

EN TORNO AL CONCEPTO DE CRISTIANDAD

ENRIQUE DE LA LAMA CERECEDA

He dividido la humanidad —se lee en el cap. I del Libro XI de La Ciudad de Dios— en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre; y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo.

O sea, que esta designación de las dos Ciudades —antagónicas como los dos amores que las forjaron— obedece a un criterio «místico». Ahora bien, ese término, «místico» —que constituye una indicación para hallar no sólo la identidad de esa *Ciudad gloriosísima*¹, sino también la interpretación exacta de los polos que determinan el eje de la obra—, dista mucho de ser diáfano. En efecto, el concepto agustiniano de *Ciudad de Dios* puede ser analizado en varios niveles y constituye un ejemplo sutil de polisemia. Pero no es mi propósito entrar ahora en una especulación semántica ni entretenerme sobre precisiones terminológicas; baste decir que la *Ciudad de Dios* no puede identificarse 'simpliciter' con la Iglesia —en la cual, mientras peregrina en este mundo, se mezclan los justos y pecadores como en el campo de cizaña del evangelio de San Mateo—.

De otra parte, esa tan neta y casi 'maniquea' división de la humanidad en dos grupos —el de los que viven según el hombre y el de los que viven según Dios— revela a las claras un proyecto inalcanzable en este mundo, es decir, connota *lo ideal, lo utópico*. La *Ciudad de Dios* agustiniana ha sido arquetipo de plasmaciones socio-político-culturales concretas: ha dado lugar a lo que se ha llamado el *modelo de cristiandad*. El veredicto de la Historia sobre la validez de ese *modelo* no es en modo alguno unánime. La Edad Moderna desde su sensibilibidad plural ha escuchado también pluralidad de voces y de enjuiciamientos. A

1. *De Civitate Dei*, Proemio.

eso van las presentes líneas: pretenden evocar dos de esos enjuiciamientos —bien significativos, por cierto, y de algún modo contrapuestos—. Enjuiciamiento adverso, el uno; positivo, el otro. Nada de extraño: porque, en definitiva, toda realidad mundana deja un regusto decepcionante. Conviene, sin embargo, no olvidar que la realidad histórica debe ser comprobada, no imaginada; de otro modo, la tarea histórica se desvirtúa para pasar al terreno de las apreciaciones poco ajustadas.

El concepto de 'cristiandad'

El término «cristiandad» —pese a las connotaciones peyorativas que pudiera evocar en virtud de los usos ideológicos que se le han dado— tiene carta de legitimidad como significante de un fenómeno históricamente bien identificado. Cabe decir —describiéndolo en una primera aproximación— que responde a una concepción piramidal de la sociedad, la cual tiene su cúspide en el Monarca Cristiano y su referencia personal más elevada en el Obispo de Roma. Pirámide que se estructura —con virtudes y defectos— al servicio de una concepción espiritual que inspira tanto la actividad diaria como la misma política; que se sustenta en doctrinas teológicas y canónicas de abolengo y que, en la actuación del gobierno civil, tiene como norte un bien común cuyo núcleo es la salvación eterna de los hombres y de los pueblos.

Al Príncipe atañe —sin que nadie lo ponga en duda— la responsabilidad de extender las fronteras del imperio cristiano a fin de que —reducidos los infieles por la Divina Clemencia— crezca el número de los que dan culto al verdadero Dios, profesan la fe católica y participan de los frutos de la Redención². La representación del mismo Dios es ostentada por el Pontífice Romano y por los obispos del reino que garantizan y autentifican la genuinidad de la doctrina y enjuician las conductas a la luz del mensaje evangélico. Un halo de respeto universal

2. «El rey —se decía en la Edad Media— no es un laico puro, y gracias a su unción sacra alcanzaba, como consecuencia de su corona, un rango equivalente al de los santos milagrosos. ¿Acaso no tocaba cada año a millares de enfermos? La figura del rey era considerada *plus quam sacerdos*, y de ahí la teoría del origen divino de la realeza aceptada tanto por católicos como por protestantes. *El trono real* —afirmaba Bossuet— no es el trono de un hombre, sino el trono del propio Dios. Así pues, los príncipes actúan como ministros de Dios y son sus lugartenientes en esta tierra». Jean DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Ed. Labor, Barcelona 1973, p. 277.

rodea a los jefes de la Iglesia tanto o más que a los dignos magnates que sirven a la cosa pública. En la baja Edad Media el Papa alcanza incluso el ápice de la venerabilidad y llega a ser considerado como dueño moral del mundo: *cuius nomen unicum est in terra*. Una 'cosmovisión'³ profundamente religiosa ilumina toda la realidad humana, personal y social, eclesiástica y secular, económica y política. Tanto la actividad diaria como los grandes eventos.

Bajo este firmamento que acoge durante siglos la ecúmene de los reinos cristianos se conjugan luces y sombras, se suceden épocas brillantes y edades de hierro; pero invariablemente la sociedad cristiana tiende a interpretarse a sí misma midiéndose según el arquetipo ideal de la agustiniana *Ciudad de Dios*.

Todavía en 1493, la bula *Inter cetera* de Alejandro VI se ajusta a esta concepción: en sus páginas se alaba el celo de los Reyes Católicos demostrado en la liberación de Granada del yugo sarraceno, *per vos cum tanta divini nominis gloria facta*. En consecuencia el Pontífice se siente inclinado y hasta obligado a conceder *sponte et favorabiliter... perque huiusmodi sanctum et laudabile ac immortalis Deo acceptum propositum in dies ferventiori animo ad ipsius Dei honorem et imperii christiani propagationem prosequi valeatis*⁴.

Por decirlo así, restablecida la cristiandad en toda la península tras ocho siglos de reconquista, el descubrimiento de tierras allende los mares aparece como un signo providencial que invita a proseguir la expansión del imperio cristiano, habida cuenta de la disposición de aquellas pacíficas gentes que, según afirman los exploradores, *credunt unum Deum creatorem in celis esse ac ad fidem catholicam amplexandum et bonis moribus imbuendum satis apti videntur*⁵. Tal es la motivación apostólica que ensalza la empresa ultramarina en aquellos primeros años.

Pero lo más admirable a los ojos de un lector moderno es la antiquísima fórmula extraída del derecho feudal con que se otorga a los Católicos Reyes la posesión de las tierras recién descubiertas. De acuerdo con su tenor el Pontífice actúa en vigor de la plenitud de su potes-

3. Acepto aquí este término admitido ya por el uso, aun cuando mantengo reparos acerca de su corrección lingüística.

4. ALEXANDER VI, *Inter caetera*, die 3 maii 1493. Cfr. Josef METZLER, *America Pontificia primi saeculi evangelizationis, 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 72. Resultará obvio al lector, que se conserva la grafía bajomedieval en que va extendido el documento.

5. *Ibidem*, pp. 72-73.

tad apostólica que le autoriza como verdadero *dominus mundi*: ... *de nostra liberalitate et ex certa scientia ac de apostolice potestatis plenitudine omnes et singulas terras et insulas predictas sic incognitas et hactenus per nuntios vestros repertas et reperiendas imposterum que sub dominio actuali temporali dominorum cristianorum constitute non sint auctoritate omnipotentis Dei in beato Petro concessa ac vicariatus Jesu Christi qua fungimur in terris cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis et villis, iuribusque et iurisdictionibus ac pertinentiis universis vobis hereditibusque et successoribus vestris Castelle et Legionis regibus in perpetuum auctoritate apostolica tenore presentium donamus, concedimus et assignamus, vosque et heredes et successores prefatos de illis investimus illarumque dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et iurisdictione facimus, constituimus et deputamus. Decernentes nihilominus per huiusmodi donationem, concessionem, assignationem et investituram nostram nulli christiano principi ius quesitum sublatum intelligi posse aut auferri debere⁶.*

Y así, la *christianitas* es —quíerase o no— un modelo configurante de la realidad de Iberoamérica. Un modelo actante, que los misioneros, soldados, comerciantes, exploradores, colonos, personalidades nobiliares y grandes eclesiásticos llevaron consigo asimilado en su propia identidad hispana forjada tras ocho siglos de reconquista.

Las ‘cristiandades iberoamericanas’ han surgido como efecto de las ‘cristiandades ibéricas’ —españolas y portuguesas, buscando una fórmula más explícita—. Debe reconocerse el influjo y la inspiración de un ideal cristiano de reconquista, que durante ocho siglos ha estado alentando campañas guerreras y forjando una idiosincrasia que interpreta en indivisible unidad la espada y la cruz. De ahí que las ‘cristiandades iberoamericanas’ hayan fructificado en analogía con las ‘cristiandades’ de los viejos reinos peninsulares.

Asimismo es ocioso —por bien sabido— hacer notar cómo para los monarcas de la Casa de Austria, las Indias son «estos reinos». Desconocen ellos el término *colonia* para referirse a los territorios ultramarinos. Ahora bien, entiéndase que «estos reinos» se suman como realidades homogéneas a los demás «reinos» sobre los que impera el Monarca Católico, es decir son —o tienden a ser— *cristiandades*. Reinos que han surgido y se realizan en *régimen de cristiandad*.

6. *Ibidem*, p. 74. Cfr. J. METZLER, *Donatio Alexandrina* en *Dizionario Storico Religioso*, Roma 1966, pp. 272-273.

No es este el momento de extenderse en la descripción del proceso evolutivo de la sensibilidad cultural que ha mantenido el prestigio de los *regímenes de cristiandad* hasta bien entrado el siglo XX, sin que se pueda decir en términos absolutos que tal prestigio haya conocido su definitivo ocaso. Naturalmente *el modelo de cristiandad* no se restringe a un modelo de inculcación de la fe católica, de la Iglesia Romana. Podríamos recordar además cómo nuestros días han contemplado regímenes confesionales no cristianos, tan monolíticos como lo fuera el *régimen de cristiandad* en sus momentos históricos de máximo auge. Pero reduciéndonos al ámbito de las confesiones cristianas, piénsese en las cristiandades holandesas, inglesas o alemanas establecidas en América o en el Extremo Oriente durante los siglos XVII y XVIII bajo el signo de la reforma luterana, evangélica o calvinista.

El *Mayflower Compact* constituye toda una muestra de la venerabilidad que rodeó el establecimiento de la primera colonia inglesa propiamente dicha en tierras americanas. Antes de descender del barco que los había traído desde el puerto de Plymouth —el 11 de noviembre de 1620— los *Pilgrim Fathers* juraron ante Dios y mutuamente con estas palabras: *En el nombre de Dios, Amén. Nosotros, los abajo firmantes, sujetos leales a nuestro venerado Señor el Rey Soberano Jacobo, por la Gracia de Dios Rey de Gran Bretaña, Francia e Irlanda, Defensor de la Fe, etc... Habiendo realizado por la Gloria de Dios y el avance de la Fe Cristiana, y para honor de nuestro Rey y de nuestra Patria un viaje para plantar la primera colonia en la parte norte de Virginia; por las presentes, hacemos solemne y mutuo juramento unos a otros y en presencia de Dios, y nos constituimos juntos en cuerpo civil y político para nuestro mejor ordenamiento, defensa y perduración en los términos antedichos... etc...*⁷ Y en 26 de noviembre de 1789 —el mismo año de la Revolución Francesa— el presidente Washington instituyó en New England el día de Acción de Gracias como primera fiesta nacional — de indiscutible significado religioso y cristiano—, la cual poco a poco fue extendiéndose durante las sucesivas décadas a los nuevos Estados que se iban agregando. Todavía en 1863 el presidente Lincoln fijó la fiesta en el 26 de noviembre para todo el Norte de los Estados Unidos: cada año el Presidente la proclama con solemne aparato para todos los ciudadanos y en cada Estado lo hace también el gobernador. Progresivamente se ha

7. Cfr. R. G. MARSDEN, *The Mayflower*, en «English Historical Review», XIX (1904) pp. 669-680.-S. E. MORISON, *The 66-Day Saga of Mayflower I*, en «New York Times Magazine», 112 (November 1957) 627-672.

llegado a celebrar —ya en nuestros días— en todos los Estados y en Canadá como fiesta de importancia máxima y de vivencias familiares profundas. *In God We Trust*, dice el mote más significativo de identificación estadounidense⁸.

De consolatione Historiae

Pongo ahora sobre el tapete dos opiniones bien distintas —incluso contrastadas, si no fuese por la separación temporal de los que las mantienen— acerca del *régimen de cristiandad*. De su entrecuadro podrán surgir —creo— algunos interrogantes fecundos, capaces de justificar una investigación en profundidad acerca de la *relatividad del relato* histórico. Me refiero a Enrique Dussel —latino-americano con fuertes conexiones europeas en cuanto a su formación cultural— y a T. S. Eliot —un norteamericano de pura cepa, que por propia elección se viene a vivir en Europa—. El uno —Dussel— hace Historia encabezando una alineación ideológica de investigadores: lo suyo es contemplar la sucesión de estructuras y sistemas, de políticas y de movimientos humanos a través de la experiencia centenaria o milenaria *del pobre*. El otro —Eliot— pretende encontrar consuelo —*sacar agua de la roca*— contemplando el existir humano *sub specie aeternitatis*, sintiendo el destino o, mejor, avizorando esa eternidad que se hace presente en el tiempo con impresionante paradoja y que da lugar a una original nostalgia de lo sagrado: exponente de primer orden de la *Revolt against Time*. Dos modos distintos de enfrentar el recuerdo y el paso de las realidades que se hallan contenidas en la esfera del tiempo.

Así como es posible el discurso *de consolatione Philosophiae* —cuya sustancia sería el refugio en la contemplación de las verdades eternas—, cabe también preguntarse cuál será la enjundia del discurso *de consolatione Historiae* (si es que tal discurso es posible). La verdad que la Historia indaga se contiene en la gran esfera de la libertad y de las libertades; el consuelo de la Filosofía se basa en lo incommovible.

Historia non est de aeternis. Existe, sin embargo, el consuelo adventicio que la Historia proporciona cuando se presenta vaciada en moldes ideológicos. En tal caso el *simulacro* inicial —que inspira el proyecto inmediato a la *praxis* y la *praxis* misma— se convierte en un *relato* consolador para cuantos acepten la validez de ese planteamiento.

8. Ralph & Adelin LINTON, *We gather together: the Story of Thanksgiving*, s. d., 1949.

Existe asimismo la consolación auténtica que la Historia ofrece al espíritu despierto—: es el hallazgo de la nuda objetividad, la «verdad desnuda» que podría decir Juan Ramón. Aquí —en realidad— la Historia, más que proporcionar consuelo, se limita a asegurar la propia identidad de los pueblos y de los grandes cuerpos sociales —proporcionalmente, también de las personas singulares— y a fundar una experiencia sólida capaz de asentar la plataforma para un impulso de progreso.

El tiempo, sin embargo —que es por excelencia el 'locus' de la Historia—, facilita con su contemplación verídica anhelos de eternidad. De este contraste 'tiempo-eternidad' brota la nostalgia intelectual que a veces es una nobilísima filigrana de algunos grandes espíritus.

Queda claro, por tanto, que al referirme a estos dos paradigmas —Dussel y Eliot— no pretendo colocar personalidades en platillos de balanza. Me limito a conectar con su voz, como quien maneja el dial en la quietud de la noche deseando oír voces diversas.

Dussel y su concepto de cristiandad

Enrique Dussel en primer lugar: para él *cristiandad* es el «nombre que se le dará a la totalidad histórico-concreta, tanto política, ideológica y económica, que tiene a la Iglesia por último fundamento de justificación del sistema, y donde la Iglesia usa a los aparatos del Estado como mediaciones obvias para cumplir su labor pastoral. La Iglesia, la cúpula de la Iglesia (sus agentes pastorales hegemónicos: obispos, sacerdotes, monjes, etc.) establece una alianza (sin mayor conciencia frecuentemente) con las clases dominantes y se sitúa dentro de la sociedad política. Desde dicha alianza y a través de los aparatos del Estado organiza su presencia sacramental, a veces sacramentalista, en la sociedad civil, en el pueblo»⁹.

El proyecto inicial de Dussel era indiscutiblemente nuevo. La novedad del intento podía percibirse también «en la opción por la cooperación ecuménica y, sobre todo, en el esfuerzo por escribir una historia a partir del pueblo, en especial de los pobres: indígenas, esclavos africanos, campesinos sin tierra, obreros, mujeres»¹⁰. Para Enrique Dussel

9. E. D. DUSSEL, *Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina*, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tomo I/1, CEHILA/Ed. Sígueme, Salamanca 1983, p. 174.

10. J. O. BEOZZO, *Apresentação*, a E. HOORNAERT (dir.), *História da Igreja na América Latina e no Caribe. 1945-1995. O debate metodológico*, Petrópolis y São Paulo 1995, p. 7.

y, en general, para toda la familia de investigadores de la CEHILA —y debe aquí tenerse bien en cuenta la relevancia de este proyecto historiográfico— la *cristiandad* apenas si tiene rango de auténtica y genuina inculturación del primer mensaje de Jesús de Nazaret: a lo sumo estamos ante una plasmación socio-económico-política merecedora de una radical enmienda.

Parece claro que quienes así hablan son deudores de una experiencia humana y cultural profundamente valiosa sin duda, pero que levanta objeciones importantes como fruto de una epistemología reductiva. En efecto se ha podido preguntar ¿quiénes son los pobres? El pobre no es un 'locus' epistemológico de validez universalmente reconocida en el ámbito científico, aún cuando —habida cuenta de la experiencia latino-americana— signifique un punto de vista acreedor al respeto, por la dolorosa realidad existencial que le ha dado origen y justificación. En todo caso es una óptica demasiado atendida a connotaciones subjetivas: el pobre será uno o será otro según las etapas de la Historia y según los pueblos y áreas geográficas. No parece que exista un criterio incontrovertible y de valor universal para determinar, en el ámbito de los diversos encuadres, quién es el pobre.

Por otro lado, decir *pobreza* es aludir a la condición existencial —o al menos a una condición fuertemente existencializada—: es un vigoroso subrayado de *los límites*, de la *angustia*, de la *indigencia* inseparable de la condición creatural. Ahora bien, la Historia contemplada desde esta instancia deviene Filosofía —o tal vez Teología, si es el caso— quedando la objetividad histórica subalternada al discurso especulativo. Pero, si de otra parte esta consideración de la pobreza quedase sustituida por su mero significado social o económico, la subalternación tendría todavía más graves e inmediatas consecuencias para la Historia, la cual quedaría sumergida en *la relatividad correspondiente a un relato apriorístico*, o —como podría decir Baudrillard— a un *simulacro* que determinaría la *praxis* subsiguiente. De hecho, está por demostrar la posibilidad de un relato histórico objetivo *a través del pobre*.

Aquella objeción que Dussel tuvo que encajar en los tiempos en que organizaba la CEHILA, y que provenía de los historiadores latino-americanos de la «antigua generación» tenía una fuerza que seguramente era incoercible: esa objeción se expresaba en un inevitable recelo ante la síntesis previa (intuitiva y anterior a la exhumación de los hechos), ante el posible *simulacro* que nos hace perder el camino de acceso a lo real.

Paulo Siepierski¹¹ ha advertido muy bien el impacto frontal, que la descarnada crítica de Baudrillard —contra el uso y abuso del *simulacro* y de las *síntesis elaboradas previamente* a un análisis (tesis o antítesis)— ejerce sobre cualquier historia concebida sobre una base *teleológica*. Sin duda el *antiteleologismo* —una historia sin sentido y sin finalidad alguna— podría significar una extrapolación visceral; pero, en cualquier caso, es una reacción atendible ante los intentos de secuestro del saber histórico en favor de las ideologías o de un relato *apologéticamente* apriorístico. La historia dista mucho de tener un significado patente. De ahí surge el escepticismo contemporáneo ante las filosofías de la historia, o ante la historia misma compuesta y relatada como un drama perfectamente inteligible. En otros términos, la concepción teleológica de la historia produce rechazo. Tal es la objeción de base que críticos como Siepierski dedican al proyecto histórico de Dussel y de la CEHILA, el cual obedece a «una interpretación de la historia a partir de una perspectiva comprometidamente cristiana y teleológica»¹².

Naturalmente no comparto en toda su magnitud la objeción de Siepierski. Una perspectiva *comprometida* facilita el campo de la comprensión necesaria para todo logro científico objetivo. No es eso por tanto —a mi entender— el punto débil de la epistemología de CEHILA. Entiendo, sin embargo, la objeción de Siepierski —y la considero atendible en notable magnitud— por cuanto se refiere a la versión teleológica de la historia. «El problema es que, con la posible excepción de las prolongaciones del pensamiento marxista —tales como las teorías de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, y el mesianismo histórico de Walter Benjamin—, las filosofías de la historia han sido abandonadas primero por la escuela metódica, más tarde por la escuela de los *Annales* y sus sucesores. En fin, ante eventos como Auschwitz y Hiroshima los historiadores han descartado cualquier posibilidad de que la historia esté dirigida y orientada por la comprensión, por el conocimiento y por el espíritu humano —en el sentido de encontrar el camino para «lo superior»—. Además, las críticas a la previsibilidad de la historia elaboradas por estudiosos en diversas áreas del conocimiento han representado un golpe fortísimo a la fe en el progreso humano»¹³.

11. Paulo D. SIEPIERSKI, *(Re) (Descobriendo o fenômeno religioso na América Latina*, en E. HOORNAERT (coord.) *História da Igreja na América Latina e no Caribe. 1945-1995. O debate metodológico*, Petropolis/São Paulo 1995, p. 162.

12. P. SIEPIERSKI, *o. c.*, p. 165.

13. *Ibidem*.

Murder in the Cathedral

Eliot, ya se ha dicho, es un caso distinto, es otra óptica, otra experiencia y trayectoria. Su personalidad, si no subyugante, es en cualquier caso la que corresponde a un *pezzo grosso* en la articulación de la sensibilidad contemporánea. Los biógrafos de Eliot hacen remontar su ascendencia norteamericana a la segunda generación que sucede a los *Pilgrim Fathers*, 40 años después de la llegada del Mayflower. De ser verdad —porque el dato se aproxima mucho a la conjetura— estaríamos ante un americano descendiente de los grandes pioneros. Pero en cualquier caso, sus precedentes familiares se acomodan a lo que el vulgo hispánico considera *typical people of the States*. Un antepasado sastrero, un abuelo pastor unitario y luego su propio padre acomodado en St. Louis, Missouri, como un rico industrial hacendado que ha sacado ventajas de la revolución industrial.

Eliot efectivamente nace en 1888. En una primera aproximación a su personalidad, pudiéramos decir que estamos ante una *aurea mediocritas*. Realiza sus estudios en la Smith Academy de St. Louis para pasar seguidamente al Milton de Massachusetts y acabar finalmente en Harvard graduado como Bachelor of Arts. De Harvard es el influjo recibido de George Santayana, filósofo y poeta, y del crítico Irving Babbitt¹⁴. De Babbitt precisamente recibe su anti-romanticismo, potenciado más tarde por la lectura de los filósofos ingleses Bradley y Hulme.

Eliot, ya por esta época de Harvard, lee bien el griego y el latín. Es un fanático de la Literatura, de la Historia y de la Filosofía. En esta misma época descubre el movimiento simbolista a través de la lectura de Arthur Simons. A partir del simbolismo Eliot se introduce en las obras de Rimbaud, Verlaine, Corbière. Ah!, y Laforgue! Jules Laforgue —dirá Eliot— «fue el primero en enseñarme cómo hablar, en enseñarme las posibilidades poéticas de mi propio idioma»¹⁵.

14. Eliot quedó convencido durante un tiempo de la necesidad del clasicismo en literatura: convicción influida por Babbitt. A la sombra de Babbitt, Eliot se hizo consciente de la enfermedad del mundo moderno, diagnosticando con claridad la epidemia que afectaba a la cultura literaria educativa, política y filosófica. Podría decirse, sin embargo, que así como aceptaba el diagnóstico que Babbitt hacía del mal de la época, no aceptaba sin embargo en el mismo grado los remedios que el mismo Babbitt proponía. Eliot acabó incluso por condenar el humanismo de Babbitt puesto que representaba una sustitución secularista de la fe religiosa. Cfr. Douglas KELLOGG WOOD, *Men against Time*, University Press of Kansas, 1982, p. 79.

15. T. S. ELIOT, *Talk on Dante,-Adelphi* (Octubre 1951) p. 107. Cfr. et. Douglas KELLOGG WOOD, *o. c.*, p. 70.

En 1910 le vemos en París estudiando francés y asiste a las clases de Henri Bergson en la Sorbona. El encuentro con Bergson es para Eliot como el encuentro con Marx para Berdiaeff. La filosofía de Bergson le marcó con una impresión subyugante, de suerte que experimentó por primera vez lo que es una conversión —esta vez, ‘a lo humano’— bajo el influjo del maestro del vitalismo.

No tuvo suerte en su matrimonio. Su experiencia íntima de amorosa amistad con su primera esposa —débil mental y finalmente enferma e intolerante— constituyó para él un largo ‘via crucis’¹⁶. Como muchos de los pensadores de su tiempo sintió el dolor ante la *enfermedad del siglo XX* —en el que se producía de un modo tan palpable la erosión de los valores espirituales—. Vivió el *drama del humanismo ateo*, vió surgir sucedáneos de la Religión, sintió como nadie el contraste entre lo perdurable y lo efímero, entre la *gracia falaz o la hermosura vana* y las profundidades del espíritu, entre lo temporal y lo eterno. Para él, el siglo más bello era sin duda el siglo XIII. Y, luego, el XVII. Maravillas sólo relativas, porque Eliot estaba convencido del influjo del pecado original, herencia triste que se manifiesta tantas veces haciendo feo lo que es hermoso, áspero lo dulce. Por eso —piensa él— es poco probable la perseverancia de la sociedad en los logros perfectos.

Si yo dijera aquí que Eliot es uno de los padres de la sensibilidad moderna y que significa para la transformación de la poesía contemporánea lo mismo que James Joyce para la novela, no diría nada extraordinario. Eliot era anti-romántico —ya se ha dicho—, pero tuvo que luchar con un sentimiento exhuberante, feracísimo, de una opulencia dionisiaca que con facilidad se hubiera tornado en contra suya convirtiéndolo en un ácrata.

16. «Eliot se convirtió en una leyenda. El mismo, la persona, el poeta. Para nosotros, jóvenes poetas, Eliot se transformó en una leyenda. Nos apasionaba la idea de este Eliot legendario. Habíamos oído decir que Eliot no era ni de lejos un romántico: no llevaba los cabellos largos, no andaba con una corbata volando al viento, no usaba una capa como W. B. Yeats. De hecho, era una especie de antipoeta. Usaba sombrero de hongo, un vestido oscuro y un paraguas enrollado, y para colmo trabajaba en un banco. Y también nos había llegado a los oídos la vaga noticia de que tenía una vida infeliz. Uno de mis amigos estudiantes en la universidad consiguió la dirección de Eliot, fue allí y pulsó el timbre de su apartamento. Le abrió la puerta una mujer con aspecto de loca y, cuando mi amigo le preguntó por Mr. Eliot, ella le dió con la puerta en las narices y comenzó a gritar: ¿por qué todo el mundo quiere ver a mi marido?» Stephen SPENDER, *La «thirty generation» i T. S. Eliot*, en Alex SUSANNA (coord.), *Home-natge a T. S. Eliot*, Acta/Quaderns, ed. Acta, Fundació per a les idees i les arts, Barcelona 1989, p. 24.

Eliot es una personalidad para ser sentida, más que para ser comprendida. Quienes leían por los años 20 el poema *The Waste Land* —y son muchos los que piensan que es la cumbre poética del siglo XX— no encontraban fáciles de asimilar sus expresiones violentamente sintéticas, sensoriales, pasionales. Captaban sin embargo —aun sin entender analíticamente, sin aprehender conceptualmente— la extraordinaria belleza de un poema que fascinaba: el santo Grial, los ritos ancestrales campestres de las antiguas aristocracias símbolo de lo perenne, el Rey Pescador, el impresionante juego del Destino con el retorno constante de las plenitudes y de las desgracias—. El poema contiene una *damnatio saeculi* y un grito desesperado de anhelos eternos.

Precisamente por esa época (otoño de 1922) —tenía entre manos *The Waste Land*— Eliot se trasladaba a Suiza buscando la ayuda de un psiquiatra que curase su profunda depresión. La enfermedad le acercó al cristianismo¹⁷. El había sido educado en la *Unitarian Confession of the New England Variety* sin tener ninguna fe religiosa propiamente dicha, es decir sin tener ninguna religión¹⁸.

De su abuelo, pastor protestante, conservaba Eliot un recuerdo preciso y una herencia: «el modelo de conducta (de la familia Eliot) era el que mi abuelo había impuesto; nuestros juicios morales, nuestras decisiones entre el deber y la condescendencia, se interpretaban como si él —al modo de Moisés— hubiese descendido trayendo las tablas de la ley: en consecuencia, cualquier contravención de esa norma nos parecía un pecado. No era la menor de estas leyes... la ley del Público Servicio... que especialmente se hacía operante en tres ámbitos: la Iglesia, la Ciudad, la Universidad... Estos eran —a la vez— los símbolos de la Religión, la Comunidad, y la Educación»¹⁹.

Al final de los años 30, Thomas Stearns Eliot ha escrito *Murder in the Cathedral*²⁰.

La obra resulta sobrecogedora. Estamos en la charnela entre el siglo XII y el siglo XIII. Es el contraste entre lo temporal y lo eterno, el conflicto entre el Sacerdocio y el Reino.

17. Cfr. Lyndall GORDON, *Conversion*, en Harold BLOOM (coord.), *T. S. Eliot. Modern Critical Views*, Chelsea House Publishers, New York 1985.

18. Cfr. et. Douglas KELLOGG WOOD, *o. c.*, pp. 77-78.

19. Citado por Douglas KELLOGG WOOD, *o. c.*, p. 69.

20. La mejor referencia para cotejar las obras dramáticas y poéticas de Eliot, mejor que las traducciones españolas, es: T. S. ELIOT, *The Complete Poems and Plays*, Faber & Faber, London/Boston, 1969. Hay reimpressiones de la edición príncipe, siempre en Faber & Faber hasta 1987 —que yo sepa—.

Inicia la voz caudalosa del Coro trágico: *El rey gobierna o los barones gobiernan; — hemos sufrido varias tiranías, — pero a menudo nos dejaron a nuestro arbitrio, — y estamos contentos si nos dejan en paz...*

Así dice el Coro, que proclama la obertura²¹.

Entre tanto, el destino: ... *Algo malo viene hacia nosotros. Esperamos, esperamos, — y los santos y los mártires esperan a aquellos que serán mártires y santos. — El destino espera en las manos de Dios, formando lo que todavía es informe: — he visto estas cosas en un rayo de sol.*

Evidentemente los sacerdotes en su simpleza todavía no poseen la clave de la tragedia: *¿acabó el destierro y nuestro señor arzobispo — está de acuerdo con el rey? ¿qué reconciliación —hubo entre dos orgullosos?*

Después de los sacerdotes hablan los tentadores.

La primera tentación es la de la amistad. O sea la tentación del pacto fácil, de la cesión afectuosa ante el poder civil: *Porque Vuestra Señoría no despreciará a un viejo amigo caído en desgracia. — El viejo Tom, el alegre Tom, el londinense Becket, — Vuestra Señoría no olvidará aquella tarde, en el río, — en que el Rey y vos y yo éramos como amigos inseparables. — La amistad tendría que poder más de lo que el tiempo puede separar mordiendo. — Ahora, milord, que habéis recobrado, — el favor del Rey, ¿diremos que ha pasado el verano — o que el buen tiempo no es duradero? — Flautas en los prados, violas en los salones, — risas y flores de manzano flotando en el agua, — canciones en la anochecida, susurros en las alcobas, — fuegos devoradores en la estación del invierno, — consumiendo las timieblas, con vino, ingenio y sabiduría. — Ahora que con el Rey estáis en amistad, — clérigos y seglares pueden volver a su alegría, — y el regocijo y los juegos no deben caminar con cautela.*

La tentación segunda es el recuerdo del poder. Habla Tomás: *Potestad temporal es hacer un mundo bueno, — imponer el orden como el mundo lo entiende. — Los que depositan su fe en el orden del mundo, — que no fue fiscalizado por el orden de Dios, — en confiada ignorancia, contienen el desorden, — pero lo hacen más firme, engendran fatal dolencia, — degradando lo que exaltan. El poder con el Rey... — Yo fui rey, y su brazo, su mejor razón. — Pero lo que fue gloriosa exaltación — hoy sería sin duda un descenso envilecedor.*

21. El sacerdote tercero repite la misma idea y sensibilidad del pueblo que habla por el Coro: *Nada veo concluyente en el arte del gobierno temporal, — sino violencia, doblez y frecuente malversación. — El rey gobierna o los barones gobiernan: — el fuerte por la fuerza y el débil a capricho. — Sólo poseen una ley: alcanzar el poder y conservarlo, — y el decidido maneja la ambición y la codicia de los otros. — El débil es devorado por sí mismo.*

La tentación tercera es la de la alianza con los poderes antimonárquicos, la fuerza de la oposición. Habla el tercer tentador: *Por un poderoso partido que ha vuelto los ojos en vuestra dirección... — ¿Preguntáis acaso qué esperamos ganar con Vuestra Señoría? — Para nosotros el favor de la Iglesia sería una ventaja: — la bendición de un Papa, una poderosa protección — en esta lucha nuestra por la protección. Vos, mi lord, — estando a nuestro lado, daríais un gran golpe: — a la vez por Inglaterra y Roma, — que acabaría con la jurisdicción tiránica — de la justicia del Rey sobre la justicia de los obispos, — de la justicia del Rey sobre la justicia de los barones.*

La cuarta tentación es la soberbia íntima. Habla Tomás: *La tentación postrera es la traición más grande. — Hacer lo que conviene por un motivo falso. — El vigor natural en el pecado venial — es el camino en que nuestras vidas comienzan. (...) Quien sirve a Dios corre el peligro de pecar — más que el hombre que sirve al Rey, — porque aquellos que sirven la causa más grande pueden servirse de la causa, — aun obrando bien; y luchando con políticos — hacen política la causa, no por lo que hacen, — sino por lo que son.*

Murder in the Cathedral está compuesta como un magno poema trágico que celebra casi litúrgicamente el martirio del Arzobispo de Canterbury. El centro del gran poema/drama está constituido por la brevísima y sobrecogedora homilía de Navidad, ejemplo óptimo de una superposición situacional de gran efecto. Antes, en el primer acto, hablan los sacerdotes y el pueblo, hablan asimismo los misteriosos e irreales tentadores. Todo el primer acto está matizado de un fuerte difumino. Diríase que estamos dentro de un espacio esférico sin perfiles apreciables.

El segundo acto, después de la homilía de Navidad, es el espacio real en que se nos cuenta el proceso sumarisimo que se le hace a Becket. El segundo caballero puede decirse que resume la descripción de la cristiandad inglesa del siglo XII, bajo Enrique II Plantagenet. Obsérvese sin embargo cómo en el seno de esa cristiandad está brotando un conflicto mortal: *La intención del rey ha sido perfectamente consecuente. Durante el reinado de la difunta reina Matilde y la irrupción del desgraciado usurpador Esteban, el Reino estuvo muy dividido. Nuestro Rey vio que lo único necesario era establecer el orden, moderar el excesivo poder de la administración local, ejercida generalmente con miras egoístas y con frecuencia sediciosas, y reformar el sistema legal. Entonces se propuso que Becket, que se había revelado como un gobernante extremadamente capaz —nadie lo niega—, reuniera los cargos de Canciller y Arzobispo. De haber cumplido Becket los deseos del Rey, hubiéramos tenido un Estado casi*

ideal: unión de la administración espiritual y temporal bajo el gobierno central. Conocí bien a Becket, en relación con diversos asuntos oficiales, y puedo afirmar que jamás conocí a nadie tan calificado para el más alto puesto en el servicio del Estado. ¿Y qué sucedió? En el momento en que Becket, a instancias del Rey, fue nombrado Arzobispo, dimitió del cargo de Canciller, se hizo más sacerdote que los sacerdotes, y de una manera ofensiva y ostentosa, adoptó una vida ascética, afirmando, seguidamente, que existía un orden más alto que el que nuestro Rey, y él como servidor del Rey, se había esforzado en establecer durante tantos años. Y que —Dios sabe por qué— los dos órdenes eran incompatibles.

Murder in the Cathedral es una contemplación característica de Eliot. Hay un fuerte aroma sacral: el poema/drama toma de la tragedia la visión del tiempo *sub specie aeternitatis*. Todos —sacerdotes, mujeres, pueblo en general, mensajeros— son profetas al par que pecadores. Todos presienten el martirio, que se deriva del Sacrificio de Cristo, fuente y principio de todo martirio.

Para Eliot el martirio es una sublime *catharsis* que culmina cuando se rasga el velo de lo eterno²².

Tomas Becket —como santo que es— se parece a Cristo. Pero él mismo ha sido pecador: e incluso ahora sus sacerdotes —como ya se ha visto— no saben ocultar sus sospechas acerca del orgullo del Arzobispo. Becket es un gran tentado. Se purifica al ser juzgado y condenado por el mundo.

Conviene subrayar que el *régimen de cristiandad* es mostrado en uno de sus conflictos más característicos: la lucha entre el Sacerdocio y el Reino. Esa lucha aparece con una nobleza augusta. La sociedad entera diríase que es un trasunto del arquetipo agustiniano: dos Ciudades fruto de dos amores antagónicos. Las paradojas y los contrastes se suceden como en la vida misma. Los hombres son hombres: débiles, traidores incluso, pero vehículos de la voz del Gran Destino — el Destino, que es Esperanza tan sólo— que espera a Becket.

Diríase en fin que la purificación que necesita la tierra —en *The Waste Land*— llega con la sangre del mártir:

Gracias te damos por tus mercedes de sangre, por tu redención por la sangre, porque la sangre de tus mártires y tus santos enriquecerá la tierra y creará lugares sagrados. — Porque dondequiera que vivió un santo,

22. Piénsese en el papel purificador del martirio de Celia en *The Cocktail Party*, y la función impresionante que juega el misterioso Destino. — Este apego de Eliot al Destino prodcede tal vez de su tradición familiar calvinista.

dondequiera que un mártir dio su sangre por la Sangre de Cristo, — la tierra se hace sagrada y su santidad no desaparecerá, — aunque los ejércitos la pisoteen, aunque lleguen viajeros a visitarla, con la guía en la mano, — desde donde los mares occidentales roen las costa de Iona, — hasta la muerte en el desierto, la oración en los lugares olvidados al pie de la columna imperial rota, — de esos lugares brota lo que renueva eternamente la tierra, — aunque es siempre negado. Por lo tanto, ¡Oh Dios!, te damos las gracias — porque concediste esta bendición a Canterbury.

* * *

Quedaría ahora por conocer el pensamiento positivo plasmado por Eliot en sus conferencias de Oxford: y muchas cosas más habría que contemplar a propósito de su visión de la *christianitas*. Pero con lo dicho, he superado ya el justo espacio. Será mejor esperar un tratamiento más por extenso en otra ocasión.

Enrique de la Lama Cereceda
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona