspondencia con el estadio de cultura de su raza y de su tiempo. Su inteligencia y el medio que le rodea no alcanzan a hallar otras explicaciones causales para la buena o la mala cosecha que las agroteísticas. El agro incásico pierde su sentido más profundo si se lo sustrae al elemento mítico-cultural.

Luego vamos a ver cómo la conquista española,

al invadir y pretender eliminar la cultura incásica, la deja casi intacta en el agro, cuyas funciones siguen en manos de los pobladores indígenas. Como no podía menos de ser, importando semillas y animales de labranza y de cría, el español ampliaba en gran medida el radio de la actividad y la producción agrícolas en los países conquistados. Pero ese español, convertido en terrateniente, considera *la posesión* de las tierras, primordialmente, como factor de *la posición* jerárquica, no en el campo, sino en las ciudades, dentro del mecanismo social-político. El no es para descender al rango subalterno de agricultor: ¿con qué otro fin dispone de mesnadas de indios y de un mayordomo, que es poco más que el indio? Y he aquí que en el curso de siglos nuestra agricultura mantendrá los específicos caracteres del agro incásico: la primitiva «técnica», en que el arado rudimentario acusa todo el progreso, y la mismísima pululación de supersticiosas creencias y de prácticas rituales como ambiente cultural agrario. Descuidadas la investigación y experimentación naturalistas, sigue actuando la rutina y sigue presidiendo el mito en la labor campestre. En el aspecto de la ordenación jurídica, el tránsito del régimen incásico al régimen colonial determina, sí, un cambio notable de formas económicas. Con la institución de la propiedad privada ejercida sobre la tierra y sus productos,

conforme al *jus utendi et abutendi* de los romanos, la economía más o menos marcadamente colectivista de los indios queda convertida en economía de tipo individualista. Cambia la autocracia económico-agraria del Estado incásico por la aristocracia feudal y sacerdotal de la Colonia, que propicia la tendencia a la constitución de latifundios. Mas esta nueva etapa histórica no se traduce en ninguna apreciable elevación del nivel cultural del agro. Ello era lógico: las masas indígenas quedaban y continuaban casi como el único factor humano en las operaciones de cultivos.

No es, pues, como se ha dicho por tantos, que el indio se vengó del invasor castellano refugiándose y hermetizándose más en su *ayllu*. Fueron los propios españoles, esclavos de obtusos prejuicios y reacios a toda cultura agraria, los que, en este aspecto de la acción colonizadora, pusiéronse de hecho a merced del espíritu del agro indígena, en vez de pretender innovarlo y señorearlo. El resultado de esta abdicación de sus funciones por el agro-cultor español, mantenida durante cuatrocientos años, tenía que traducirse en un desentendimiento colectivo de aquella actividad profesional, casi en su descalificación. Y así ha acaecido que sólo en época bien reciente empieza a reconocerse por el poder público y por los elementos directivos la importancia de la enseñanza agronómica, sin que pueda decirse que

hay para esta rama de la ciencia un positivo ambiente. Poco a poco, asimismo, la calificación de *agricultor* va tiñéndose de prestigio y substituyendo a la antigua del orgulloso y noble *hacendado*. Hay ya una *élite* de propietarios de tierras que saben que el labrarlas es cuestión de una cultura, de suerte que el agro ha de ponerse al servicio del saber.

Legislación y organización

Vale la pena de ensayar un resumen de ese saber, porque es incuestionable que mucho de la mala inteligencia o desacuerdo en la aspiración general a una reforma agraria radica en el olvido de la complejidad que ésta encierra. El mundo todo se queja de la profunda crisis económica y no son pocos los que encuentran que el defectuoso reparto de la tierra constituye una de sus causas principales. Entre nosotros, pueblo de origen y tradición feudalistas, esa creencia tiende a acentuarse y es la cuestión agraria una de las que más preocupan a los intelectuales y a los políticos. Las fórmulas que proclaman se resienten, por desgracia, en la mayoría de los casos, de un simplismo desconcertante. De ahí la conveniencia de ir sentando conceptos básicos y apuntando

orientaciones prácticas al respecto. Para los que pregonan enfáticamente el lema georgista «la tierra es del que la trabaja», entendiendo por trabajo tan sólo la mano de obra de nuestros montuvios e indios, o para los que creen factible un régimen de inmediata socialización de la actividad agrícola, nada más oportuno que unas sencillas apuntaciones sobre lo que es trabajo y lo que comprende la economía agraria.

Para el dueño de un terreno de mayor o menor extensión, la primera de sus preocupaciones se concreta a la clase de cultivo a que dicho terreno sea adaptable. Esta al parecer sencilla cuestión envuelve una serie de otras cuestiones: conocimiento de la calidad del suelo, posibilidad de substituír sus deficiencias con abonos, variedades de semillas más convenientes, inmunización de éstas contra enfermedades y plagas comunes, condiciones y perspectivas climatéricas, disponibilidad de brazos y de implementos. Un paso adelante en la gestión cultivadora será el examen de las condiciones en que se desarrolle el cultivo mismo, para saber dedicarle el tiempo y el esfuerzo necesarios: toda explotación agrícola está siempre amenazada de factores negativos, generales o circunstanciales, y el genuino agricultor procurará defenderse de ellos en la medida de lo posible. Llega el momento de la cosecha y de la colocación del producto; entonces, el agricultor se

siente productor. Su gestión se ordena ya en una totalidad más o menos amplia, pero orgánica: el consumo. La tarea pública que aparece ahora demanda del productor una perspícua comprensión de las conexiones del mercado, el cual en sí mismo constituye todo un complejo de funciones. Aumenta o disminuye el margen de colocación de un producto porque aumenta o disminuye su consumo, y la proporción de éste depende de innúmeras causas cuya enunciación no cabe siquiera apuntar aquí. En todo caso, el agricultor experto consultará con tiempo las posibilidades de un transporte económico, sea local, regional o internacional.

En concordancia con tan varias fases de la profesión agrícola, viene todo el complicado mecanismo institucional y el proceso legislativo tendientes al fomento de la producción y al desenvolvimiento de la economía pública: Cursos de Agronomía, Gabinetes y Laboratorios, Quintas Experimentales, organización compulsoria de cooperativas, facilitación oficial de semillas y abonos, implementos y sementales, y expedición de una serie de leyes y reglamentaciones relacionadas con el trabajo y el crédito agrícola, a la vez que con tarifas de transporte e impuestos aduaneros. Complemento y, en muchos casos, condición *sine qua non* de la política agraria estatal son la construcción de vías de comunicación y las obras de

captación de aguas. Avanzando en esta política, los Estados y las agrupaciones partidistas enfocan en distintos sentidos el problema de la tenencia de las tierras y la forma de su usufructuación para el bienestar social. Conexionado con este problema, se plantea también el de la colonización, interior o de inmigrantes extranjeros, a que da lugar el tan frecuente fenómeno de la despoblación rural y del urbanismo.

El viejo lema georgista puede, pues, aceptarse en principio con una sencilla adición adverbial, que resulta supersustantiva: *la tierra es del que la trabaja... racionalmente.* Esta racionalización del trabajo, como hemos visto, supone y comprende toda una cultura, en que el saber y la técnica son obligados ingredientes. En un país que tenga medianamente organizada su agricultura, mejor dicho, que se halle en cierto estado de civilización, acusaría algo sin sentido el limitar toda la cuestión agraria a la correlación «tierra-esfuerzo muscular». Este criterio pobremente limitativo se vuelve una manera colectiva de pensar allí donde se mantuvo con pertinacia el antiguo concepto de propiedad y donde en el elemento tierra se vió sólo su natural productividad. Los Estados modernos consideran la propiedad en un plano de economía integral —de allí la resobada fórmula: *la propiedad es una función social*— y con miras a esa economía arbitran diversos sistemas y

métodos para el mejor aprovechamiento de la tierra.

La movilización de ésta en términos tales que responda a una creciente o adecuada producción, como valor económico, y al bienestar de la colectividad, como imperativo de justicia, es el eje, por lo tanto, a cuyo derredor giran las demás cuestiones del agrarismo. La primera de estas cuestiones se reduce, lógicamente, a la de la gran propiedad: el latifundio. Social y económicamente, se considera que no debe permitirse la concentración de tierras en manos de una persona o de una entidad corporativa. Pero, si en la finalidad convienen generalmente izquierdistas y derechistas, las discrepancias surgen y se hacen inconciliables cuando descienden al terreno de las aplicaciones prácticas. Sobre el alcance de la palabra misma, *latifundio,* suele haber controversia. La definición que más armoniza las varias tendencias me parece la del italiano Micheli: «todo terreno inculto, extensiva o discontinuamente cultivado y susceptible de importantes transformaciones culturales, que tenga extensión superior a doscientas hectáreas o a ciento si dista menos de quince kilómetros de poblado». La propia definición está, de otro lado, indicando que debe distinguirse entre gran propiedad y explotación en grande. En este segundo aspecto, se trata de empresas en que el principio de concentración de esfuerzos y de

actividades determina un triunfo para el empresario y para la economía. La determinación de los límites de las explotaciones rurales no puede, por consiguiente, hacerse en abstracto, so pena de exponerse a errores de efectos incalculables. Análogamente, se suscita una serie de cuestiones al tratarse de la expropiación de tierras y de la clase de adquirentes. El *parvifundio* y la pequeña explotación agrícola envuelven un delicado problema social y económico-agrario. Poner los cultivos y las personas en su sitio: he ahí la síntesis de todo un vasto programa técnico-administrativo para la reforma agraria.

Implícitamente, queda dicho con esto que cada país ha de tener su programa; que no cabe encuadrar tan concretas realidades como es la vida económico-agraria de una nación en programas extranjeros. El Ecuador está igualmente afectado de latifundios; necesita una política de protección al fraccionamiento de los mismos; necesita también el empleo de una eficaz tutela administrativa en los campos para ir organizando e impulsando los intereses de la agricultura; en el conjunto de la población activa, padece el mal de un porcentaje mayúsculo de indios como población agrícola; por último, lo discutible del índice de la riqueza de su suelo se agrava con la escasez de brazos, la pobreza de técnica operativa, la deficiencia de vías de comunicación, la falta de capitales y de

crédito, una incorregible mezquindad en el régimen de vida y de trabajo de los campesinos... La conclusión es que hemos menester de un estudio decididamente realista y de un programa elástico peculiar, factible, a fuer de propio.

Por no hacerlo así, los proyectos de los últimos años en el sentido de mejora de las clases trabajadoras han sido de muy desigual o ambiguo resultado: se optó por el cómodo sistema de calco de las legislaciones y organizaciones extranjeras. En la misma absorbente atención que mostrábamos para las cuestiones del obrerismo industrial estaba patentizándose ese descentrado empeño imitativo. Tardía ha sido entre nosotros la exaltación del problema agrario, sin que pueda decirse que haya un comienzo de sólida estructuración legislativa y administrativa. Algún fracasado intento de parcelación de haciendas de la Asistencia Pública, tal cual ensayo de establecimiento de colonias agrícolas, que fueron otro fracaso, y la creación de algo que se llama Instituto de Defensa Biológica del Campesino, mientras el propio Estado fomenta el alcoholismo y atenta contra la vitalidad del campesinado: no es otro el contenido de nuestra reforma agraria. En justicia, habría que agregar a estas experiencias la fundación del Banco Hipotecario del Ecuador, al que está adscrita la Caja de Crédito Agrícola, y la concreción de un marcado espíritu socializante en la Ley de

Herencias con el impuesto progresivo y las limitaciones a la transmisión de la propiedad en la forma latifundaria.

El crédito cooperativo

Y aquí viene en su oportunidad el insistir sobre el tema central de este ensayo: la íntima y necesaria conexión de los varios factores que comprende la reforma agraria. Esta no es simple reparto de tierras, aún en las más ideales condiciones posibles. Grandes, medianos y pequeños propietarios se verán detenidos en su acción si no cuentan con dinero. Supuesta la mayor prolijidad en la determinación del cultivo que ha de emprenderse, y consultados los detalles ulteriores relativos al procedimiento, la inversión de algún capital se impone con todo rigor. Si el predio está en vía de formación, necesita edificios, cerramientos, acueductos, maquinaria y herramientas, animales de labranza y medios de transporte: todo lo que constituye el capital terrícola y el permanente de explotación. Pero, aún en el caso de un dominio agrícola ya establecido, el agricultor no podrá manejarlo ni desarrollarlo sin contar con el indispensable capital circulante. Semillas, abonos, cuidados profilácticos, tratamiento veterinario,

jornales, fletes, etcétera, requieren una inversión de dinero periódica. Surge así la necesidad del crédito agrícola, cuyas modalidades de organización y funcionamiento constituyen otro delicado problema del agrarismo.

Porque, si la finalidad de la organización agraria es altamente social-económica, mediante un régimen de producción que beneficie a todos, salta a la vista lo fundamental y decisivo de la gran ley que debe aplicarse: la que los economistas llaman «ley de las proporciones definidas». Consiste en la atinada combinación cuantitativa y cualitativa de todos los factores productivos, de suerte que el consorcio de la función técnica y de la función financiera se traduzca en beneficio individual y común. Entonces se ve con claridad reverberante que la operación distributiva del crédito agrícola ha de basarse en un sistema institucional que más o menos consulte estas cosas: la formación del verdadero agro-cultor, por los mil medios existentes de enseñanza y divulgación científicas; una bien meditada política de regulación del dominio de las tierras, mediante el examen de las condiciones demográficas y de la naturaleza del suelo y el clima en cada zona; la construccion de obras públicas que vitalicen los agentes primarios de la riqueza — el hombre y la tierra — y la organización de una policía rural eficiente; la adopción de tarifas ferroviarias y

aduaneras favorables a la integración de los mercados internos, así como a la defensa de la economía pública, cuyos trastornos monetarios repercuten siempre en el ámbito agrícola.

Ahora bien, desde un punto de vista puramente económico, es evidente que resulta costoso y casi imposible para el Estado organizar y mantener él solo el crédito agrícola. La máxima garantía de éste ofrece el mismo suelo cultivable y, en un orden de organización más avanzado, el sistema crediticio personal de las Cooperativas. Como la palabra lo dice, son organizaciones basadas en el convenio mutuo y la ayuda recíproca. Alcanzan sus beneficios a todas las personas capaces de contratar que, dentro de cierto radio geográfico, se dediquen a la agricultura, constituyendo tal sistema un intenso estímulo para el desenvolvimiento de la misma. Esta clase de instituciones se armoniza orgánicamente con el trabajo agrícola, por cuanto, en cierto modo, cada cooperante responde con el resultado de la producción. Se comprenderá, de esta manera, la infuencia educadora de su funcionamiento. Lo grave es que se plantea lógicamente la reflexión inversa: las cooperativas descansan sobre una base de confianza, del sentimiento de solidaridad social. Pueblos como el nuestro, reacios a toda obra que requiera alguna disciplina colectiva, ahogados en una selva espesa de egoísmos y rencillas, ofrecerán un am-

biente impropio para todo cooperativismo. Y, en realidad, resulta afligente el estado de penuria en que por este aspecto vivimos. Constituir algún núcleo agrícola corporativo entre nosotros equivalió siempre a suscitar un germen disolvente y una atmósfera en la que se envenenan los ánimos, ya con las discusiones necias, ya con las suspicacias malévolas.

Sin embargo, ello mismo nos sugiere la idea de la urgente necesidad de insistir en la labor educadora y de propaganda entre los agricultores. Sería renunciar al progreso el creernos definitivamente incapaces para la dirección y la responsabilidad de las funciones sociales. El sistema de cooperativas es una técnica, que se mueve dentro de un vasto dominio de modalidades condicionadas por el ambiente de cada comarca agrícola. Forman un número incontable los tipos de cooperativas que actúan en los diversos países del mundo civilizado. Pues bien, nuestro primer concepto técnico debe consistir en ver lo absurdo de aquello que suponga una improvisación e imposición de determinado tipo de cooperativas para la República. Entremos en la reforma por el camino del sentido común, que es el de la iniciación. Si son tan patentes los vicios de nuestro temperamento racial, si es tan visible la carencia de un *equipo* de hombres preparados que conduzca al país a un estado menos inferior de cultura, ¿va-

mos a resolver el problema del crédito agrícola cooperativo «decretando» la unión y la confianza entre todos los agricultores del Ecuador, junto con la obligación de entregar un tanto por ciento de la venta de sus productos a unos Directorios Agrícolas, por intermedio de un Banco de Reserva?

Lo anoto, ya que a dicho uniforme tipo de cooperativa se ha reducido hasta ahora la sugestión más formal en esta materia. Y es preciso ponernos en guardia, reconociendo la recta intención y aplaudiendo la buena voluntad de los proyectistas, porque nada favorece tanto esa tendencia antisocial que nos caracteriza como la desmoralización que sigue a los fracasos de iniciativas que creímos salvadoras. He consultado un acervo bibliográfico sobre organización de cooperativas y puedo aseverar que casi no hay tratadista que deje de atribuir decisiva importancia a estas dos cuestiones de método: la instrucción y propaganda previas al reclutamiento de grupos cooperadores y la vitalización de las Cajas rurales o locales como condición necesaria para el desarrollo de organismos superiores. La divulgación asídua de las ventajas del sistema cooperativo, estudiando las condiciones económico-agrícolas de cada demarcación, para llevar el convencimiento a los ánimos sobre base de realidades, se considera un punto capital en el tratamiento de estas organizaciones. Y, puesto que el sentido de éstas supone

una evolución progresiva, adaptándose a las divisiones territoriales, en orden extensivo, hasta llegar a la federación de cooperativas, no podrá prescindirse de un orden gradual y coherente de actividades.

Política vital: la aldea

Cuando este triunfo preliminar se haya logrado, la misma formación de un ambiente de solidaridad entre los intereses del agro contribuirá a prevenir otro grave daño que le amenaza: la despoblación campesina. Es innegable el hecho de que, día a día, se despueblan nuestros campos, con el consiguiente resultado de la escasez de brazos en la explotación agrícola. El fenómeno, desde luego, es común a una inmensa mayoría de los países civilizados, donde la atracción de las ciudades ejerce igualmente su imperio sobre las masas labriegas. No sin razón se ha dicho que este proceso de absentismo obedece a una especie de psicosis colectiva, antes que a motivos puramente económicos: también el hombre del campo tiene una alma y concluye por aburrirse en la atmósfera de soledad y monotonía en que vegeta. Da solución a su vivir tedioso emigrando a las ciudades, que ven complicarse así sus proble-

mas. Claro está que en el fondo busca alguna posibilidad de emancipación económica. Sobre no serle agradable su trabajo, encuentra que las remuneraciones apenas le alcanzan para lo indispensable.

La política social agraria se esfuerza, pues, dondequiera, por contemplar este doble aspecto de la cuestión: la organización y propagación de las instituciones cooperativas y la vitalización de las aldeas por el establecimiento de servicios públicos compatibles con una vida civilizada. En el Ecuador, nos hemos acostumbrado de tal modo a mirar las aldeas — la parroquia rural, el anejo, el recinto — como expresión de un agrupamiento social primitivo, que raro será el hombre culto a quien le ocurra darse cuenta del ligamen vital de esos núcleos campesinos con los centros urbanos. No se nos ocurrirá, tampoco, por la misma razón, ver de articular en alguna forma esos casi paralíticos miembros del organismo nacional con su torso viviente que son las ciudades. Hemos creído que podíamos desdeñar impunemente aquellas oscuras masas aldeanas, y el mayor reproche al error nuestro empieza a ser la pululación en las urbes (Quito y Guayaquil, singularmente) de porciones parasitarias que abandonaron la labranza de los campos o la pequeña manufactura y vienen en busca de una vida menos miserable e incierta. De algún tiempo acá, nues-

tras capitales de provincia se están industrializando. Esta circunstancia ha sido y es una fuerza de atracción más que realiza la ciudad. El obrero agrícola prefiere convertirse en obrero industrial. Como el número de éstos no puede ser indefinido, la masa de inocupados (si no ingresan en los cuarteles o se acomodan en las obras públicas) se suma a la de los ociosos voluntarios o involuntarios de la urbe.

Frente al éxodo de los campesinos, los agricultores se ven obligados a disputarse en competencia el personal que queda. Esto fomenta entre los hacendados un ambiente de rencillas, contrario a todo esfuerzo de cooperativismo. Fomenta algo peor: la ruptura de los compromisos de trabajo en la agricultura y el descenso en la moral del trabajador agrícola. No entra en la mente ni en los hábitos de nuestra clase agricultora averiguar la causa efectiva de sus males y decidirse alguna vez a planear una vida de relación siquiera en aquello que cada distrito rural demanda urgentemente. Les separa radicalmente a unos y otros en la profesión agrícola una rígida postura individualista. Sin embargo, vencido que fuera este modo de ser racial, quedaba otro defecto orgánico por vencer: el temor a ceder un tanto en su situación hasta aquí no francamente disputada. En la industria, el hecho de la estructura gremial ha ido regulando las relaciones entre patronos y

trabajadores y traduciéndose en mutuas garantías. En la agricultura, el régimen de trabajo lleva en sí mismo los caracteres de una conformidad ficticia y está el patrón a cubierto de regulaciones legales y gremiales. Lucha contra una realidad defectuosa, cuya raíz se halla en la injusticia de trato al trabajador; pero, como el remedio consiste en que el patrón se reforme a sí propio, situando en distinto plano del tradicional su interés, esa realidad defectuosa persiste intocada e inalterable.

Cualesquiera que sean los estorbos de llevar alguna conciencia de clase al campesinado, no queda otro camino para ir al comienzo de una estructuración de la vida en los campos. La aldea constituye el núcleo social del trabajo agrícola. En estos sectores rurales aislados se ocultan los manantiales de energía con que puede intentarse una rectificación paulatina de nuestros sistemas agrarios. Compuestos dichos centros aldeanos de una mayoría de individuos de cierto nivel económico y moral menos deficiente que el del indio, cabe suscitar entre sus pobladores la conexión consciente necesaria para la ordenación de la economía rural. Sin contar con este campesinado, dudo de que pueda operarse el tránsito a etapas económico-agrícolas algo adelantadas. Esa población, cuyas posiciones humanas difieren ya de las de la raza india, siendo, por lo mismo, susceptible

de mejoramiento en su espíritu y en las costumbres, forma en sus porciones más importantes el elemento de los trabajadores del campo relativamente autónomos y civilizados. La clasificación que comúnmente se ha hecho al hablar de nuestro campesinado, reputándolo compuesto de dos masas, la del montuvio en el litoral y la del indio en las mesetas interandinas, me parece que es un miraje falso, sólo en parte congruente con nuestra realidad sociológica. El problema campesino, desde el punto de vista de la estructura psíquica y la posibilidad de relación de los grupos, cobra sentido y ofrece una perspectiva de soluciones tan pronto como se ahonda en el factor hombre y se busca mejor la coherencia de las cosas. La intelección de la persistente crisis agrocultural que padece el país se facilita cuando vemos un nexo para la coordinación de conjunto. Este nexo se halla en el vasto mestizaje rural o urbano.

Vuelve a evidenciarse aquí el sentido profundo y hondamente vital del agro, que no separa hombre y trabajo. Se suele hablar por todos de un alma campesina; pero se olvida que ésta, como determinación de lo anímico, incluye estados de ánimo y relaciones inter-humanas y que el motor de la vida individual ha de componerse de sentimiento y de interés. Se evidencia también aquí el contraste psicológico-racial en que vengo

insistiendo al hablar de nuestra constitución étnica. Mientras los grupos indígenas continúan apegados al terruño, siendo muy limitada la cifra de emigraciones individuales a los centros urbanos, el chagra y el montuvio, en quienes la mínima dosis de hibridismo hace ya su efecto de alguna individuación, sienten la inconformidad con su medio rural mísero y se dejan al fin atraer por la ciudad. La escasez de brazos en las fincas es, en primer término, la despoblación aldeana, y el anormal incremento demográfico de nuestras urbes no es sino (aparte la inmigración de extranjeros) resultado de esa deserción de las familias campesinas.

Urge contrarrestar el fenómeno seriamente. Debemos no olvidar que el destino del agro depende del material humano de que se compone; que técnicas y propagandas habrán de fallar si no se empieza por el cultivo de la planta «hombre», cuyo suelo nutricio es la aldea. Sin entrar en la averiguación, suscitada por «el geólogo» doctor Wolf, de si el nuestro puede o no llamarse un país esencialmente agrícola, tenemos que convenir en que sí es un país esencialmente rural. Somos puro ruralismo. Pero un ruralismo al que le ha faltado y le falta todo gobierno moral y material. El tipo medio del trabajador ecuatoriano que es el campesino, en tales condiciones, no podía constituír sino un agro decadente. Nuestra economía, cuya

raíz estuvo siempre en la agricultura —allá los de cierto acomodamiento visual que deslindan una época minera y una época manufacturera—, carecía de una base orgánica, puesto que no había la conciencia agrícola-económica de la comarca. Mientras se derrochaba lirismo en pro de una ilusoria incorporación del indio a la cultura nacional, con el mestizo de los campos, civilizable, hacíamos lo que hacíamos. Y justamente de actuar y avanzar con los elementos de nuestra realidad se trata. No vamos a hacer agricultura con unos labradores y unos hacendados imaginarios.

A propósito: se clama y declama contra «el gamonalismo». El sentido de este vocablo es inequívoco, cuando alude a lo consuetudinario de los abusos de la plutocracia terrateniente. Pero bueno es que advirtamos que se torna un contrasentido si se insinúa con él que el gamonal no debe ser factor contable en la reforma agraria. No podemos desasirnos del presente, a menos de moverse la discusión y aún la lucha en la región de las nubes. Escritos como el actual tienen, por esto, un obligado sabor de pedagogía política. Se inspiran en el concepto de que no hay manera de mejorar el destino de un pueblo si no se confía en la capacidad de cultura de sus hombres.

Claro está que, en esta inicial faena de convertir la inanidad y pusilanimidad aldeanas en comunión viva de los intereses locales, correspon-

de al poder público su parte de actividad. Gobierno y municipalidades deben preocuparse de los derechos humanos y sociales del campesinado: la escuela cuyo programa armonice con cada distrito rural, la inspección médico-sanitaria, alguna asistencia pública, alguna policía con sentido educador y no hostilizador, un sistemático empeño de que el día de fiesta alcohólico se convierta en saludable distracción y positivo descanso del trabajo semanal. Es inícuo que hayamos mantenido históricamente como modo de tal descanso el hacinamiento de indios y campesinos en chicherías y tabernas, de donde salen cada vez envenenados, para volver a sacar fuerzas de flaqueza durante los días de labor y de fatiga. Esto, si no van a ocupar un sitio en la cárcel parroquial o en un hospital provinciano.

Penetrado de que ésta es nuestra interior miseria, termino sosteniendo formalmente la tesis de que cuanto arbitremos en punto a la movilización de la tierra no tendrá mayor importancia si no damos prioridad al problema de la vitalización de la aldea. Cuando el chagra y el montuvio hayan apreciado el valor de vivir en comunidad civilizada, de tener un régimen tutelar en el Estado, los habremos ecuatorianizado; es decir, serán elementos conscientes y progresivos en la obra de la economía nacional.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
FUNDADA EN 1620
QUITO

NUESTRA ECONOMIA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

Primeros estadios

QUEDÓ en evidencia que el movimiento histórico-social de este pueblo había obedecido, económicamente, a un impulso posesivo y no creativo; que las clases pudientes tuvieron siempre del trabajo una feudal concepción desdeñosa, por lo que el cultivo de la tierra siguió a merced de las masas indígenas, durante centurias, e incomprendida y retardada la racionalización del proceso productor. Absorbidas esas clases en la preocupación de la sangre y de su rango, lo importante para ellas es la ostentosa competencia en el vivir y en el gastar. Los «señores» no se inquietan un momento por el consciente gobierno de su riqueza. Ellos tienen como su misión el poder organizador de la vida civil-social, en que cada cual pueda destacar su señorío. Soberbia, inspi-

rada en el sentimiento de los bienes que se poseen, y ensimismamiento, alentado por la congénita obsesión del linaje, dan el tono fundamental a aquella vida de relación. El lujo es, de esta suerte, factor petulantemente apetecido y organizado, y la entrevisión de un consiguiente desequilibrio de cada haber familiar sirve para azuzar la codicia. Se abre cauce a este vicio principalmente por el sistema de los matrimonios de conveniencia, en que a la vez se procura no salir de los límites de «la clase». El interés de la riqueza en sí, encuadrado en el interés del linaje, instintiva o deliberadamente, constituye la forma suprema de las aspiraciones de tipo económico.

Una conducta social e individual de los pudientes estructurada sobre esta base apareja automáticamente la jerarquía de las profesiones y funciones. Sacerdocio (el alto clero), jurisprudencia, medicina, representación político-administrativa estarán en primer término. Son los modos de actividad profesional y funcional de la aristocracia terrateniente, cuyo prospecto de vida es poder y figuración; en un plano menos superior, son los modos también de los hijodalgos o blancos, que participan de los resabios de «la limpieza de sangre» y aspiran por calculados enlaces a la congruente holgura económica. Las otras profesiones y funciones, aquellas que corresponden a un estadio económico de esta índole, quedan para «la

clase baja»: el curato aldeano, el comercio, la agricultura, la pequeña industria, el artesanado, los servicios subalternos.

Y aquí viene lo forzosamente correlativo. El lujo en el templo y el lujo en la casa promueven precisamente un desarrollo lógico de las industrias agrícolas y mineras y la manufactura y el comercio correspondientes: ganadería lanar, fabricación de las ricas alfombras, explotación maderera y metalúrgica, tallado ornamental que agota la técnica más perfecta, mobiliario artístico, brocados y tejidos de bolillos o de aguja finísimos, utensilios y vajilla de oro y plata y bronce, joyería, pintura y esmalte, cerería, etc. Es interesante anotar, desde el punto de vista económico, que los artículos suntuarios no obtenibles en el propio medio de la Colonia — sedería, telas de paño y raso, damascos, objetos de cristal, grandes lámparas colgantes (las clásicas arañas), espejos — se importaban en un principio de España. Cuando el poderío comercial de la metrópoli se vino abajo rápidamente — la expulsión de los moros y la inundación de los metales nobles de las colonias señalan los historiadores como las causas principales —, la codicia y el contrabando de otras naciones fomentaban aquel fastuoso desprecio de toda economía ordenada. Muchas de las ciudades europeas venían ya siendo escuela de expansión del espíritu capitalista por la fiebre de

lujo y su fomento entre los círculos señoriales del Viejo Mundo.

¿Determina igualmente el auge de la industria y el arte coloniales un principio de formación de la burguesía adinerada, capaz de paliar el predominio de los nobles agrarios? Difícil resulta dar una respuesta con exactitud. Es posible que algunos de aquellos industriales y comerciantes aplicaran su negocio a fines de lucro y acumulación de capital. Mas el concepto del trabajo se halla al principio tan fuera del ámbito de la economía, que mineros y manufactureros, artesanos y trabajadores, los mismos artistas de la pintura y la escultura inclusive, creen no tener derecho a más condiciones concretas que las de su vivir limitado por la clase social a que pertenecen. La aspiración a una vida confortable basada en el dinero no se concibe todavía en un medio en que la riqueza está íntimamente vinculada a la ordenación feudal-católica. Todo se reduce casi a mera prestación personal de servicios, que no presupone un margen de paulatino acopio de bienes económicos. El Cabildo fija aranceles a la mayor parte de los oficios y de las ventas al por menor. La capacidad de los orfebres, ebanistas y obreros llega a lo admirable en la labor manual; pero esa capacidad no crea las condiciones reales del trabajo productivo. El dominio de los magnates de la iglesia y de la sociedad civil sobre la masa sir-

ve para convertirla en órgano obediente y solícito de la vida de fausto devotista y sensual que llevan. Alrededor de los prioratos en los conventos, cargos que dejan pingües beneficios, y de unos cuantos altos empleos de la Audiencia, gira la lucha de carácter funcional lucrativo.

Sólo cuando la aristocracia desemboca, sobre el plano inclinado de la holganza licenciosa y las turbias mezclas consanguíneas, en una serie de situaciones de degeneración, ya bien entrado el siglo XIX, puede decirse que el poder posesivo territorial empieza a quebrantarse ante el esfuerzo adquisitivo de la clase media, que conquista cada vez posiciones. La guerra de la Independencia, por lo pronto, significó un casi radical desplazamiento de la tradicional representación nobiliaria en la vida civil y política de esta parte del mundo. La prédica de los derechos del hombre y del ciudadano, que precedió y siguió al gran movimiento liberador, ya era para airear un tanto la mentalidad de sociedades fundadas sobre el criterio de castas y el régimen de privilegios. Se cumplía la condición de todo verdadero movimiento revolucionario, que es cambio en el sistema de ideas y de instituciones de un pueblo. No iba a modificarse el sentimiento racial o el prejuicio de sangre, que, biológica y psicológicamente, según hemos visto, es vivencia de todos y cruda realidad histórica. Pero el sencillo hecho

de la adopción del régimen democrático, para el gobierno de estos pueblos, régimen basado en la noción de las capacidades y no en la de los fueros del linaje, asestaba un golpe de muerte a la nobleza agraria, que ya no seguiría reteniendo el poder exclusivamente para el goce propio.

Nuevamente, tenemos en este estadio que anotar el modo simplista de planteamiento de los problemas. Es frecuente oír el treno de que «la libertad, en vez de acrecentar los oficios y la manufactura, nos trajo pérdida en la economía, más de lo que ganamos en la emancipación». Este concepto, que vela el cuadro histórico, es nada menos que del celebrado escritor Remigio Crespo Toral. Si las castas dominantes —sacerdocio y nobleza— de la Colonia no tuvieron más plan de vida que el de convertir la renta de la tierra en rezar y en holgar, agotando el lujo (*luxus* = lujuria), y los oficios y la manufactura correspondían a dicho plan, quiere decir esto que esa economía llevaba en la entraña los microbios de su descomposición. La morbosa preferencia por la construcción de monumentales templos y conventos, que absorbe la mayor parte de los siglos coloniales, y la necesaria adaptación de las artes y oficios a las exigencias de ese frenesí constructor, a la vez que del lujo en la clerecía y la aristocracia, dan al fin del siglo XVIII este resultado: que, coincidiendo con el descenso vital y econó-

mico de los magnates, viene la crisis de ocupación de constructores, artesanos y artistas, cuyas aptitudes y vocaciones habían recibido una dirección anormal y sin vista al futuro.

Aquella gente, la criolla, acrece entonces la porción de los grupos guerrilleros para la magna contienda. Los contingentes de sangre en la lucha contra los realistas los dará la misma esclava multitud que había vivido a ración de hambre, agotando sus energías en la construcción y decoración de las mansiones del Señor y de los señores. Lo que falte se completará mediante el reclutamiento de la masa indígena labriega, con desmedro de la escasa vitalidad del agro. En este aspecto de las consecuencias de nuestra estructura anti-económica en el movimiento de emancipación, los anales bélicos abundan en cuadros de dolor y de miseria que con toda propiedad cabe llamar dantescos. Triunfan las huestes de Bolívar y Sucre, y la cruel odisea la sabemos todos. La Presidencia de Quito se incluyó en Colombia, dejando borrosa la personalidad de nuestro pueblo; rota la homogeneidad colombiana, estratagemas absorcionistas barajaron los linderos de tradición, mutilando el territorio patrimonial; el vencido de Tarqui planeaba el desquite por el método de la invasión sistemática en la montaña, lo que constituirá otro inmenso menoscabo de las tierras de la Presidencia; y a esta detentación territorial y

persistente vejamen fronterizo, unidos al agobio de la actividad industrial-agrícola y a la mendicante situación en que quedaba la gente de los batallones licenciados, se sumaba ahora el desorden anárquico venido con el militarismo caudillista.

En este plano podemos percibir las razones sobradas de que se hable también del sino de un pueblo, en cuanto persona moral que tiene su sitio en la comunidad universal geográfica y convive por fuerza con otros pueblos. No es difícil entonces imaginar que, análogamente a lo que ocurre con los individuos, el destino de un pueblo se caracterizará por condiciones faustas o nefastas en la convivencia internacional. Las nuestras, las de la antigua Audiencia y Presidencia de Quito, comenzaron por ser nada deseables y propicias. Geográficamente, el primer factor hostil lo tuvimos en la estructura volcánica del territorio y el sistema hidrográfico aluvial, que han convertido en ingentes problemas la vialidad y — agravado por lo anárquico de la climatología — el desarrollo agrícola; luego venía la circunstancia de nuestra inmediata convivencia con países afines, cuyos políticos proyectarían sobre nosotros «la mala sombra de las arrogancias virreinaticias» — tara del organismo colonial — y abusarían de nuestra adversidad. Entre lo adverso, nada como el haber sido eliminadas en la matanza

del 2 de agosto de 1810 las personalidades que hubieran podido representarnos (1).

¿Se concibe la organización de la economía, en condiciones semejantes? En una tierra de clérigos y frailes, de catedráticos y doctores, de sargentones y cabildistas, ¿dónde los organizadores y civilizadores? La guerra, empero, nos había traído el primer atisbo de lo que el dinero significa para la obra de formación y ascensión de una nacionalidad. Sin el aporte crediticio anglosajón, el fracaso del intento libertario era seguro. Surgimos a la existencia nacional autónoma en condición de deudores insolventes.

---

(1) Como no hacemos historia, quiero aquí remitir a los lectores al estudio titulado *Pleito secular — El Divorcio de Colombia,* del mismo Crespo Toral, completado y, en alguna manera, rectificado con el posterior del propio ensayista: *Cien años del Ecuador - República.* Valen esos trabajos como la estallante elegía de un pueblo. Sus páginas condensan el dolorido e indignado sentir en el discrimen de los hechos cuyo complejo aparejó las condiciones constitutivas de nuestra nacionalidad. Ningún ecuatoriano que quiera mostrarse consciente de lo que ha sido y es nuestro destino histórico deberá dejar de leer esos estudios, lo mejor quizá del notable polígrafo.

El sentido económico

Al distribuirse la deuda bélica los países que habían formado la Gran Colombia, se nos echa encima un lote en proporción inconsiderada. Nuestros patricios no estaban provistos del menor sentido financiero-económico. Ignoraban el alcance doblemente oneroso de una deuda exterior improductiva. Sin ninguna línea de continuidad de una cultura económica que arrancara del régimen colonial, sin fuentes de ingreso organizadas, viviendo de convulsiones y desventuras políticas, bregando contra una milicia eclesiástica que invierte después en revueltas sangrientas buena parte del rendimiento de sus latifundios, no sólo que nos incapacitábamos para saldar la deuda extranjera, sino que la duplicábamos a la vuelta de pocas generaciones. Dicho está con ello que el país arruinaba su crédito, imposibilitándose para atraer capitales en condiciones ponderadas y reproductivas. Cuando, más tarde, los imperativos del progreso hacen de la construcción del ferrocarril trasandino el número mayor de nuestro programa vital, no se halla posible otro arbitrio de financiamiento de la obra que la conversión de la deuda exterior. Una conversión «cuya historia es de

sangre y de lágrimas» y cuya repercusión sigue siendo desastrosa en la economía pública. El argumento de la innegable transformación que en el orden del progreso ha traído ese ferrocarril no puede servir para cohonestar los errores substanciales cometidos y los supremos sacrificios impuestos en el proceso de su realización.

Una dura lección provechosa sí obteníamos de este proceso, a saber: ir creando en el país algún sentido económico. El cuadro de liquidación del capital e intereses de la deuda inglesa, la discusión de los varios aspectos que ésta iba teniendo en el ruedo de nuestra política y de nuestra finanza, el largo y penoso juego de tensiones en las relaciones entre el Estado ecuatoriano y los Tenedores de Bonos y entre éstos y la Compañía constructora, juego en que no pocas veces intervenía el Gobierno de la Casa Blanca, todo ello fué decantando en la mente de nuestras clases directivas la impresión de lo complejo del problema económico para una nación moderna. La significación del crédito en la vida nacional, el tráfico internacional entre los distintos mercados de valores, los modos de financiación de las grandes obras o empresas públicas, la necesidad de un nexo entre cualesquiera empréstitos y su rentabilidad y productividad efectivas, la serie de cuestiones en la implantación y gobierno de un servicio ferroviario, cien otros cuestionarios más, relacionados con

el principal negocio que tenía la nación ecuatoriana, concurrían a la génesis y desarrollo de un criterio diferencial nuestro en el plano financiero-económico. Después de la cuestión limítrofe, ninguna otra apasionaba tanto el espíritu público de los ecuatorianos.

Sólo que atisbar problemas y sospechar su interconexión obligada no es todavía capacidad de segura estimación y resolución de los mismos. Recibíamos apenas el estímulo inicial hacia el esfuerzo necesario para familiarizarse con estas disciplinas, que hora tras hora cambian y se complican al entrelazarse la potencia comercial de los pueblos. Se cuenta ya con algunas ideas rectoras y con el conocimiento de inequívocos hechos fundamentales, en los aspectos de la vida económica y financiera: eso es todo. Nos resta avanzar en este plano rudimentario y somero de ordenación de nuestros conceptos sobre economía.

Tan importante sector de la cultura conserva aún huellas profundas del primitivismo económico colonial. Cuando se busca la mecánica del movimiento de las fuerzas que actúan en la economía de nuestro país, nos encontramos con que falta por completo lo que pudiera llamarse el tecnicismo de la acción. La dispersión de fuerzas está en correspondencia con la desconectada profusión de tesis y prejuicios que priman al respecto. Vivimos a merced de un mecanismo de tensiones

parciales en que no se estructura nada y en que todo se reduce a actitudes de economía conservadoras. Que nadie padezca en la propia posición conquistada. Con esta ingenua propensión al equilibrio momentáneo automático, el objetivo de la política económica pierde su centro de gravedad y viene a ser pasajera regulación del proceso de producción y consumo.

El Ecuador necesita ver definida y tener orientada su política económica. No es política el dejar que la nación se rija a sí misma por la acción espontánea de sus grupos sociales y de las necesidades, frente a la cual el Estado aparece ejerciendo sólo un cierto poder policial coactivo. Es la anticuada concepción de la autonomía de lo económico. Es también el anacrónico postulado de la libre competencia como impulso ascensional de evolución de la riqueza. Mucho se habla contra los axiomas del arcaico liberalismo económico. Entretanto, sin que dejemos de reconocer que nuestra ideología ambiente y nuestra legislación social-económica se impregnan cada vez más del principio de la dirección socializante de la riqueza, es innegable que el mecanismo de actividades productoras y su control siguen encubriendo la tradición del llamado derecho natural individualista. Situaciones y actitudes delatan en el fondo el apego extático a las «armonías económicas» de que nos hablara Bastiat. Y no es ra-

ro ver a nuestros economistas y estadistas aplicando y repitiendo en pleno siglo XX lo esencial de las doctrinas qne fueron caras al siglo XVIII. Todas las fuerzas — comercio, agricultura, industrias, banca, el Estado mismo, como empresa rentística — acuden al palenque con las armas de sus exclusivismos de intereses, sin que domine el campo un impulso dinámico ordenador.

También en el terreno económico somos, pues, un conjunto desordenado de problemas efectivos. No existe siquiera lo que los sociólogos denominan «estructura de impulsos». Mucho sería ya que los distintos núcleos de actividad actuasen con algún entendimiento de fines utilitarios. Pero sucede que dentro de cada orden profesional es bien difícil el contacto directo entre los individuos, cuya atmósfera es más bien de celo mutuo. Este estado de los ánimos hace que tales grupos no signifiquen un positivo elemento de expresión comercial, menos que se muestren capaces de interrelación y dinamicidad funcionales. Cuando el poder público quisiera consultar y armonizar intereses, encuéntrase con que, parcial o totalitariamente, nuestras entidades económicas reflejan en sus exposiciones y sus procedimientos la anarquía más desconcertante. El Estado, por su parte, puesto que de este conglomerado social extrae los elementos con que actúa, no puede hacer sino una política económica de tanteos y rectifica-

ciones; en todo caso, contradictoria desde el punto de vista de un plan orgánico de la economía general.

Antes que estar ilusionándonos con la perspectiva de una fácilmente predicable expansión económica, parece, pues, que el programa céntrico del Ecuador debiera condensarse en este vocablo, un poco desacreditado por la incontinencia de su empleo: estructuración. Una estructuración relativa, que no incluye rigurosamente organización ni reconstrucción. Acusaría otra forma de alucinación suponer que, sin más, pudiese nuestra inepcia político-social constitutiva convertirse en disciplina colectiva auténtica. Parodiando un conocido aforismo político, diríase que cada pueblo tiene la vida económica que merece. Tenemos que empezar por educarnos socialmente. El pensamiento moderno de la riqueza nos lleva a definir la economía como el estudio de la organización social por cuyo medio aquella riqueza se produce y se distribuye. Pues bien, la estructuración que se aconseja no es mas que el reconocimiento de tan fecunda verdad enunciativa, aplicable en principio por los poderes gubernativos. Se trata de que llevemos un concepto de unidad y el posible funcionamiento orgánico a la política económico-financiera nacional.

El comercio

Claro está que en el primer plano de la concepción y dirección unitarias debe situarse un sistemático propósito organizador de las fuerzas vivas del país, corrigiendo sus desviaciones o degeneraciones. A desviación y degeneración equivale, si escrutamos la fisiología de nuestro cuerpo histórico, lo ocurrido con la función económica vitalísima del comercio. En el ciclo del coloniaje, el predominio de las jerarquías étnicas y los prejuicios profesionales dejan en sitio subalterno la función aquella. Pero, subalterna y todo, es resultado de iniciativas del vecindario e integra el proceso de crecimiento de la colectividad, aunque en proporción limitada. El medio no es propicio al desarrollo de una mentalidad comercial. Al advenir la era republicana, hay una continuidad de la función mercantil autóctona, dentro de límites menos estrechos, desde que han cesado las trabas impuestas por la Corona de España al mercado interno y al extranjero. Si alguna limitación existe, es de orden vital propio: lo inaccesible de los medios de transporte y la escasa tradición de relaciones con los mercados de afuera hacen que el comercio interiorano se provea y dependa en

mucho tiempo de los intermediarios de nuestro primer Puerto. Y es el caso que, cuando un servicio ampliado de vías de comunicación y de conexiones con los otros países daba derecho a esperar un relativo empuje del comercialismo profesional, se opera un desplazamiento incontenible de nuestras gentes en ese ramo de las actividades humanas. En las tres o cuatro últimas décadas, el comercio ecuatoriano — al menos el comercio en sentido estricto, o sea, la importación de mercancías para su reventa — ha acabado por extranjerizarse.

No se tome lo dicho como vulgar actitud o gesto mezquino de xenofobia. Demasiado sé que en esta hora el mundo todo se resuelve comercialmente en cosmopolitismo puro. Demasiado sé asimismo que los pueblos de mísera densidad demográfica y de connatural pobreza no prosperan sino merced al aporte de inmigrantes sanos y laboriosos. Y henos aquí, justamente, en el punto crítico cuyo señalamiento interesa a la economía y el porvenir nacionales. Hay una inmigración de valor más negativo que positivo, porque no aporta vitalidad al organismo social ni trabaja sino en mínima escala en provecho de la economía pública. Este es el aspecto inmigratorio actual que prepondera en el comercio, entre nosotros. El elemento europeo que hace aquí vida de negocios, mas también vida de estable incorpora-

ción beneficiosa a nuestra convivencia, es minoría exigua. Nuestros almacenes están principalmente en manos de inmigrantes euro-asiáticos, cuyo modo de operar, por lo común, se reduce a succión, que no a inyección, de energías vitales en el país. Este es objeto de explotación lucrativa; el capital inicial circulante con que se enriquecen retorna multiplicado allá de donde los especuladores proceden o a otros centros de cultura más adelantada.

A este paso, nunca seremos una nación comercialmente organizada. Para promover la organización comercial de un país, lo primero es contar con que los comerciantes tengan necesidad de preocuparse también del complejo de intereses socializado que es la vida económica. Para el mercader trashumante la única esencial preocupación consiste en el mayor lucro con el menor esfuerzo posible. En el método de la penetración comercial por inmigrantes de aventura o de consigna no prevalece ningún otro género de consideración. De este modo, la importación crece con celeridad nada normal y el secreto está en proveer al público con atrayente mercadería barata, que, luego, fomentado el consumo, se paga a precios cada vez más altos. Se prescinde de los intereses del consumidor y de las complicaciones de la balanza de pagos. A fin de mantener el abastecimiento de las mercancías, hácese un uso ex-

tremo de los varios métodos de atracción y propaganda: anuncios y carteles llamativos, contratos de ventas a largo plazo, clubes de sorteo, baratillos, etc. Es la táctica mundial de todos los negociadores, por cierto; pero, en estos indefensos países donde prevalece el tipo de comercio de artículos «al alcance de todos», esa táctica agrava la situación especuladora: la mayor parte de los clientes se ve constantemente defraudada en la calidad de las especies adquiridas. Se practica la explotación al grueso público sobre seguro: no hay competencia de calidades. Si, por lo general, las necesidades condicionan el consumo, es evidente que una inescrupulosa manera de atenderlo las acentúa, lo cual implica un régimen atentatorio al interés económico de la colectividad. Opérase un fenómeno parecido al que nos ofrece la explotación de artículos alimenticios: no son sólo caros, sino de mala calidad y con adulteraciones. La carestía no ha significado normal satisfacción de la necesidad nutritiva, y muchas veces se paga lo que depaupera vitalmente al organismo.

Ya que el país no recibe todavía los beneficios de hallarse abierto a las corrientes comerciales del mundo, por causas múltiples que sería largo de exponer, reconozcamos, al igual que en la agricultura, la urgencia de una política pedagógica, orientada preferentemente hacia la nacionaliza-

ción del comercio de mercancías. Repito que es la afluencia absorbente exótica y el predominio de un tipo de comercio inferior lo que se subraya aquí, al hablar en tal forma. Denuncio el hecho de que la porción dominante en nuestro comercio comporta para el Ecuador un grupo de avanzada del voraz mercantilismo oriental-asiático, cuyo campo de operaciones mejor encuentra que son estos pueblos carentes de mediano sentido económico.

Se ha creído que educación comercial era mantener uno que otro Curso de Comercio, en que se enseña a llevar la contabilidad de los almacenes y escribir cartas sobre asuntos bursátiles. Pero, como lo anotaba un periodista suramericano que nos visitó hace poco, aprender esas cosas no es aprender el Comercio, actividad que consiste en saber comprar y saber vender. Esos Cursos no hacían más que formar un cuerpo de sirvientes para el comerciante extranjero. Lo que urge aprender es el alcance vital de la función mediadora denominada comercio; lo impostergable es que encaminemos el esfuerzo educativo a crear, a estimular la mentalidad comercial. No la tuvimos nunca, y nuestro pasivismo económico presenta los caracteres indelebles que la herencia transmite a través de las generaciones. El lema que nos guíe ha de ser, pues, la economía por la

cultura; esto es, la educación para la personalidad y la liberación económicas.

Conceptúo que el desarrollo de esta labor pedagógica no está vinculado a la organización de Escuelas o Cursos para Comerciantes. El alumnado de estos futuros profesionales se halla en el gran consorcio social, en las clases con algún pequeño o suficiente capital al que quisieran dar un empleo menos inerte que el préstamo a mutuo. La conquista de adeptos para la profesión mercantil será tanto más amplia cuanto mejor se acierte a ofrecer una visión firme y auténtica de las posibilidades de honesta ganancia en la importación de artículos. Si no ha de degenerar la información orientadora y estimuladora en atolondrada oficiosidad, nos encontramos, pues, frente a uno de los más delicados y trascendentales servicios de la Administración.

Huelga añadir que en esta esfera incumbe a los Cónsules y los Adjuntos Comerciales de las Legaciones un primordial papel. El departamento ministerial o los organismos oficiales respectivos lo completarían, mediante un prolijo trabajo de correlación de aquellos datos informativos y la bien consultada difusión de todo ello en el público. Desde luego, la misma función de investigaciones, especializada, en los centros mercantiles e industriales supone un estudio y disciplina previos: he aquí la eficaz cimentación práctica

que el Estado podría dar a la carrera consular y comercial, con una enseñanza positiva al respecto. Que cese el inocuo método de las pruebas — cuando las hay — sobre nociones generales relativas al cargo de Cónsul. Y que cese, sobre todo, el procedimiento de no ver en los Consulados sino puestos de preferencia para los intelectuales. La América literatizante está ahita de esta clase de funcionarios, que no tienen comúnmente otro afán que buscar relaciones literarias y hacerse un nombre en los círculos de escritores. En buena hora, estimúlese al trabajador intelectual y désele ocasión de ampliar su cultura. Pero no se lo haga desnaturalizando un servicio público y menospreciando los intereses de la economía general.

La importancia económica del comercio de compraventa y la necesidad de un personal de especialización que guíe al comerciante se advierten con mayor relieve en la exportación agrícola. Las corrientes organizadoras de esta rama de la actividad mundial demandan un espíritu alerta cotidiano, para no incurrir en errores ni recibir desconcertantes sorpresas. Su radio de acción depende, como ningún otro, de la propaganda y de la competencia, y si aspira a la conquista de los mercados extranjeros ha de cuidarse de los mil factores positivos y negativos que entran en juego. Nuestro empirismo en esta materia se contenta con ponderar literariamente el valor oculto (latente)

de las riquezas naturales del país, como medio de la atracción comercial. No caemos en la cuenta de que el espíritu positivo de los compradores extranjeros procede invariablemente sobre la base de datos estadísticos y de calidades y cotizaciones comparativas. Manifestación flagrante de aquel empirismo nuestro es, además, el modo como creemos completar la gestión de propaganda exhibiendo muestras de los productos naturales del suelo. Estas muestras suelen ser selectas; pero, cuando el comerciante importador de los mercados exteriores quisiera comprometer el suministro periódico de tal o cual producto, sucede que la oferta falla por todo concepto, desinteresando profundamente a los grupos comerciales de afuera. Dolorosa y bochornosa resulta la historia de muchas tentativas nuestras por asegurarnos mercados para los productos agrícolas ecuatorianos, en condiciones de *estandardización.*

La Industria

Este lento desarrollo de nuestro mercado agrícola exterior y la tendencia invasora del comercio de mercancías extranjeras, que absorbe aún el factor de intermediarios nacionales, han sido causa poderosa para que la balanza comercial se man-

tuviese en un continuo estado desfavorable. «Produzcamos y consumamos más e importemos menos» ha constituído, pues, la fórmula económica constantemente aconsejada; fórmula bastante vaga y de muy pobre eficacia en la práctica, como todo lo que es pretender crear nuevo espíritu sin que varíen las condiciones ambientes. Ya que el atraso de nuestra economía agraria no nos permite una mayor producción, ni hacer frente siquiera a las exigencias del consumo interno en varios productos, se dijera que la mira contrabalanceadora venimos poniéndola en la implantación y fomento de las industrias. El ramo textil, especialmente, ha adquirido algún incremento, explicable dentro de la anormalidad y los trastornos que había padecido la gran manufactura en el mundo. El hecho es que, por este aspecto, importamos menos, al desalojar mucho de la producción similar extranjera. Nuestras fábricas funcionan, por lo pronto, en condiciones de un mercado seguro y de un beneficio no desalentador. Ciertas industrias fabriles tienen su vida en la exportación a los países vecinos — base insegura y peligrosa — y cuentan con una demanda creciente de sus productos.

No es clara e indiscutible, empero, esta posición sustitutiva del trabajo productor. Para la consecución de fines vitales económicos, el principio dominante será siempre el de la estructuración de los intereses vivificada por el anhelo de justicia

y equilibrio sociales. No registra la historia un solo ejemplo de pueblo que haya alcanzado ese anhelo con estructuras de carácter parcial. La organización de la circulación y de la distribución tiende por eso a complicarse, a medida que la propia economía mundial ofrece los caracteres de una gran estructura. Lo ha demostrado exhaustivamente el moderno economista Ernst Wagemann. Partiendo de estos hechos fundamentales, no son pocas e infundadas las consideraciones que los entendidos aducen para desconfiar de la política de proteccionismo a la industria. Porque es el primer punto vulnerable de esta táctica de defensa económica: el encarecimiento artificial de los artículos manufacturados extranjeros, mediante una alta imposición de aduana, para que puedan fabricarse en el país (con mayor costo de producción) y venderse en el mercado interno sin temor a competencias. Sobre disminuir la renta fiscal aduanera, el consumidor tiene un artículo caro y no ve mejorada la calidad. Sería infantil que se pensase además en competir con la vasta y experimentada industria extranjera, imaginando en el futuro un exceso exportable. Nuestras reservas de energías y nuestra posibilidad de ulterior competencia están en la agricultura y la extracción minera.

Y este es otro género de consideraciones no menos atendible. La industria fabril forzadamente

establecida en el país —se dice— es de un funesto alcance anti-económico, dadas las peculiares condiciones del medio. Escasa población, con un elevado porcentaje de indios que nada consumen; vasto territorio cuya «plutónica configuración» está esperando el soplo milagroso del espíritu colonizador, que nos muestre el contenido de una agricultura productiva propia; centros urbanos en que el artesanado constituyó la principal tradición de las actividades y en que la pequeña industria representa una prolongación del trabajo agrícola, ambos sinónimos de situación emancipadora; deficiencia y formación desmedrada de capitales, lo que hizo siempre incomprensible el régimen de empresa aún en las industrias conectadas con la explotación del campo; agravación de este nuestro retraso ahorrativo por un sistema de crédito que considera como la finalidad más alta el propio provecho en la función mediadora entre el que ahorra y el emprendedor que utiliza ese ahorro. En una palabra, decir que el país se industrializa para expresar que el país progresa en su economía es aseveración sujeta a grandes reservas.

Si fijamos la atención en las condiciones naturales y étnicas de nuestro país, sobran antecedentes, en efecto, para inclinarnos a la conclusión de que no será industrializándonos cómo hemos de orientar la economía ecuatoriana en sentido es-

tructural y progresivo. En un esbozo tan sumario como el presente, que aspira sólo a señalar los rasgos generales de la evolución nuestra, cuestiones de esta índole no pueden quedar dilucidadas. Me interesa aquí la orientación fundamental de los problemas, la objetivación del espíritu con que la realidad viva nos dice que conviene ensayar nuestras aptitudes para subsistir como nación civilizada. Una vez más, necesitamos recordar que el instinto vital o arte cualitativo de la adaptación, dentro del conjunto de circunstancias inexorables de nuestro medio, es la condición ineludible de la organización y evolución económicas a que se aspira. No depende de nuestra voluntad el cambio de las circunstancias, ni es cuestión de elegir entre uno u otro sistema de organización económica. Entendiendo el alcance de estas razones internas, el más interesado criterio tiene que convenir en que, como decíamos, al Ecuador no le toca otro estilo de lucha financiero-económica que el de la explotación *predominantemente* agrícola y de la extracción minera.

En la expresión de este concepto, mi punto de partida es el recuerdo de cómo han nacido y se han propagado muchas de nuestras fábricas e industrias. El poseedor de un capital o un grupo de accionistas planean el negocio. Implantado éste, el similar extranjero amenaza naturalmente en el mercado al producto nacional. Explótase enton-

ces ante el poder público el formidable argumento de la obligación de apoyar la industria y el trabajo nacionales, «lo cual redunda en beneficio de la economía del país». La alegación alcanza el mejor éxito, tanto más que no se hace sino seguir el ejemplo de los otros países: se revisan las tarifas aduaneras y se imponen derechos prohibitivos a los productos similares de importación. En esta que llamaré actitud genérica de los directores de la economía, se puede estar, no obstante, atentando prácticamente contra la misma, al proceder guiados por una falsa contraposición de intereses.

Cultivemos empeñosamente la aptitud de estimar el efecto total de cualesquiera reformas, en la esfera económica. El sistema de producción de un país — su existencia misma, en suma — mal puede hallarse determinado por las posiciones erróneas de unos cuantos hombres de negocios, ni por una contraproducente interpretación de los sentimientos nacionalistas. Para llevar a la concurrencia mercantil internacional una línea de conducta, primero es definir la clase de producción que nos corresponde. Sobre esta base, tendrá sentido la política proteccionista. De otra suerte, estaremos protegiendo actividades que significan sólo un lucro personal y contribuyendo al malestar de la economía pública. Se distraen capitales que pudieran y debieran dedicarse al fomento

agrícola; se resta brazos a la agricultura, a la vez que se favorece la concentración de masas en las ciudades, contraria a la organización artesana y generadora de aquella actitud de lucha entre la clase obrera y la clase capitalista; con la depresión del movimiento agrícola, encarecen las subsistencias, y esta carestía se suma a la que trae consigo el método proteccionista; finalmente, anormal modo de producción y artificial o fatal encarecimiento de la vida equivalen a envilecimiento de la moneda, y éste consuma el proceso del desequilibrio económico. Creemos remediarlo con un inhábil sistema de control de las importaciones y creando oficinas o comisiones de subsistencias, que necesitan frecuentemente importarlas. ¿No son expedientes de suyo acusadores y reveladores?

Moneda y Bancos

Tamaña conjunción de circunstancias repercutiendo en el desastre de la moneda nacional podía hallar algún contrapeso en la llamada política del crédito, función atribuída a los Bancos. Pero todo en el orden de las cosas está sometido a la ley de las correlaciones. Así, lo sorprendente sería que un país consubstancialmente desorgani-

zado tuviese instituciones de crédito que respondan en forma cumplida a su finalidad. Por efecto e imperio de esa misma ley, la función bancaria en el Ecuador ha sido tradicionalmente otro desastre. Artillados con el privilegio de la facultad de emisión, atributo del Estado, y con el poderoso mecanismo de los intereses creados, los banqueros, en mucho tiempo, han representado una fuerza prevaleciente. Prevaleciente, sobre todo, en la vida financiera, merced al crónico desorden de la hacienda pública. En «la tiranía bancaria de los once años» —1914-1925— ¿no se empleó con cierta institución el sistema inmoral de autorizar emisiones clandestinas, afirmando la posición lucrativa del emisor fraudulento? En todo caso, los mediadores en la distribución del circulante antes embrollaron que contribuyeron a esclarecer nuestra sempiterna cuestión monetario-económica.

Fué preciso un movimiento político-militar para que el Estado reivindicase el atributo emisor y fundase el Banco Central. Como es sabido, esta institución tiene dondequiera por primordial objetivo constituír la base de un sistema monetario y bancario sólido. Requiere, pues, en su organización y funcionamiento, la integral concurrencia capacitada de los representantes de la Hacienda y de las fuerzas vivas nacionales. Con esta estructura se fundó nuestro Banco de banque-

ros. De la efectividad de aquel gobierno totalitario funcional dependería el que los bancos comerciales y la moneda mantuviesen un sistema; por consiguiente, que la economía y las finanzas entrasen en un período de saneamiento. Todavía más: como los organismos económicos y financieros en el Ecuador tenían, en general, un carácter embrionario, nada propicio al desarrollo de capacidades, y se presentarían — en los comienzos de actuación del Banco Emisor, sobre todo — problemas complejos y situaciones delicadas, la misión consejera contratada para organizarlo establecía como auxiliar obligado de tal actuación la presencia de un asesor técnico.

La realidad nos ha evidenciado que ciertos fatalismos históricos constitutivos no se corrigen por gracia de una legislación ni de ninguna pedagogía extraña. La mera adopción de lo nominalmente disciplinario no es la asimilación de lo vitalmente renovador y normativo. El propósito de enmienda queda en nada, si no se da importancia a los elementos que componen el mundo vivo de la acción. Así, el Banco Central representaba la implantación de algo nuevo en el momento histórico de la crisis de nuestra bancocracia; pero, como su significado radicaba en la organización y función de entidades colectivas, que tuviesen representantes con cabal conciencia de sus deberes en el gobierno de la institución, ésta no

iba a ser expresión auténtica del complejo de necesidades e intereses de nuestra economía. De lo anárquico de nuestro funcionalismo comercial, industrial, agrícola, gubernamental, etc., arrancaba, pues, la endeblez originaria del naciente organismo. Emplearíamos las viejas prácticas de las elecciones de mera fórmula y las efectivas designaciones o combinaciones de acomodo; se prescindiría de todo asesoramiento técnico, mientras la entidad iría degenerando en un cuerpo burocrático parasitario, que extiende ahora sus miembros por todo el desértico territorio nacional; los Bancos comerciales, contra toda recomendación de los expertos kemmerianos, en vez de procurar fortalecer la confianza del público en la acción unificadora del instituto emisor, se aferrarían a su cómoda política de exclusivista especulación; los gobiernos, contrariando asimismo el consejo de la misión extranjera, invadirían con frecuencia el campo jurisdiccional de dicho instituto, vulnerando y no robusteciendo la política de defensa de nuestra moneda.

He ahí que la actual desastrosa depreciación de ésta es culpa de todos; más bien dicho, delata en el fondo el mal crónico de nuestra falta de estructuración en todos los órdenes. La elaboración de la opinión en materias económicas resulta ser obra del caos en que vivimos. Los que se atribuyen el rango de financieros y de dirigentes dis-

curren o discuten con miras al afianzamiento de la parte de las situaciones que les interesa. Política de intereses y desesperada lucha de posiciones, pero sin el menor sentido orgánico: no es otra la característica de nuestro estado económico. Esto explica la profusa, contradictoria y mareante literatura que en este aspecto nos gastamos. Y la verdad es que los señores de la banca, singularmente, no se entendieron alguna vez, sin embargo de lo cual insistimos en la ingenuidad de atribuír a las aparatosas conferencias de banqueros el control de las situaciones o siquiera el consejo para afrontarlas.

El grado de anormalidad económico-monetaria tiene su complemento en la atonía del sentido moral en los negocios, que afecta a las gentes. La confianza es la clave de la difusión del crédito, precioso instrumento del trabajo. La economía moderna da, por esto, enorme importancia a la educación comercial en su aspecto ético-práctico. Se procura mostrar que allí donde hay una voluntad de cumplimiento de los compromisos en todos, brota por la confianza y la ayuda mutua una vida de actividad en un proceso sin límites. Pues bien, hábitos raciales y tradicionales nos llevan, entre nosotros, a mantener la tendencia contraria. No sabemos de cumplimiento en el comerciar, siendo excepciones los individuos que han aprendido que el espíritu de seriedad en las rela-

ciones contractuales forma el primer capital en la concurrencia económica. Se dificulta y vuelve puro azar, por consiguiente, el sistema de mutuo y prestaciones de servicios, porque es una ley de economía que las condiciones del crédito resultan tanto más exigentes cuanto mayores se presentan las espectativas de «riesgo». En el Ecuador, la casi totalidad de los negocios comerciales ordinarios está afectada de la preocupación de inseguridad respecto a los compromisos contraídos. De ahí lo anémico del mercado de capitales y lo exagerado de la cautela en cualquiera iniciativa emprendedora. De ahí que el noventa por ciento de la suma de tratos y contratos bursátiles termina en cuestión litigiosa.

Justicia

El mal se agrava con los procedimientos de lentitud y embrollo que hacen prácticamente irrisoria la administración de justicia. Sobre no existir el sentimiento colectivo de la confianza recíproca en las transacciones, domina una especie de terror de seguir «un pleito» para reclamar cualquier derecho. Nuestro arcaico organismo judicial conspiró siempre contra la mediana o relativa evolución de las formas económicas en la

nación ecuatoriana. Ha sido la institución petrificada que no entendió de algún sincronismo con la acelerada transformación profunda de los modos de relación a que ha llegado la existencia moderna. Desvitalizado, extraño a la substancia íntima de la cultura económica, el órgano estatal sobre el que gravita la conciencia de civilidad — justicia — de un pueblo se había quedado paralítico. De los tres Poderes que la Carta Fundamental consulta para el ejercicio de la soberanía, el Legislativo y el Ejecutivo no han podido menos de corporizarse en un orden jurídico evolucionado. Sólo el Poder Judicial se mantuvo insensibilizado para una actitud y una función de modernidad.

Al magistrado, a los tribunales no les alcanza la culpa de este estancamiento sino por lo que dejaron de hacer o de decir. Tenían la experiencia: ésta pudo aleccionar, para que la nación toda palpase el efecto deformador de la administración de justicia según el régimen tradicional. Eran el cuerpo de juristas, el personal de catedráticos los estrictamente responsables. Su misión les obligaba a mantener polarizada la conciencia jurídica en torno al doble problema de nuestra vida social y de nuestro estado económico. Lejos de hacerlo, entendieron — también ellos — la cultura como erudición e historicismo. Ningún rozamiento científico ni de técnica profesional con la

vida. Si alguna iniciativa de reforma tenía un resultado legislativo, era encuadrándola en el marco del antiguo mundo del Derecho. Apenas en la última época empieza a esbozarse un impulso innovador, que ha partido del Ministerio de Justicia y que lleva ya alguna fuerza de substantividad a la función del juez. Está de tal manera vinculado el problema al propio núcleo de la vida social, que puede afirmarse que su solución trascenderá a lo más hondo y decisivo del porvenir ecuatoriano.

Puede el comunismo sincero — no entra aquí la turba de charlatanes disociadores y de envidiosos — seguir con su exaltación mística ante el ideal de una sociedad humana que por sus condiciones de vida *comunes* alcance la armonía y el bienestar definitivos. Que los apóstoles de la nueva religión mantengan su prédica del «igualaos los unos a los otros», ya que en casi dos milenios el lema «amaos los unos a los otros» del cristianismo se ha traducido en la locura de la degeneración. Que los doctores de la iglesia leninista continúen haciendo prodigios de dialéctica para dar visos de validez a esta doctrina: por el gobierno político peor — la dictadura del proletariado — llegar al régimen social mejor, y este será el reinado de la justicia. Para quienquiera que no haya caído en la trampa de olvidar la naturaleza del animal-racional — un ser de instintos,

pero capaz de cultura — y la indestructible contextura de funciones públicas a que ha llegado el progreso, la única especie de justicia accesible es la de humanizar esos instintos y regular jurídicamente esas funciones. Que cada individuo y cada grupo tengan la garantía de la efectividad de su derecho, en la vida de relación.

Así hemos de entender el liberalismo social moderno, que es impulso virtualmente revolucionario, desde que repugna todo derecho opresor y concibe la libertad como organización de cultura. Y ya que la capacidad del hombre para esta organización tropieza con su natural egoísmo invencible, se impone otra organización de carácter institucional: la de la justicia. Donde no se sepa administrarla, no habrá cultura ni habrá economía posible. Si prevalecen el comerciante voraz, el industrial privilegiado, el agricultor cruel y codicioso, el banquero usurario, el gobernante exaccionador y dilapidador, el obrero o artesano badulaque, el profesional sin ética; si todos son explotadores y engañadores, los unos de los otros, manteniendo un ambiente de malestar social y económico, querrá decir esto que no hay justicia lealmente administrada, ni orden jurídico de forma real ascendente, de educadora eficacia normativa en síntesis superior...

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

INDICE

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

Págs.

IDEOGRAMA PRELIMINAR 7

EL SENTIDO HISTORICO Y LA CULTURA.. .. 39
El culto al pasado. 41
La tradición en América 47
Pensar «históricamente» 53
Historia beligerante 60
La profesión de la Historia. 65

RELIGION Y SABER 75
La fundación de Quito 77
Misticismo y devotismo.. 83
El Arte 89
Las Buenas Letras 96
Humanismo y Clasicismo 104
Pensamiento y Acción 117
Ciencia y Etica 128

DEMOCRACIA APARENTE Y DEMOCRACIA LATENTE 139
Los dos Estados 141

Págs.

Teocracia y Democracia 147
Un sacerdote histórico 153
El conflicto 165
Misión estatal 173
Conciencia, no Retórica 178
Otros factores 185

EL PROBLEMA DE NUESTRA POLITICA EDUCATIVA 193
Del Coloniaje a la República 195
Dualismo y regresión 204
Libertad de Enseñanza? 216
El concepto de Cultura 222
Derecho y Política escolares 228
Principio céntrico universal 235
Laicismo religioso 242

NUESTRAS FORMAS SOCIALES 249
El concepto de régimen social 252
La primera realidad viviente 256
El problema del indio 261
El blanco y el mestizo 268
Clases y rangos sociales 275
Familia y matrimonio 280

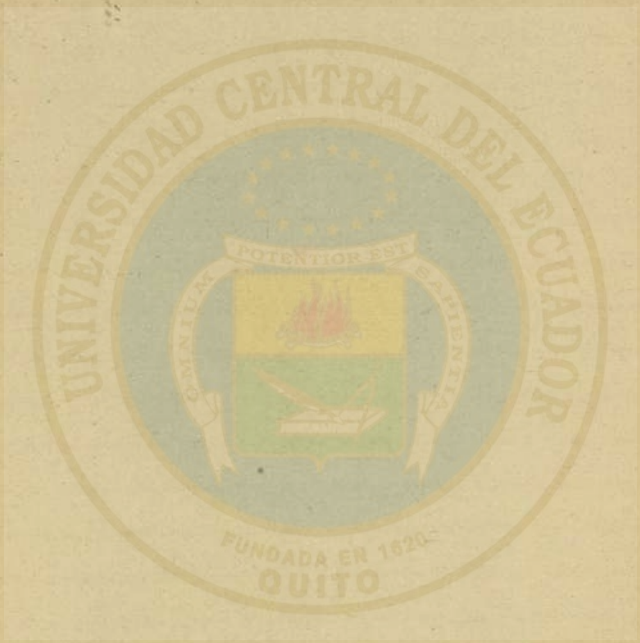
AGRO Y ALDEA 287
Estructura y mentalidad 289
El conformismo indígena 296
La tesis libertista 300

Págs.

El agro-cultor.. 309
Legislación y organización. 316
El crédito cooperativo 323
Política vital: la aldea 328

NUESTRA ECONOMIA 337
Primeros estadios. 339
El sentido económico 348
El Comercio 354
La Industria 361
Moneda y Bancos. 367
Justicia 372

INDICE 377


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1826
QUITO

Acabóse de imprimir este libro en Quito, el día veintiséis de enero de mil novecientos cuarenta, en los Talleres de Litografía e Imprenta ROMERO, Calle Calisto Nº. 5. Apartado 14. ECUADOR, América del Sur.

BIBLIOTECA GENERAL
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
QUITO

301(866) 12015
M843 Moreno, Julio E.
El sentido histórico
y la cultura
FECHA DE DEVOLUCION

8-XI-86	MARIA PALOMEQUE		
29-XI-90	ALEXANDRA ANDINO		
91-02-19	D. Kistenmacher		
92-14-11	LETICIA	Lsics	
28-II-98	Marcia E Salcedo.		
29-X-99	Patricio Guerrero.		

301(866) 12015
M843 Moreno, Julio E.
El sentido histórico y
la cultura

PRECIO: 12 sucres.