

## ROMA LOCUTA CAUSA FINITA (Roma habló, la causa está entendida)

Jean Meyer

Blet, Pierre SJ. (1999), *Pius XII and the Second World War* (edición francesa, 1997) Leominster Gracewing, 304 p.

Coppa, Frank J. ed. (1999), *Controversial Concordats: The Vatican's Relations with Napoleon, Mussolini and Hitler*. Catholic University of America Press, 348 p.

Cornwell, John (1999), *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII*. New York, Viking, 430 p.

Luxmoore, Jonathan and Jolanta Babiuch (1999), *The Vatican and the Red Flag: the Struggle for the Soul of Eastern Europe*. Londres, G. Chapman, 351 p.

John Cornwell levantó el año pasado una gran tolvenera en los diarios, al retomar el tema del silencio del “Vicario” (Rolf Hochhuth, 1963), a saber, la actitud del papa Pío XII frente al antisemitismo nazi y la Shoah. El gran mérito de esa obra —realmente un buen trabajo de historiador— se encuentra sin embargo en otra parte: la evocada —interesante coincidencia— por los autores de *Controversial Concordats*, libro que habría apreciado Henri Irénée Marrou, enemigo jurado de Napoleón.

Por “capellanocracia” Max Weber entiende el dominio absoluto ejercido por los clérigos sobre los laicos, incluso sobre los partidos católicos inevitablemente “asesorados” por capellanes. La Iglesia católica es universal y la capellanocracia significa además la romanización. La derrota tem-

poral —en los dos sentidos de la palabra— del papado en 1870 provocó el fortalecimiento impresionante del poder pontificio sobre la Iglesia católica universal. Después de la proclamación de la infabilidad pontificia en el Concilio Vaticano de 1870, los pontificados de León XIII y de Pío X procedieron a una reforma ultracentralizadora de la administración de la Iglesia universal que puso fin a la autonomía de hecho de las iglesias nacionales, y, en su seno, de las diócesis. La reforma de 1908 reorganizó a la curia romana (el gobierno de la Iglesia), y en 1917 fue promulgado el Código de Derecho Canónico (Codex), resultado de diez años de una labor tan secreta como titánica. Con esa obra culminaba la autoridad pontificia y la centralización romana. El Codex da al papa la libre nominación de todos los obispos (canon 329, 2) y suprime muchos privilegios episcopales en beneficio de la Santa Sede. De aplicación universal, el Codex pone fin a las libertades y a los particularismos nacionales y diocesanos: la autoridad romana llega al último de los sacerdotes, el papa es “*unicus et authenticus fons*” (fuente) para la legislación, la jurisdicción, la administración. El canon 218 establece su supremacía no solamente en cuestión de fe y de moral, sino también de disciplina y gobierno de la Iglesia en el mundo entero.

Ese proceso se acompañaba de una nueva visión política: Pío X, Pío XI y su ministro, el futuro Pío XII, dejaron de ver con simpatía a los partidos políticos católicos formados sobre el modelo del famoso *Zen-*

trum (Centro) alemán que había sido capaz de vencer al canciller de hierro, Bismarck, a la hora del *Kulturkampf*. Cuando el cardenal Merry del Val le sugirió a Pío X que los católicos franceses debían seguir este ejemplo para luchar contra el anticlericalismo del gobierno francés, el papa observó: el *Zentrum* “no me gusta, precisamente porque es un partido católico”.

No le gustaba porque no lo podía controlar sino indirectamente —por eso la importancia de los “capellanes”, de los “asesores eclesiásticos”, en los sindicatos, en los partidos, en las asociaciones y en las escuelas católicas—. El problema de Roma era la integración (control) de las organizaciones laicas en su pirámide de poder pontifical, especialmente de los partidos políticos, expresión del odioso “pluralismo”. Se debe entender en esa perspectiva la obsesión vaticana por concluir concordatos con todos los Estados, entre las dos guerras mundiales. Por concordato se entienden las convenciones de amplitud variable que regulan la relación entre la Iglesia católica (Roma), los Estados y las sociedades nacionales. La meta perseguida era aumentar el campo de acción de la Iglesia (sus “libertades”), obtener garantías diplomáticas y afirmar su autoridad exclusiva sobre la Iglesia nacional. A cambio, Roma estaba dispuesta a hacer a su vez concesiones. Una de esas concesiones fue, en varios países, entregar la cabeza de Juan en bandeja de plata, liquidar los movimientos laicos, sindicatos y partidos, que pudiesen molestar al Estado.

Uno de los mejores intérpretes de la política concordataria de Pío XI, el P. de la Briere, estimaba que los concordatos “lejos de crear un régimen de separación, organizaban una alianza manifiesta y una colaboración estrecha del poder religioso con el poder secular”. Esa política es uno de los capítulos esenciales de la construcción de la “nueva cristiandad” de Pío XI, complementada por la Acción Católica. Por lo mismo, Roma intenta lograr “la libertad de organización y de funcionamiento” para la Acción Católica (Concordato con Lituania, 1927, Acuerdos de Letrán con Italia, 1929, etc.). Bajo Pío XI y XII fueron concluidos trece concordatos y veintiséis convenciones más limitadas, como el “*modus vivendi*” de 1928 con la República checa; un año después se usará de nuevo la expresión “*modus vivendi*” para México. El tema del concordato es importante porque implica un trueque: el Estado renuncia a controlar las nominaciones episcopales y Roma aprovecha el cambio para escoger a los obispos, suprimiendo la antigua costumbre de la elección por el Cabildo catedral.

Roma asegura así el triunfo de su centralismo y de su verticalismo (su “libertad”), y lo consigue independientemente de si se trata de Estados con regímenes y tradiciones político-religiosas diversas, democráticas, autoritarias, totalitarias. La indiferencia ante el tipo de regímenes es notable y corresponde a lo dicho por el secretario de Estado en 1929, a propósito de los Tratados de Letrán: “Mussolini pasará

y el concordato le sobrevivirá” (Le Doyen Le Bras a Jean Meyer, junio de 1964).

A cambio, el Estado puede conseguir algo, puede conseguir mucho: la cabeza de los católicos políticos, sean de derecha, de centro o de izquierda. Roma mata dos pájaros de un tiro: paga el precio del concordato o de los arreglos tan deseados, y se deshace de unos laicos que estorban el gran proyecto de “nueva cristiandad” totalmente controlada por la jerarquía y el clero. La secuencia cronológica es elocuente.

En Italia se dio el ensayo general. En 1919 había nacido un partido católico, el Partido Popular Italiano (PPI), dirigido por un sacerdote socialmente progresista, Luigi Sturzo; dicho partido logró 20 por ciento de los votos en 1919 y siguió progresando. Al día siguiente de la llegada de Mussolini al poder, en la primavera de 1922, el PPI buscó un acercamiento con los socialistas; inmediatamente la Secretaría de Estado del Vaticano mandó una carta a todos los obispos italianos invitando al clero a “abstenerse de todo compromiso político”, lo que equivalía a una condena del PPI. En 1923, para calmar a los enfurecidos fascistas, Roma obligó al padre Sturzo a renunciar al secretariado político del partido, y luego lo mandó al exilio. En el mismo año de 1923 Pío XI preparó el relevo del partido con la reforma, en octubre, de la Acción Católica. El modelo italiano de AC se aplicó luego al mundo entero: movilización de las masas católicas, preeminencia total de la dimensión religiosa (apolitismo), control férreo del laicado por la jerarquía. La or-

den de exilio para *dom* Sturzo cayó unos días después, en noviembre...

En diciembre de 1926, en Francia, se firman los arreglos entre la República y el Vaticano que ponen fin a una crisis de más de veinticinco años; a cambio, en el mismo mes, Roma condena la Action Française, movimiento antirrepublicano de derecha radical en el cual militaban muchos católicos; como la prohibición no fue acatada inmediatamente por los católicos franceses, en marzo de 1927 el papa lanzó sanciones espirituales terribles, como la negación de los sacramentos, incluso *in articulo mortis*, sin retractación.

En 1926, cuando el conflicto religioso sube de tono en México, el papa busca un “*modus vivendi*” y multiplica los intentos de acercamiento con el gobierno del presidente Calles. “La Curia lamentaba que el clero mexicano, liguero y batallador, en lugar de buscar junto con los poderes públicos un acomodo de hecho, se mantuviera en una hostilidad abierta y se obstinara en no tener relación alguna con el gobierno”. Entonces el papa Pío XI publicó una encíclica dirigida a los obispos mexicanos, *Paterna Sollicitudo Sane*, con fecha 2 de febrero de 1926, prohibiendo a los católicos toda militancia política en su calidad de católicos, e invitándolos, a cambio, a trabajar en la Acción Católica reformada sobre el modelo italiano. Los “arreglos” de junio de 1929 que lograron un “*modus vivendi*” aplicado entre 1929 y 1931, y luego después de 1938, fueron negociados directamente entre el Vaticano y el gobierno mexicano,

sin informar ni consultar a los obispos mexicanos, ni mucho menos a los laicos que luchaban en el campo de batalla, ligeros y cristeros.

Exactamente en los mismos años, Roma buscó vanamente un concordato con Lenin y Stalin, con la esperanza de tomar el lugar de la Iglesia ortodoxa, identificada con el antiguo régimen. Luego sigue el caso alemán, que merece atención.

A la hora de los acuerdos de Letrán, Adolfo Hitler observó en el diario del partido nazi, *Völkischer Beobachter*, el 22 de febrero de 1929:

Que la Curia haga ahora la paz con el fascismo apunta a que el Vaticano confía en las nuevas realidades políticas mucho más que en la pasada democracia liberal con la cual no pudo arreglarse [...] Al predicar que la democracia es lo que más conviene a los católicos alemanes, el *Zentrum* [el viejo partido católico] se pone en radical contradicción con el espíritu del tratado firmado hoy por la Santa Sede.

Efectivamente. Los católicos alemanes, laicos del *Zentrum* y obispos, no habían dejado de señalar la incompatibilidad absoluta entre el nacional-socialismo y el cristianismo, eso hasta 1933. El canciller católico Brüning criticó acerbamente los Tratados de Letrán, insistiendo en que no era posible pactar con los regímenes totalitarios; la violenta ofensiva del fascismo italiano contra la Acción Católica le daba la razón en 1931-1932, así como se la daría, *a posteriori*,

la ofensiva nazi contra la Acción Católica alemana, después de la firma del concordato entre Hitler y el Vaticano.

En su primer consejo de ministros, después de las elecciones de 1933, Hitler manifestó (7 de marzo de 1933) su temor de verse llevado a un conflicto con el partido católico, el *Zentrum*, recordando el papel que éste había tenido en la derrota de Bismarck. Para desarmar al adversario, Hitler decidió recurrir al concordato tan deseado por el papa y por su brazo derecho, el cardenal Pacelli, ex nuncio en Alemania, entonces secretario de Estado y futuro Pío XII.

En 1932, el Vaticano había prohibido al *Zentrum* todo acercamiento con el partido socialista que habría podido cerrarle el paso a Hitler. El ex canciller Brüning veía con amargura cómo Roma le hacía el juego a los nazis y manipulaba a su partido. El presidente del *Zentrum* era un sacerdote alemán, muy amigo del cardenal Pacelli, el padre Ludwig Kaas. Kaas practicó, con muy buen conciencia, un doble juego, debilitando, desmantelando su partido, al servicio de la diplomacia vaticana que quería de manera obsesiva lograr un concordato, para el cual trabajaba desde hacía más de diez años.

El 18 de marzo de 1933 la jerarquía alemana repitió por última vez que su posición seguía siendo radicalmente antinazi; hay que subrayar que tenía varios años declarando que un católico no podía ser miembro del NSDAP y que, en muchas diócesis, se le negaba los sacramentos al nazi que no devolvía su carnet de miembro del

partido. Luego, el 28 de marzo, para asombro de todos, los obispos publicaron una declaración en términos muy conciliadores para el régimen. Como lo escribió en carta del 20 de abril el cardenal Faulhaber, uno de los obispos más firmes en la condena del nazismo: “eso se debe a la posición de Roma”. El texto cayó sobre el *Zentrum* como un rayo. En esos mismos días, el partido, después de tormentosos debates en los cuales intervino Brüning para impedirlo, aceptó votar en el Congreso los plenos poderes al canciller Hitler y la suspensión de las garantías constitucionales. A cambio, los nazis había prometido a Kaas y Pacelli el concordato.

Kaas viajó enseguida a Roma. El Reich ofrecía “los derechos de la Iglesia” a cambio de la “despolitización” del clero y de la disolución voluntaria del *Zentrum*. La jerarquía alemana no fue consultada ni informada: exactamente como la mexicana en 1929. Cuando las negociaciones habían concluido y sólo faltaba la firma oficial, el cardenal Pacelli contestó a los obispos, preocupados por los rumores de negociaciones, que no había nada de eso. Un político católico pudo escribir a su vicario general: “El futuro del catolicismo alemán parece decidirse en Roma. Es el resultado del progresivo centralismo”. A fines de mayo los obispos fueron reunidos para escuchar la noticia: una minoría protestó, la mayoría se inclinó: Roma había hablado, no había nada que decir, Roma asumía toda la responsabilidad. El 3 de junio de 1933 los obispos tuvieron que publicar un

mensaje pastoral anunciando el fin de su oposición al NSDAP, siempre y cuando el Estado respetase los “derechos y las libertades” de la Iglesia.

Los políticos del *Zentrum*, a diferencia de los ligueros y cristeros mexicanos, quienes, fulminados de la misma manera cuatro años antes habían tenido que inventar que el papa había sido engañado para aceptar los “arreglos”, entendieron muy bien. Brüning señaló con amarga ironía que esperaba que “el Vaticano se encontraría mejor en las manos de Hitler [...] que en las mías, las de un devoto católico”. En una parte inédita de sus memorias va más lejos:

Sólo la diplomacia papal puede lograr algo, creía Pacelli. El sistema de los concordatos los llevó, a él y al Vaticano, a despreciar la democracia y el sistema parlamentario [...] Gobiernos rígidos, una rígida centralización, unos tratados rígidos, abrirían una era de orden estable, una era de tranquilidad y paz.

El *Zentrum*, ese partido antiguo y prestigioso, cofundador de la República de Weimar, partidario del pluralismo, de un pragmatismo comunitario, inspirado por grandes espíritus como Max Scheler y Romano Guardini, ese partido apoyado por 23 millones de católicos alemanes, tuvo que contenerse por órdenes de Roma. Tal era el precio del concordato. Su presidente, el padre Ludwig Kaas, había escrito en ese terrible año de 1933, a la hora de trabajar en la destrucción del *Zentrum* y a propósito de los acuerdos de Letrán:

La Iglesia autoritaria debería entender mejor que los demás al Estado autoritario. Nadie podría entender mejor la pretensión [romana] de una ley globalizadora como la que pide la Iglesia [el Codex de 1917], sino el dictador, quien, en su propia esfera, ha establecido el edificio fascista, radical, indiscutido e indiscutible.

Estamos en presencia de un momento muy especial —que no volverá, espéremos— de la historia de la Iglesia católica, que corresponde a la hora de las tinieblas del siglo xx, la de las guerras mundiales y de los totalitarismos. Así se puede entender, se debe interpretar, el acto supremo de dos poderes autoritarios, “rígidos”: la Iglesia y el Estado, acto que deja totalmente fuera a los supuestos beneficiados, la grey que los “pastores”, tanto religiosos como seculares, pueden, con toda impunidad, trasquilar, capar y mandar al matadero. Esa tragedia rebasa por mucho la personalidad y el pontificado de Pío XII. ❧

## GUERRAS SECULARES

Rafael Rojas

■ Martin, David (1997), *Does Christianity Cause War?*, Oxford, Clarendon Press, 226 pp.

En la primavera del año 2000, el Instituto de Investigaciones de la Paz (SIPRI) de Estocolmo señaló en su informe anual que en los dos últimos años del siglo xx se incrementaron los conflictos armados, registrán-

dose 27 de ellos tan sólo en 1999. Los gastos militares, según dicho informe, aumentaron hasta 780 mil millones de dólares, cifra que representó un 2.6% del PIB mundial. La mayoría de esas guerras (Congo, Timor Oriental, Sierra Leona...) tuvo lugar en países de África, Asia y Medio Oriente, aunque fue la de Kosovo, en el centro de Europa, la que acaparó la atención de los medios internacionales.

Estos datos perturban la sensación de alivio que quedaba tras la lectura de *The Age of Extremes* (1994) de Eric Hobsbawm. El lector más escéptico cerraba aquel libro con la esperanza de que no habría otro siglo tan violento como el xx y que tras el derrumbe de las grandes ideologías se insinuaría un orden de “paz perpetua”, semejante al imaginado por Kant. La evidente multiplicación de las últimas guerras parecen dar la razón, más bien, a Samuel P. Huntington, quien en su libro *The Clash of Civilizations* (1996), vaticinaba una época sumida en breves y constantes guerras, originadas en el choque de diferentes culturas, incapaces de administrar una relativa convivencia.

Casi todas las guerras de los últimos años han sido, en efecto, guerras culturales, en las que se involucran tensiones étnicas, nacionales y religiosas. A este último tema, el de la religión como posible causa de las guerras, David Martin ha dedicado un libro espléndido. Al igual que en su canónico estudio *A General Theory of Secularization* (1978), Martin continúa aquí su extenso diálogo con los fundadores de la

sociología occidental (Durkheim, Weber, Simmel...) a propósito de la cuestión de si esas guerras culturales de fines del siglo XX tienen su origen en una ineptitud del cristianismo (católico, protestante u ortodoxo) para propiciar la vecindad con otras grandes religiones, como la judía o la musulmana, o entre diferentes confesiones cristianas.

A través de los casos de Serbia, Bosnia, Rumania e Irlanda, Martin se remonta al debate sociológico sobre la secularización occidental. El ángulo religioso de esos y otros conflictos semejantes en el resto de Europa demuestra la falsedad de la idea de una secularización profunda de la cultura occidental, que arranca supuestamente a fines del siglo XIX y reemplaza ciertas formas míticas de la conciencia social, como la magia, el misticismo o la religión, con estructuras más racionales o lógicas provenientes de la ciencia y la tecnología. De un modo semejante al de Harold Bloom, en sus estudios sobre las nuevas religiosidades en Estados Unidos, Martin cuestiona esta idea triunfal de la secularización occidental, llamando la atención no sólo sobre la emergencia de nuevas prácticas y discursos religiosos, sino sobre la notable recuperación de confesiones tradicionales como la católica y la protestante en sociedades que experimentaron una fuerte influencia estatal de ideologías laicas o ateas.

Ubicado ya en esa percepción suspicaz del “proceso de secularización”, Martin regresa a una pregunta propia del pensamiento clásico de los siglos XVI y XVII, que

circuló ampliamente en los tratados de Suárez y Vitoria, Grocio y Pufendorf: ¿es la religión una causa de la guerra? La respuesta es tan ambigua como un sí y un no. En la medida que ciertos valores religiosos se involucran en la simbología de una identidad comunitaria, como la nacional o la étnica, la religión interviene en el caldo de cultivo de las guerras culturales. Pero el discurso y la práctica de las religiones cristianas, aislados de ese complejo simbólico, no sólo desestimulan la formación social de las guerras, sino que despliegan, en muchos casos, estrategias de resolución de conflictos.

David Martin insiste en que una de las grandes paradojas que deberá enfrentar el siglo XXI es el hecho de que la proliferación de guerras religiosas coincida con el perfeccionamiento teórico e institucional del pacifismo. Un pacifismo a escala mundial, cuyo mensaje se encierra en la que llama “semiótica cristiana”, esto es, el conjunto de signos de paz, reconciliación, tolerancia y solidaridad que asume el lenguaje religioso de la cristiandad. Martin va incluso más allá y vislumbra sociedades en las que ciertas tradiciones autoritarias, construidas en buena medida por la moral jerárquica y corporativa de las iglesias, comenzarán a ser desplazadas por órdenes democráticos con una difundida religión civil de raíz cristiana. ❧

## EUROPA SEGÚN LUCIEN FEBVRE

Pierre Chaunu

Febvre, Lucien (1998), *Europe, g n se d'une civilisation*; prefacio de Marc Ferro; introducción y establecimiento de los textos de Brigitte Mazon; París, Perrin.

No tenemos manera de agradecer suficientemente a Brigitte Mazon. Le debemos este libro que reconstruyó a partir de los apuntes de Lucien Febvre para un curso que dictó en el Collège de France entre 1944 y 1945: *Europa, g n sis de una civilización*. Documento invaluable para la historia de la historia, nos restituye lo que fue sin duda el esbozo de un libro sobre el continente europeo: "Europa es una civilización, nada hay más cambiante", algo que necesita "tener siempre una mirada puesta en el universo".

Algunos pasajes de este texto fueron escritos entre 1940 y 1944. Lucien Febvre, nacido en 1878, tenía entonces 67 años. La distancia que nos separa de este texto es comparable a la que lo separaba de Michelet (que murió en 1874), a quien tanto admiraba. En pro de una lectura sana, olvidemos lo que sabemos de las dos ideologías gemelas y asesinas. En la correspondencia de Marc Bloch y L. Febvre (anterior a 1939), me llamó la atención el lugar ínfimo que mereció lo que hoy parece, a todas luces, esencial; he ahí lo que justifica el jui-

cio de Lucien Febvre sobre "el anacronismo, pecado contra el Espíritu Santo del historiador". Esboz  el tema Europa en 1939-1940 hallándose en Ginebra poco antes de la derrota francesa (cinco conferencias en abril de 1940): *Europa y el mito del buen Europeo*, más tarde definido con mayor precisión como *Europa y el buen europeo: mito o realidad*. Brigitte Mazon escogió el título *Un tema "espinoso" para un público "misterioso"*. Con singular sobriedad Lucien Febvre se limitó a este comentario liminar:

Es vano hablar del interés presente, de la candente actualidad de estos estudios. Después de cuatro años a lo largo de los cuales voces, a primera vista, tan poco europeas, repitieron tantas veces estas palabras, Europa, europeos, dejemos de insistir; abordemos el tema sin más explicaciones.

Presten atención al título, *Europa: g n sis de una civilización*. No se dejen apresar por la palabra. Tres semidiosas a las que se le rinden honores: Europa, Asia, Libia. Europa se conformó con un pedacito de Grecia, sin el Peloponeso, a lo que siguió, doce siglos después, una aparición tímida, sin ningún relato, de la batalla de Poitiers (732).

Europa nació de la cristiandad, una cristiandad ya escindida; los  rabes distinguían los franjis de los rumis. La parte por el todo, los franjis, léase los francos, los cristianos latinos rivales de los rumis, romanos, por ende bizantinos, griegos ortodoxos. *Euro-*

Traducción del francés: Lucía Segovia.

pa, zanjó Marc Bloch, *surgió en el momento en que se hundió el Imperio romano*. El Imperio, tal vez, pero Pierre Riché y Michel Rouche alargan —y mucho— la entrega de la estafeta. Es cierto que una de las suertes de la *pars occidentalis* fue que no tuvo que arrastrar durante un largo milenio los fuegos de Bizancio y su agonía.

Decimos Europa cuando nuestros antepasados decían cristiandad. Europa necesita a los turcos, a Cristóbal Colón, al mundo desenclavado, por ende, a Martín Lutero y las imprentas a lo largo del Rin. *Cristiani - tas Genuit Europa*, Europa supone el Estado territorial, los campesinos parcelarios y las ciudades que nada deben a la ciudad de la Antigüedad: el agotamiento de las ciudades de la Antigüedad es responsable de la caída del Imperio romano.

Me siento tentado a dedicarle la parte mayor al viraje hacia el mundo pleno (Concilio de Letrán IV, 1214-1215), por lo tanto al frente común del individualismo, de la introspección y del miedo al Juicio Final. Una Europa nacerá del sufrimiento de los espíritus y de los corazones, secreto de la grandeza verdadera y del progreso del saber.

Lucien Febvre ataca la feudalidad. Nadie se libra fácilmente del reduccionismo franco-francés de 1789, fecha de la segunda creación del mundo. Europa es también el Imperio de las Alianzas, borgoñón, de Carlos V y la búsqueda del equilibrio en el tratado de Wesfalia (1648); y primera cima en verdad vertiginosa, “la Europa de las Luces que masacró el nacionalismo franco-revolucionario”.

El tono de Lucien Febvre es inimitable, aún hoy nos cautiva: ese don de hallar testigos raros e insólitos.

Remítanse a las páginas dedicadas a “la Madre” descuartizada, magullada, de 1943, a inenarrables personajes como Tricomot (1744-1831), originario del Franco Condado, teniente coronel del regimiento de dragones, Schomberg y De Joliclerc, dicharachero impenitente cuyo patriotismo guillotinator de 1793 acaba con quien sea e infunde el deseo instantáneo de unirse a los vandeanos de Monsieur de Charrette.

La lección XXII, es un colmo de lucidez: el gran momento de finales del siglo XVIII en que los franceses comenzaron a decir “Europa”, “humanidad”, donde sus padres decían cristiandad. Que diga Juan Jacobo que sólo ve a Europa y al género humano. No duró. La Revolución francesa mató a Europa: “La tierra de nuestros padres es Francia y no Europa”.

Los franceses se dieron cuenta “en 1791, en 1792, en 1793: quedarse en Francia”, perseguir la fe de sus padres y, eventualmente, perder la cabeza. Añado tres millones y medio de muertos, precursores de muchos más (para 110 millones de europeos), consecuencia de la terca decisión revolucionaria y del Imperio a favor de la guerra y los milagrosos tratados de Viena, suma del perdón inteligente de los vencedores, precio de un siglo de paz, previo a la lastimosa guerra civil. Versalles ignoró la sabiduría de los tratados de Viena y la locura de los dos mayores genocidios de la historia se debe a una guerra tonta y a una paz saboteada.

Desde entonces, el centro de gravedad de Europa se desplazó *ad occasum* en dirección de los Estados Unidos: ¿Fue por azar? ¿Acaso fue un azar que Schuman, Adenauer, De Gasperi, fueran lotaringeos<sup>1</sup> que pudieron ser vasallos de Carlos V? ❧

## ANATOMÍA DE LA MELANCOLÍA

Héctor Bianciotti

Burton, Robert (2000), *Anatomía de la melancolía* (The Anatomy of Melancholy), París, René Corti, 3 tomos, 2152 p, con un prefacio de Jean Starobinski.

Publicada en Londres en 1621, *The Anatomy of Melancholy* ocupa en la literatura inglesa un lugar capital y hasta mítico. “Melancolía” es posiblemente una de las palabras más ambivalentes en la historia del pensamiento y del arte. Desde sus antecedentes griegos, se distingue entre la noción médica de “bilis negra” y la psicológica de “humor”; unos cuatro siglos antes de Cristo, una gloria de funesta sublimidad rodea a los héroes malditos: la melancolía es la “enfermedad de héroe”, apunta irónicamente Aulu-Gelo. A su vez la idea de locura se apoderó de la palabra y, más tarde, la hicieron un sinónimo de “tristeza”, sinó-

nimo que perdura, contra todos los cambios suscitados por el arte y la poesía.

Robert Burton nació en 1577 en el condado de Leicester. A los 22 años entró a Christ Church, “el colegio más floreciente de Europa”, se vanagloriaba él, y permaneció allí por más de 40 años, hasta su muerte. Algunos dicen que había calculado la fecha de ésta y que sus especulaciones astrológicas lo habrían sumido en alguna forma de delirio, porque no quería contradecir a los astros. Especializado en teología, no tardó en entrar a la carrera eclesiástica con la esperanza de conseguir algún día la mitra; decepcionado por la fortuna, decidió dedicarse a su proyecto magno, consubstancial a su loca erudición; “¿Por qué un teólogo melancólico que no puede conseguir nada, si no es por la simonía, no tendría derecho a cultivar la medicina?”

Metido en sus labores sacerdotales y universitarias, disponía no sólo de los recursos bibliográficos de su colegio y de su biblioteca personal, sino de las riquezas en expansión de la Librería Bodleiana; a su muerte había juntado unos dos mil volúmenes, cantidad enorme para un coleccionista privado si uno piensa que la Bodleiana no pasaba de seis mil. Después de la publicación de *The Anatomy of Melancholy* fue nombrado bibliotecario vitalicio en Christ Church; así entró para siempre al paraíso de los lectores.

Lo más obvio en la cultura de Burton es su universalidad: 13 333 citas de 1 598 autores entretejen sus páginas, desde los Antiguos hasta Rabelais, Montaigne y, de ma-

<sup>1</sup> Lotaringia: uno de los tres reinos que nacieron del reparto del Imperio Carolingio. El reino de Lotario corría de norte a sur, desde Flandes hasta Italia, pasando por Borgoña. *Le Monde*, 14 de abril del 2000.

nera menos frecuente, sus contemporáneos y compatriotas, Sir Francis Bacon, Ben Jonson y Shakespeare que cita tres veces pero nombra sólo de manera alusiva: “como lo contó uno de nuestros elegantes poetas”. Así, rey de la cita, goza del voluptuoso placer de burlar personajes intocables y legendarios, por él considerados como tontos habitados por ideas salidas de un cerebro enfermo. Filósofos o conquistadores, ¿quiénes son esos grandes hombres, sino “azotes de la humanidad como otros tantos incendios e inundaciones”?

Cuando agrade a los críticos y gramáticos, no se pone máscara: “encuentran locuras deliciosas entre los excrementos de los antiguos” y se calientan con futilidades, que cual fue la patria de Homero, y la madre de Eneas, que si Safo fue una mujer pública y si el huevo es primero que la gallina. En el mismo tono burlón va esa nota destinada a la Iglesia católica: “Que tengamos que rezar a Dios, nadie lo duda; pero sí, es lícito preguntarnos si debemos también rezar a los santos; si sus imágenes, sus reliquias, el agua bendita, los amuletos, las medallas pueden hacernos algún bien [...] los papistas tienen santos para casi todas las enfermedades”. Dice de sí mismo: “Espíritu inconstante y versátil, deseé tocarlo todo, puesto que sabía tener sólo un talento superficial en cada campo. Saber algo de todo y poco en un campo particular, es el consejo de Platón”, el cual afirmaba que en lugar de ser el esclavo de una sola ciencia, hay que mariposear y “tener un remo en cada barco”.

Burton dice que no viajó sino sobre mapas, y que comparte la opinión de Tucídides para quien saber algo y no darlo a conocer equivale a no saberlo. Por eso su libro en el cual considera a la melancolía bajo cada ángulo, cada punto de vista del cuerpo y del espíritu, gracias a su “humor vagabundo”. Dice: “El estilo improvisado, las tautologías, las imitaciones simiescas, toda la rapsodia esa de andrajos que amon-tono, después de haberlos recogido en cada basurero, excrementos de los autores, bicocas y tonterías, todo vertido en desorden, sin arte ni juicio [...] mal digerido, vano, vulgar, ocioso, aburrido y seco”. Y también: “No me gustaría que se supiera quién soy”. Por lo tanto tomó un seudónimo para su libro: Demócrites Junior. Como eclesiástico, no tenía derecho a expresar su libertad con toda libertad.

A veces se preguntaba si la melancolía era enfermedad o síntoma. Defendía que se trataba de una enfermedad del alma, la cual pertenece tanto al teólogo como al médico: “Un buen teólogo debería ser un buen médico, por lo menos un médico del alma”. Añadía que sólo el vulgo define la melancolía como un delirio sin calentura que, sin causa aparente, va acompañado por el temor y la tristeza; que mucha gente usa de esa deficiente definición que no toma en cuenta lo específico: la imaginación y el cerebro; que la ociosidad del espíritu es mucho peor que la del cuerpo; que la desocupación mental es una enfermedad; que la imaginación tiene una fuerza muy peculiar entre los melancólicos porque conserva du-

rante mucho tiempo las apariencias de los objetos, y que las cicatrices y heridas de Dagoberto y San Francisco, semejantes a las de Cristo, resultaban de la fuerza de su imaginación; que no hay ser humano inmune a sus tendencias melancólicas; que no hay estoico ni nadie lo suficientemente feliz, paciente, generoso, equilibrado para no sufrir, de repente, esa herida punzante; que, en ese sentido, melancolía es inseparable de muerte; que las más de las veces es silenciosa y que algunas personas la encuentran más bien placentera.

Jean Starobinski ha observado que *The Anatomy* es “una síntesis genial que junta casi todo lo que se ha dicho de notable sobre la melancolía”. Hay que subrayar también que Burton propone una interpretación muchas veces metafísica. En 1514, precisamente un siglo antes de que Burton empezara su obra, Albrecht Dürer grabó su visión genial, *Melancolía I*, ángel sentado en medio de los vanos objetos que simbo-

lizan la ciencia, el fracaso de la ciencia. El ángel, una mano sobre la mejilla, piensa, medita, mide la distancia que se cavó entre el mundo y él, y su mirada es terrible. Curiosamente Burton, cuando analiza ciertos melancólicos “cerrados en sus ideas”, los compara con el grabado de Dürer en el cual no ve más que una mujer triste y mal vestida. Sin embargo, luego sostiene que la melancolía permite el progreso de las ideas y la meditación profunda.

Nada más extraño que la enciclopedia íntima de Robert Burton; no se parece a ninguna otra y el autor no se acerca a nadie. Esa obra, en gran parte compuesta de libros, ese “libro de arena” cuyas páginas se multiplican mágicamente y sin acabar, es inagotable. Hay que alabar sin mesura la labor intrépida del traductor Bernard Hoepffner y de su asistente Catherine Goffaux, pensando en la guerra que han tenido que librar el francés moderno y el inglés renacentista. Un absoluto éxito. ❧



SAN ARTEMIO DE VERKOLA, RUSIA, SIGLO XVIII (DETALLE)