

# Apuntes para una genealogía del ethos urbanita latinoamericano

Notes for a genealogy of the Latin American urbanite ethos

Enrique Del Percio<sup>1</sup>  
enriquedelpercio@yahoo.com.ar

**RESUMEN:** Si bien la modernidad es un fenómeno que afecta a todo Occidente desde hace medio milenio, no todo Occidente se ha visto afectado del mismo modo. Por eso, interesa plantear algunos aspectos que han signado el origen de la modernidad española y que han incidido decisivamente sobre la conformación del sujeto urbano latinoamericano de los estratos medios y altos. A tal fin se analiza el modo en que España ha participado en la gestación del proceso de formación del Estado Moderno y la concomitante formalización del derecho, el lenguaje, la moral y el conocimiento científico-técnico, y su impacto en Iberoamérica.

**Palabras clave:** modernidad, Estado, formalización, sujeto urbano.

**ABSTRACT:** Although Modernity is a phenomenon which has affected the Western World for five centuries, not all of it has been affected in the same way. That's the reason why it is interesting to show some considerations which have influenced on the origin of Spanish Modernity, and have been very important in the development of the middle- and upper- class Latin American urban subject. The way in which Spain has participated in the gestation of the Modern State and the concomitant right, language, ethic and techno-scientific knowledge formalization process, and its impact on Ibero America is analyzed in this article.

**Key words:** modernity, State, formalization, urban subject.

Si bien la modernidad es un fenómeno que afecta a todo occidente desde hace medio milenio (y a cuya consumación hoy asistimos), no todo occidente se ha visto afectado del mismo modo. Por eso, me interesa plantear algunos aspectos que han signado el origen de la modernidad española y que han incidido decisivamente sobre la conformación del sujeto urbano (el "urbanita" de Simmel) latinoamericano de los estratos medios y altos. Los sectores populares trasuntan sutilmente elementos propios de las culturas indígenas<sup>2</sup>, por lo que asumen una configuración distinta de la que acá voy a exponer.

Obviamente, dadas las naturales limitaciones de espacio, abordaré solamente algunos elementos de la modernidad hispana, y de esos elementos analizaré apenas

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires.

<sup>2</sup> Cfr. Rodolfo Kusch, 1977, p.193 y ss.

los aspectos más salientes. Con lo cual quedan dadas las condiciones para correr el riesgo de transformar lo que pretende ser un marco analítico en una mera caricatura. Pero dada la importancia que el tema tiene para la comprensión de nuestro presente, creo que vale la pena correr el riesgo.

Con Weber, podemos afirmar que la modernidad se caracteriza como el proceso de racionalización y formalización de todos los aspectos de la vida social; en particular, del lenguaje, el derecho, la moral y la ciencia<sup>3</sup>. En otros términos, es el paso de la razón simbólica a la razón formal<sup>4</sup>.

A la hora de explicar esta extraña anomalía en la historia humana, sobresale la convergencia de tres factores:

a) De Grecia proviene la metafísica de la sustancia caracterizada por comprender el principio o *arché* originario con los rasgos de: 1) identidad; 2) universalidad; 3) inteligibilidad; 4) necesidad y 5) eternidad. Esta concepción parmenídea, compartida por Platón, Aristóteles y buena parte del helenismo, no negaba que pudiesen reconocerse en el ente concretamente existente los caracteres de: 1) la diferencia y la alteridad; 2) la particularidad e irreductible unicidad de cada ente singular; 3) el amor y el misterio; 4) la contingencia y gratuidad y 5) la imprevisible novedad histórica. Pero si bien no los negaba, no los aceptaba en tanto rasgos del principio originario mismo, sino como accidentes, como una suerte de "realidad no tan real" debida a que la materia empaña la siempre permanente actualidad del ser. La racional y civilizada forma prevalece sobre la bárbara e irracional materia: nacimiento de la formalización.

Con la aparición de la economía dineraria estos caracteres van pasando paulatinamente del ente al individuo, llegando así con Descartes a patentizarse el paso de una metafísica de la sustancia a una metafísica del sujeto. En esta es el burgués quién se autoerige en sujeto universal, y los diferentes (los bárbaros, el vulgo, los indígenas, los judíos, los moros) no llegan, por tanto, a la categoría de sujeto. No son propiamente humanos, o al menos no son susceptibles de ser considerados plenamente sujetos de derechos. El burgués es idéntico a sí mismo desde su mismo nacimiento. No se reconoce como una realidad *in fieri*, como alguien que -desde un fondo irreductible de misterio llamado "yo"- se hace día a día junto a los demás, sino que se asume como un ente acabado desde un principio. ¡Hará falta llegar a Nietzsche, a Freud y, en definitiva, a Heidegger, para que vuelva a ponerse en entredicho la existencia de un yo autosuficiente! Ese sujeto es inteligible para sí mismo, y considera la realidad misma como intrínsecamente inteligible. Todo tiene un por qué. Si algo aparentemente no lo tiene, es porque "todavía" no se lo ha descubierto<sup>5</sup>. Pero para conocer esa realidad, no hace falta más que el uso correcto de la razón. Es decir, un uso racional de la razón. Y como la matemática es el más racional de los conocimientos, "no hay duda de que a las matemáticas corresponde el primer lugar entre las ciencias", dirá Clavius, el autor del libro de matemática en el que se formó Descartes; éste dará un paso más, suponiendo que la matemática es la *única* base cierta de todo conocimiento posible. Y la matemática se cierra plenamente sobre sí misma. La propia *geo-metría* deja de ser mensura de la tierra. Ocurre que sólo el sujeto es necesario. Y el sujeto es pura *res cogitans*; todo lo demás, aún el propio cuerpo, es contingente: madurez de la formalización.

<sup>3</sup> Claro, también el arte participa de este proceso, pero de otro modo y con otros tiempos. La pervivencia de lo sagrado en el "aura" hasta la época de la reproducibilidad técnica, tal como explica Benjamin, complejiza demasiado el asunto como para poder abordarlo en estas breves líneas.

<sup>4</sup> Así se infiere de la obra de Triás, en especial 1996.

<sup>5</sup> En orden a pensar una superación de esta metafísica del sujeto que vaya más allá del mero escepticismo de algunas corrientes posmodernas y posmetafísicas, resulta insoslayable el aporte de Manuel Reyes Mate, en especial 1997. Más breve, pero igualmente sugerente: Scannone, 2000.

b) De Jerusalén llega el cristianismo, que en Europa Occidental será claramente cristocéntrico, a diferencia del cristianismo trinitario de Europa Oriental. La centralidad de la figura de un Dios encarnado plantea innumerables consecuencias. Acá sólo señalaré una: la materia no es vista como algo malo en sí misma. Se genera una confianza en el trato con el mundo material que abre el camino para una visión distinta a la tradicional en el campo de la ciencia y de la técnica. Por otra parte, la concepción judeo-cristiana de la creación *ex-nihilo* de la materia, frente a la noción griega de la eternidad del cosmos, unida a la idea del hombre asociado a Dios como una suerte de co-creador, potencia este espíritu favorable a la indagación científica. De todos modos, será con el protestantismo -como luego veremos con algún detalle- que el pensamiento tecnocientífico encuentre un terreno ideal para su desarrollo. Finalmente, baste con efectuar una simple mención de la importancia del cristianismo para constituir, junto con el ideal socrático, un ambiente apto para la "invención del hombre" una vez que esto entre en conjunción con el surgimiento de la economía dineraria.

c) Las cruzadas, la progresiva reurbanización de Europa, las universidades, constituyen los factores decisivos para explicar ese surgimiento de la economía dineraria y del tipo humano que la hace posible: el burgués. Este es el elemento que desencadenará las potencialidades ínsitas en la tradición griega y en la cristiana para dar lugar a la modernidad. Lucca Paccioli y su genial invento de la contabilidad por partida doble es lo que mejor simboliza la nueva mentalidad: el hombre se acostumbra a ver la realidad en términos de relación costo-beneficio, con prescindencia de las costumbres o los afectos. La realidad es calculable. Y lo que no es calculable no tiene valor. Nace la razón instrumental. Y con ella, la dialéctica del iluminismo.

El valor y el honor constitutivos del *ethos* caballeresco medieval son reemplazados por el espíritu de cálculo propio del burgués. En palabras de von Martin, "el dinero y el talento tenían que juntarse frente a la tradición medieval: se encontraban sobre un mismo terreno, ya que el espíritu de cálculo, típicamente burgués, y la adaptación racional de medios a fines caracterizan tanto al comerciante como al intelectual; las nuevas potencias eran afines por naturaleza y elección." El dinero constituye el factor homogeneizador de toda la realidad, indispensable para llegar a esa "madurez de la formalización" a la que hice referencia más arriba. Por eso, una vez que el burgués llegue a ocupar el centro de la escena cultural, saludará alborozado a Descartes en el continente y a Bacon en la isla. Desde el racionalismo y desde el empirismo se llega a la misma conclusión: la cantidad constituye la única base noética aceptable.

Pero esta comunidad de intereses entre la clase intelectual y la clase mercantil no se resuelve en un matrimonio feliz. Antes bien, el intelectual ve en el mercader un peligro para la "cultura espiritual", mientras el mercader ve en el intelectual un peligro para la sociedad civilizada. Como plantea von Martin, en las clases dominantes se manifiesta siempre la reacción fuerte de un fino instinto (consciente o inconsciente) frente al poder de la crítica social. Y en la inteligencia, que se siente investida de una misión espiritual y como la "elite" de la clase burguesa de la que procede (pero a la que en el fondo no le fascina pertenecer), espera que esa clase la reconozca como su representante espiritual. Por cierto, esto constituye un ingrediente poco estudiado a la hora de explicar el surgimiento conjunto de la tendencia a la emancipación del espíritu humano y de la tendencia a reducir a la persona a mero recurso humano, a un simple engranaje del sistema. Mas ya es hora de volver a lo prometido al inicio de esta ponencia: la génesis de la modernidad hispánica.

De la mano de Fernando de Aragón, inspirador de "El Príncipe", la obra que marca el inicio de la modernidad en la reflexión política, se van a dar cita a) el talante burgués de su Barcelona con b) la metafísica de la sustancia en su elaboración altamente formalizada por la escolástica tardía y c) el cristocentrismo católico de Isabel y Cisneros.

Esta conjunción incide concluyentemente para que en 1492 España decida su

peculiar modo de ser moderna con la expulsión de los moros y judíos, la gramática de Nebrija y el descubrimiento de América.

Obviamente el empleo de la religión como ideología dirigida a amalgamar las distintas nacionalidades que componían el Imperio no fue una estrategia estrictamente moderna. Entre otros, Constantino y Clodoveo ya lo habían hecho. Sin embargo, en el caso español la intolerancia de Cisneros preanuncia las intolerancias religiosas e ideológicas modernas, mientras que la apertura de Talavera, el entonces arzobispo de Granada, recuerda la medieval convivencia de las tres religiones en tiempos de Fernando de Castilla.

Por otra parte, la estrategia empleada en el último tramo de la así llamada "Reconquista", muestra el carácter ya definitivamente moderno de la actividad militar española. Toda la campaña se basa en una racional administración de recursos y asume importantes niveles de formalización. Baste como símbolo de lo que quiero manifestar, la racionalidad implícita en la construcción en forma de parrilla del campamento-ciudad de Santa Fe cerca de Granada<sup>6</sup>.

En cuanto a la expulsión de los judíos, sabido es que para Sombart y otros autores, los rasgos característicos de la modernidad se vinculan a los judíos. Estos, tras su expulsión de España, llevan esos rasgos por toda la Europa en la que la burguesía ya se estaba asentando, pero sin haber alcanzado aún un carácter definitivamente moderno. Son esos rasgos la primacía de la letra y de la ley, así como la doble moral en el comercio.

Para Weber, en cambio, el judaísmo no es la piedra angular ni de la construcción del capitalismo moderno ni, menos aún, de la moderna racionalidad occidental<sup>7</sup>.

Si, como decíamos al comienzo, la modernidad se caracteriza por la racionalización formal, pareciera que no es correcta la tesis de Sombart. En efecto, si bien el judaísmo es el pueblo de la letra, esta tiene un contenido altamente simbólico; vale decir: reenvía a otra realidad externa al propio texto y de una dimensión distinta a la del propio lector e intérprete. Los diversos modos de lectura judaica del texto sagrado tienen en común ese anhelo de hallar el vínculo de la escritura con ese misterio proveniente de lo definitivamente Otro. Si se habla de la letra en la modernidad, mejor hablemos de la Gramática de Nebrija: formalización de un idioma destinado a ser el lenguaje del Imperio.

Algo similar ocurre con la ley. No es una ley comunicada desde lo alto el tipo de norma que el hombre moderno está dispuesto a aceptar. Por cierto, el proceso de formalización y especialización del derecho recién llegará a su concreción definitiva con el positivismo jurídico. No obstante, toda la modernidad muestra -más allá de los naturales flujos y reflujos- una marcada tendencia hacia esa formalización y especialización. La actividad desplegada por Isabel y Fernando con la reorganización del sistema de administración de justicia y con la recopilación de las reales ordenanzas de Castilla, si bien conserva fuertes resabios medievales, marca el paso a la nueva concepción jurídica. Ya en el siglo siguiente, el tipo de argumentación que encontraremos en el debate jurídico, particularmente en los debates salmantinos, evidenciará un claro avance en orden a esta formalización: resultará mucho más convincente el empleo de la lógica que la fuerza de las citas bíblicas.

Repárese en este fragmento de Ginés de Sepúlveda referido a las razones justificatorias de la guerra y conquista de América:

La primera (razón) es que siendo por naturaleza siervos, los hombres bárbaros (indios), incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, siendo

<sup>6</sup> Cfr. J. H. Elliot, 1979, p. 42 y ss.

<sup>7</sup> Para un análisis de esta polémica, ver Manuel Reyes Mate, 1997, p. 168 ss.

además cosa justa por derecho natural que *la materia obedezca a la forma*, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor para bien de todos<sup>8</sup>.

Bartolomé de las Casas polemiza en el mismo terreno, quejándose de quienes se dedican a “vaguear fingiendo varios títulos” de conquista (Reyes Mate, 1997)<sup>9</sup>. Pero donde más se evidencia este proceso de formalización y especialización jurídica tendiente a desenganchar al derecho de toda referencia extraracional es en la legislación indiana. Allí se manifiesta una fuerte tendencia a proteger al indígena de los abusos de los conquistadores a la par que una supina ignorancia de lo que efectivamente estaba ocurriendo en las Indias. Por eso, surge por estas playas la primera norma de interpretación jurídica a cargo de los acá poderosos: “la ley se acata pero no se cumple”.

No sólo el derecho, sino también la moral va a tender a especializarse, formalizarse y, de algún modo, “juridizarse”. El razonamiento escolástico tardío habrá de inspirar a la casuística moral, tan lejana a los simples principios del estilo del agustiniano “ama y haz lo que quieras” o del único mandamiento evangélico “ama al Señor por sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo”.

A causa de mi deformación profesional me he excedido en el tratamiento de la cuestión jurídica, por lo que, tras pedirle al lector las debidas disculpas, paso ya mismo a abordar la última cuestión atinente al nexo entre judaísmo y modernidad.

En cuanto al problema del judío y de la doble moral, entiendo que esa duplicidad encuentra su origen en el hecho de que la burguesía irá constituyendo el primer caso en la historia en el que toda una categoría social viva en un lugar y trabaje en otro. Eso somete al burgués a una doble mirada. Aún el lector menos avisado de la obra de Foucault puede advertir la importancia de esto a la hora de conformar un doble rasero moral: una cosa es el hogar y otra cosa es el mercado<sup>10</sup>. Nada tiene que ver en esto el judío. Sin embargo, justo es señalar que, real o imaginariamente, el judío se mueve cómodamente en los tres terrenos en los que se juega la modernidad: la letra, la ley y el dinero. ¿Será por eso que la modernidad optimista se abre con la expulsión del judío y se cierra en Auschwitz?

Nos queda por observar el vínculo con la modernidad del llamado “descubrimiento de América<sup>11</sup>”. Empresa típicamente moderna<sup>12</sup> (y uso la palabra “empresa” con toda premeditación) que, no obstante haber sido fundamental para la consolidación de la modernidad en toda Europa occidental, va a ser una de las causas de que España no sea “tan” moderna como el resto de esa Europa. No es lo mismo obtener el oro directamente de la tierra que merced al comercio y la industria. El talante burgués (o si se prefiere “protoburgués”) de Fernando no va a ser suficiente para lograr la autonomización formal del Estado, como sí lo hará luego Richelieu con la “Razón de Estado”. Quizá por eso habrá de nacer un Descartes en Francia y no en España, a pesar de la influencia que sobre él hubo de tener la obra de españoles como Suárez sobre su concepción del sujeto y de la voluntad de Dios y Su intelecto<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios*. Cita tomada de M. R. Mate, 1997, p. 78-79. El subrayado es mío.

<sup>9</sup> Repárese al pasar en que el amigo del emperador no era Sepúlveda sino de las Casas. Es decir que la variante española de la modernidad tuvo desde su origen su propia dialéctica del iluminismo.

<sup>10</sup> Cfr. Enrique Del Percio, 2001, p. 26 ss.

<sup>11</sup> Acerca de lo erróneo de hablar de “descubrimiento” y de “América”, ver Mario Casalla, 2003, p. 33 ss. Asimismo, se recomienda su lectura para una comprensión situada de todo el proceso de colonización del continente.

<sup>12</sup> Cfr. Juan Carlos Agulla, 2000. Repárese en la distinción que formula Agulla entre el “descubrimiento” como empresa renacentista y la conquista como empresa barroca. Sobre el tema del *ethos* barroco, cfr. Carlos Cullen, *Reflexiones desde América*.

<sup>13</sup> Cfr. Quentin Skinner, 1993, p. 156. nota al pie.

En resumen: desde finales del siglo XV encontramos en España elementos propios de la definición weberiana de la modernidad, como la formalización de la lengua y la especialización y formalización del derecho y la moral. Pero faltó desarrollarse el componente burgués: la cantidad de oro y plata proveniente de América Latina llevó a España a sostener una concepción del trabajo de tipo estamental: el vil trabajo es cosa despreciable de la que deben encargarse los estratos inferiores. En cambio las laboriosas burguesías emergentes en el resto de Europa Occidental aprovecharon la circunstancia para consolidar sus fortunas y, consecuentemente, su relevancia en el seno de sus respectivas sociedades.

Pero ese resto de Europa miraba entonces a España con cierto dejo de admiración. Mientras las guerras de religión se sucedían por doquier, España estaba en paz. Las letras y la filosofía españolas del siglo XVI ocupaban un lugar privilegiado. De algún modo, se puede decir que entonces España constituía en apariencia un modelo exitoso.

Para ese entonces, las burguesías europeas occidentales le reclaman a sus gobernantes que les provean las tres seguridades que de algún modo España ya estaba suministrando: seguridad policial, seguridad militar y seguridad jurídica. Esto marca la gestación del Estado-Nación Moderno, que, no obstante, deberá esperar hasta 1648 (Westfalia) para obtener su certificado de nacimiento legítimo.

Lo importante en orden a estas ideas es que en todos estos casos (a los que se les debe sumar la Italia y Alemania en el siglo XIX) fueron las burguesías las que procuraron la creación del Estado moderno para que les brinde la necesaria seguridad para sus vidas y negocios.

Es decir que a la inversa de lo ocurrido en España, en el resto de Europa fue la burguesía la que generó al Estado moderno. Sumando a estos datos el referente al distinto origen del capitalismo continental y anglosajón, estamos en condiciones de elaborar la siguiente tipología del capitalismo, útil para comprender tanto al urbanita latinoamericano como las disensiones que hoy vemos en el seno de la Unión Europea:

a) *Capitalismo Solidario o Continental*: Creo que acá se debe introducir un factor de complejidad en eso que venimos llamando "España", excluyendo a estos efectos a Cataluña. Entonces, si unimos con una línea imaginaria Burdeos, Barcelona, Roma, Viena, Estocolmo y nuevamente Burdeos, encontramos una burguesía descendiente de los artesanos y productores reunidos en los gremios y guildas medievales que aportaban una contribución periódica a su organización. De este modo, el gremio se capitalizaba con el fin de atender a sus miembros en caso de necesidad o a sus deudos en caso de muerte. Esto motiva que en un inicio el capitalismo continental tienda a financiarse más con el mercado bancario que con el bursátil (con todas las consecuencias socioculturales que de ello se deriva<sup>14</sup>) y que, con el correr del tiempo, extienda la noción de solidaridad (en un origen limitada a los artesanos protoburgueses) a toda la población.

b) *Capitalismo Individualista o Anglosajón*: Como es sabido, los anglosajones tuvieron siempre una actitud más individualista que los europeos continentales. Si bien no hay acuerdo sobre las causas, sí podemos ver muestras de lo expuesto a lo largo de la historia. No casualmente la confesión auricular y secreta tal como hoy la Iglesia practica ese sacramento se originó a raíz de la resistencia de los cristianos irlandeses medievales en confesar públicamente sus pecados a la comunidad. Este suelo será propicio para que germine el nominalismo con Ockham en el siglo XIV, el empirismo con Bacon en el XVII y el escepticismo anticausalista de Hume un siglo más tarde. Obviamente, será también propicio para que en el XVI Mr. Lloyd inicie su

<sup>14</sup> Una excelente crítica a la cultura derivada de la empresa financiada por acciones en John K. Galbraith, 1992.

actividad aseguradora apostándole a los armadores de buques parroquianos de su pub que su embarcación iba a regresar con la carga en buen estado; por su parte, el armador le apostaba que se iba a hundir. Si ello ocurría, al menos le ganaba la apuesta a Mr. Lloyd y no perdía toda su fortuna. Creo que este es el mejor ejemplo de lo que usualmente se denomina "capitalismo de casino" (Albert, 1992).

c) *Capitalismo Prebendario o Iboeroamericano*: Como dijimos más arriba, en los dos casos anteriores fue la burguesía la que contribuyó decisivamente a gestar al Estado Moderno. En cambio, en España fue ese peculiar tipo de Estado Moderno cuya génesis estuvimos viendo el responsable de gestar una burguesía integrada por una extensa burocracia administrativa y judicial, que se retroalimentaba por las prebendas obtenidas por los estamentos militar y eclesiástico, también dependientes de la Corona. Como hemos dicho, el oro para mantener esa burguesía provenía de la extracción minera, siendo el subsuelo dominio eminente de la Corona.

También en aquellas regiones de América colonizada por España en donde hoy encontramos una burguesía importante, advertimos que ésta fue hija del Estado y no a la inversa. Por ende, la burguesía no siente al Estado como algo propio, como una suerte de hijo, sino más bien como una suerte de padre del cual independizarse o del cual obtener dinero sin trabajar.

A raíz de estos distintos orígenes (aunque no sólo por ello) tanto en el caso del capitalismo individualista como en el solidario, el empresario percibe al Estado como un instrumento para expandir y enriquecer a su empresa, ayudándolo a conseguir nuevos y mejores mercados, ya sea conquistando territorios, corrompiendo funcionarios de otras latitudes o manteniendo un eficiente sistema de fomento y promoción de las exportaciones.

En cambio, en el caso del capitalismo prebendario el empresario percibe al Estado como un protector a quien acudir para expandir su propia fortuna personal. Es paradigmático el caso del empresario argentino: cuando el Estado le proveyó divisas baratas, en lugar de aprovechar la coyuntura para adquirir bienes de capital para su empresa, prefirió gastar sus ahorros en Miami o realizar inversiones meramente especulativas. Mientras tanto, le demandaba al Estado protección frente a los productos importados. Cuando la divisa alcanza un nivel óptimo que le genera pingües ganancias en pesos, se queja por los impuestos, retenciones y otras formas que emplea el Estado para captar recursos. Obviamente hay muchas y muy saludables excepciones, pero lamentablemente son sólo eso: excepciones<sup>15</sup>.

Además este carácter prebendario se verá agravado por el escaso avance tecnológico, necesario para el desarrollo capitalista.

Ya sugerí una de las razones del retraso en materia tecnocientífica que padece España: compraba con el oro extraído de sus posesiones de ultramar el saber tecnológico que otros producían.

Pero, como siempre que abordamos cuestiones humanas, se multiplican las causas (si es que se puede hablar de "causa" en el terreno social, no por humano escepticismo, sino por la índole misma de lo humano) y, acordando con Weber, pareciera evidente que los factores culturales remiten a los diferenciales religiosos.

Como dice Trías, "toda cultura remite, sobre todo, a una raíz cultural" (Trías, 1996, p. 17). Atención: se habla de "culto" y no de religión en general. Antes de ver qué relación guarda esto con el avance tecnológico y tecnocientífico de los países anglosajones, en especial a partir de Newton, es menester aclarar el por qué de esta distinción. Siguiendo con Trías:

En este punto quiero romper una lanza a favor de la filosofía de la religión de Hegel. En ésta se piensa que lo que proporciona especificidad al hecho religioso es, precisamente, el

<sup>15</sup> Para un análisis más detallado del tema pero desde una perspectiva tributaria, ver Enrique Del Percio, 2005.

culto; de forma que no puede haber religión si tal culto deja de existir. El culto religioso, con toda su profusión ceremonial y ritual, constituye la dimensión ineludible de la religión, aquello que concede ser y sentido a todos los demás ingredientes que constituyen el hecho religioso (sus componentes doctrinales, por ejemplo) (Trias, 1996, p. 17).

Siempre siguiendo al mismo autor, diremos que la modernidad es el *tiempo de la gran ocultación*. Lo sagrado y su manifestación cultural no queda aniquilado, sino inhibido. Por ende, subsiste en el inconsciente cultural e histórico y está siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada (Trias, 1996, p. 27).

¿A qué viene este preámbulo? A fundar la siguiente afirmación: el sacramento, como centro del culto católico -y más específicamente la transubstanciación- plantea una pervivencia de la razón simbólica que conspira contra el pleno desarrollo de la razón técnica<sup>16</sup>. En los países donde predomina la religión cristiana reformada, en los que el sacramento tiene un carácter meramente representativo, en cambio, la razón, al perder el lazo que la reenvía a otra realidad, se dirige más fácilmente hacia el weberiano desencantamiento o desmagización del mundo.

Pero a su vez el sacramento, desde la perspectiva católica, tiene dos virtualidades o modos de operación: *ex opere operato*, o sea en virtud del rito cumplido, y *ex opere operandi*, es decir, conforme la disposición interior de quien lo recibe. Ahora bien, el Concilio de Trento, de capital trascendencia para la conformación del *ethos* hispano y latinoamericano, tuvo constantemente en vista el combate al protestantismo. Ello impulsó que se acentuara la virtualidad *ex opere operato* por ser más diametralmente opuesta a la concepción reformada. Se entiende que las palabras operan directamente sobre las cosas, no en el sentido del discurso preformativo, sino en forma sustantiva, casi me atrevo a decir "mágica". Una vez que el celebrante pronuncia las palabras rituales exactas, quedan transformados el pan y el vino, o bautizado el niño o absuelto el pecador. Pero, como advierte Patricio Peñalver, Trento fue un arma de Felipe II más que de la Iglesia (Peñalver, 1997, p. 46). Por ello, la importancia del sujeto que emerge de privilegiar la virtualidad *ex opere operandi*, en la que el aspecto ritual tiene menos importancia que la intención y voluntad de aquel que recibe el sacramento, va a ser mantenida en el resto de la Europa católica no dependiente de la corona española. Otra razón más para que Descartes haya nacido en Francia...

Para finalizar, tras rastrear casi arqueológicamente la genealogía de algunos rasgos definitorios del *ethos* del burgués latinoamericano medio, vale incorporar a ese pueblo que desde un principio fui dejando deliberadamente de lado.

Si, como queda dicho, toda cultura remite al sustrato cultural, podemos afirmar que la ideología es el sustituto laico de la religión. Ergo, para comprender las diferentes manifestaciones de las ideologías en Europa y en América Latina, debe considerarse atentamente el distinto tipo de desarrollo religioso. ¿Qué pasó en nuestro continente con los responsables de los mayores desarrollos teológicos europeos? Los benedictinos llegaron entrado el siglo XIX. Muchos de los dominicos que llegaron a estas tierras venían más marcados por su pertenencia a la Inquisición que con la inquietud de efectuar los desarrollos especulativos propios de su orden fuera de España. Los franciscanos arribaban con un fuerte impulso misionero pero con escasa propensión a la elaboración y discusión de complejas cuestiones teológicas. Los jesuitas fueron expulsados cuando estaban realizando su labor de formación y producción teórica en universidades, deteniendo el avance alcanzado en las mismas. El protestantismo comenzó a ingresar muy tardíamente.

<sup>16</sup> Cfr. Fernando Pérez Herranz, *La ontología de "El Comulgatorio" de Baltasar Gracián*, p. 44-10. Del mismo autor con José Miguel Santacreu: La "cuestión de España" a las puertas del siglo XXI.



En general, la “evangelización” -de matriz tridentina- privilegió la liturgia por sobre el análisis del dogma, por considerarse este método más adecuado en razón del abordaje simbólico de la realidad propio del hombre y la mujer preexistentes en Latinoamérica.

Esto se traduce en la formulación de ideologías con una alta carga litúrgica (cualquiera que asista a un acto político en nuestras tierras puede constatarlo) pero con escasos desarrollos de teología dogmática. Eso lleva a catalogar las formulaciones ideológicas latinoamericanas como “populistas” por la intelectualidad de formación europea, que aún después de Auschwitz, los Gulags e Hiroshima, continúa convencida de la “superioridad” de la razón formal sobre la simbólica y por tanto de la teología dogmática sobre la liturgia, mientras se sigue escandalizando por la aparente falta de coherencia interna y de sistematicidad de las formulaciones doctrinarias de esas expresiones políticas. Por eso, difícilmente ideologías con una fuerte elaboración doctrinaria (o sea, “teológica”), como el liberalismo o el marxismo, puedan trascender del electorado urbano de sectores medios o altos, salvo que se transforme tanto que deje de ser liberalismo o marxismo. Lo popular, como queda dicho, en América Latina hunde sus raíces en lo indígena. Es decir, en la materia bárbara e ininteligible para la muy formal civilización europea heredera, a la vez, de la profunda convicción en la dignidad humana y de la metafísica de la sustancia negadora de la alteridad. Heredera de una religión que cree en un Dios cuyo primer milagro fue transformar el agua en vino y el último resucitar, y de una religión dogmática, amarga, culpógena e intolerante. De una burguesía tensionada entre una ansia de emancipación y de instrumentalización de toda la realidad.

Los fallidos intentos de aplicación a nuestra realidad de diagnósticos y propuestas pensados desde y para otras latitudes están en la base de las sucesivas frustraciones que vienen atravesando nuestros pueblos. Como decía el gran maestro venezolano Simón Rodríguez al inicio del proceso de independización de la metrópoli: “los sudamericanos si no inventamos, nos equivocamos”. Ciertamente, no se trata de creer que ni el marxismo ni el liberalismo tienen nada que decir para superar definitivamente esas frustraciones. Menos aún se trata de tirar por la borda los magníficos aportes realizados en el camino que va de Atenas a Jena, ni de desechar la herencia judía y cristiana.

Se trata de efectuar una relectura situada de esas tradiciones, en diálogo franco, abierto y que no rehuya las dificultades aparentemente insalvables que pudiesen aparecer. El par dialéctico “identidad-diferencia” que constituye el núcleo de la cuestión aquí expuesta, puede tener su negación superadora a partir de un nuevo horizonte de comprensión más abarcativo. Porque lo que se opone irreductiblemente a la diferencia por cuya consideración aquí estamos rompiendo una lanza, no es la identidad, sino la *in*-diferencia.

No vale terminar esta ponencia con un mensaje esperanzado acerca de la posibilidad de concreción de ese diálogo por el mero hecho de que es lo que se acostumbra, ni con un mensaje pesimista porque lo tenebroso da más idea de profundidad. En todo caso vale, como Horkheimer y Adorno, ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos.

## Referências

- AGULLA, J. C. 2000. *Hombres de corazón de fuego*. Buenos Aires, Instituto de Derecho Público, Ciencia Política y Sociología de la Academia Nacional de Ciencias.
- ALBERT, M. 1992. *Capitalismo contra capitalismo*. Buenos Aires, Paidós.
- CASALLA, M. 2003. *América Latina en perspectiva*. Buenos Aires, Ed. Altamira.
- CULLEN, C. *Reflexiones desde América*. Editorial Fundación Ross.
- DEL PERCIO, E. 2001. *Tiempos modernos: Una teoría de la dominación*. Buenos Aires, Altamira.

- DEL PERCIO, E. 2005. Sociedad, Estado y tributación: Apuntes para una sociología de las finanzas públicas. *Urbe en Lus*, otoño MMV.
- ELLIOT, J. H. 1979. *La España imperial*. Barcelona, Editorial Vicens-Vives.
- GALBRAITH, J. K. 1992. *La cultura de la satisfacción*. Buenos Aires, Emecé.
- KUSCH, R. 1977. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires, Hachette.
- PEÑALVER, P. 1997. *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid, Akal.
- PÉREZ HERRANZ, F. 2002. La ontología de "El Comulgatorio" de Baltasar Gracián. In: F. PÉREZ HERRANZ, *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*. Oviedo, Pentalfa, p. 44-102.
- PÉREZ HERRANZ, F. y SANTACREU, J. M. La "cuestión de España" a las puertas del siglo XXI. *Anales de Historia Contemporánea*, Universidad de Murcia, nro. 16, p. 173-197.
- REYES MATE, M. 1997. *Memoria de Occidente: Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Ed. Anthropos.
- SCANNONE, J. C. 2000. Dios desde las víctimas. In: AAVV, *Márgenes de la justicia*. Buenos Aires, Ed. Altamira.
- SKINNER, Q. 1993. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México, F. C. E.
- TRÍAS, E. 1996. *Pensar la religión*. Barcelona, Ediciones Destino.