

La indulgencia y la omisión: algunos orígenes religiosos de la intelectualidad latinoamericana

RESUMEN

Este artículo se propone demostrar que no hubo en América Latina secularización de la función intelectual. Esta función sigue teniendo rasgos religiosos. De igual forma, este artículo muestra que se trata de un catolicismo marcado por la Contrarreforma y la Inquisición, y por las prácticas del Nuevo Mundo. La Ilustración no tuvo lugar en América Latina, en la medida que no existe ruptura radical con la religión, ni autonomía real del espacio público ni del debate de ideas, ni remplazo por el de creencias. Apenas ahora han surgido espacios académicos más independientes de la religión, laicos y “de razón”.

PALABRAS CLAVE: INTELLECTUALES, RELIGIÓN, ILUSTRACIÓN, AMÉRICA LATINA.

ABSTRACT

This article proposes to demonstrate that in Latin America there was no secularization of the intellectual function. This function keeps on having religious features. This article shows that it is a question of a Catholicism marked by the Contrarreforma and the Inquisition, and for the practices of the New World. The Enlightenment did not take place in Latin America, in the measurement in that radical rupture exists neither with the religion, nor real autonomy of the public space not of the debate of ideas, but for that of credence. Scarcely now academic spaces more independent from the religion have arisen, laymen and “of reason”.

KEYWORDS: INTELLECTUALS, RELIGION, ENLIGHTENMENT, LATIN AMERICA.

Enviado a dictamen el 3 de marzo de 2013

Recibido en forma definitiva el 29 de mayo y el 5 de junio de 2013

LA INDULGENCIA Y LA OMISIÓN: ALGUNOS ORÍGENES RELIGIOSOS DE LA INTELLECTUALIDAD LATINOAMERICANA

MARCOS CUEVA*

INTRODUCCIÓN

No se han hecho muchas historias sobre los intelectuales en América Latina, aunque es posible encontrar bastantes debates sobre el papel de la intelectualidad en general, desde la visión “conservadora” de un Edward Shils, partidario ante todo de una tradición no muy alejada de la religión (Shils, 1960:55-61), hasta la idea que tenía Antonio Gramsci de lo que debía ser un “intelectual orgánico”. Existen algunos textos más recientes, como los de Noam Chomsky o Malcolm Löwy, de los que nos ocuparemos, y otros más clásicos, como los de Jean-Paul Sartre o Raymond Aron, que, por cierto, van en direcciones distintas: la del compromiso, en uno, y la del rechazo a los totalitarismos, en otro (Aron sugiere que la intelectual encontró en el comunismo una religión, así haya sido secular) (Aron, 1967:258). En todo caso, el del papel del intelectual es un tema arrumbado desde hace algún tiempo, tal vez desde el fin de la Guerra Fría.

La carencia de historias de los intelectuales en América Latina existe, entre otros motivos, por la separación entre academia e intelectualidad. A la comparativamente escasa y reciente consolidación de la primera —a falta de autonomía ante el poder político, pero también el económico— ha correspondido un modo tal de mimar a la segunda que la vuelve sagrada y tal pareciera que casi imposible de cuestionar. El hecho de que así sea pone en cuestión la existencia de una secularización real, más allá de la formal, de la intelectualidad. Tampoco se presta a debatir lo que es presentado como incuestionable muchas veces por la intelectualidad misma. ¿Quién cuestionaría el papel de la religión en la Historia tratándose de algo que se presenta como esencia? En todo caso, el problema no se limita aquí a la relación entre religión y saber en el plano de las ideas: nos ocupamos de prácticas materiales en el mundo intelectual —la de la simonía en particular, no tratada hasta ahora exhaustivamente— que van más allá de lo que

* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales. Correo electrónico: cuevaperus@yahoo.com.mx

éste pueda decir de sí mismo (del modo en que los intelectuales se representan su mundo y el lugar que tiene en la sociedad).

¿De dónde viene la sacralización del intelectual que ha alcanzado la fama o el renombre? ¿Cómo suele hacerse esta reputación? Suele ser gracias a formas modernas de la antigua simonía. Por lo pronto, en este contexto intelectual no forzosamente quiere decir “profesional”, con un oficio probado, reconocido como tal por pares especializados. Tampoco significa que el intelectual se haga en su dimensión profesional las preguntas que corresponden a una especialización, la que sea: ¿cuál es el lugar en una división del trabajo establecida en el espacio y el tiempo, y cuál la utilidad social de un trabajo? ¿Acaso esta utilidad debe confundirse con la “iluminación” de una minoría para la cual la sacralización está confundida con la importancia pública de un trabajo? En realidad, no es a esta dimensión material ni a una morfología de las relaciones sociales que se dirige la creación intelectual, que suele omitir sus bases, sino a la creación misma y a la aureola de la que está revestida aquélla. Si no hay una labor orientada de modo generalizado hacia la utilidad social y al espacio público, no es tan sencillo hablar de secularización efectiva, ni siquiera entre los nuevos expertos en una ciencia que pretende ser neutra, como supuestamente lo es la técnica. El experto es un poco el técnico: aparece como el de la voz neutra, imparcial, y como tal de “relevancia” o “pertinencia” (o “excelencia”), pero no hay cómo salir de la sacralización para garantizar que se produzca la utilidad pública. El experto suele servir por lo demás a intereses privados.

La aureola del intelectual proviene en realidad de otra parte. y remite a una inmortalidad que está en duda en la academia, ya que ésta aparece con intereses puntuales, terrenales, los intereses materiales incluidos, que no van más allá —o no debieran hacerlo— de la “honrada medianía” (para decirlo en palabras de Benito Juárez). ¿En qué “más allá” está el intelectual latinoamericano? ¿Simplemente y como en otras latitudes en lo que Aron llamó el “poder espiritual”? ¿O en lo que algunos estudiosos anglosajones suelen sugerir que es “arielismo”, hostigamiento de todo lo material desde el idealismo, como parte de una labor que sería considerada en América Latina como la encarnación de “valores espirituales”, para retomar los estereotipos a los que se refiere por ejemplo Gloria Cucullu? (1970:79). ¿Puede incluso ocurrir que en nombre de esa espiritualidad todo objeto externo sobre el que se tenga que actuar sea rechazado, siguiendo una idea de Sérgio Buarque de Holanda, para quien ese objeto es percibido por el aristócrata brasileño como potencial amenaza a su individualidad y su gloria? ¿Ocurre como si la acción sobre el universo material implicara someterse al ente exterior, en vez de seguir lo requerido

por Dios? (Huszar, 1960:428) ¿Es, entonces, asunto de gloria o lo es de apego a lo que es visto como “trascendente”, con lo que supone de descuido por lo terrenal? Esa dimensión de “trascendencia” existe, aunque, según veremos, también tiene una explicación material, muy terrenal: permite obtener tributos, o su versión moderna (pero no exenta de arcaísmos) y vivir de una renta que también es simbólica, y que dicho sea de paso es renta antes que capital, siempre en lo simbólico. En el trabajo intelectual no está garantizado que se invierta, ni que se produzca, si ha de seguirse este lenguaje calcado de la economía; bien puede haber más bien exceso de gasto y de ornamento (de fasto), y la carencia de respuestas a los apremios de una sociedad, una nación o un Estado, para no decir que a los de una institución, como la propia educativa y la universitaria. Siempre en esta línea de férreo determinismo económico (que no opera así, con todo), podría decirse que el intelectual dilapida en la simonía una renta que es material y simbólica; como no es empresario, mucho menos en países que innovan poco, la despilfarra en prestigio y estatus, pero sin invertir duraderamente en trabajo, creación y transmisión del saber de generación en generación, tareas que son más las del académico, siempre limitado y con escasas perspectivas. Así como hay un progreso improductivo, puede haber —grandilocuencias aparte— trascendencias intelectuales igualmente improductivas. Hay en América Latina pocas escuelas, doctrinas y especializaciones de largo aliento que sobrevivan, y pocas disciplinas consolidadas, menos aún en la historia de las ideas; lo de los expertos es otro asunto, de “la agenda” que crea famas en coyunturas.

Son comunes imágenes a veces erróneas sobre la intelectualidad. Se le atribuye “compromiso social” sin que sea siempre tal, y a partir de unas cuantas figuras se le otorga una función de “crítica” que tampoco es todo lo radical que pudiera parecer, dado que no por fuerza implica el hacerse de un criterio individual ni auténticamente independiente. El “compromiso” y la “crítica” no garantizan la utilidad social, y pueden ser otros tantos rodeos para “trascender”. No en vano dice la burla mexicana que el intelectual suele ser una “vaca sagrada”, intocable. Lo curioso de un ejercicio que gusta de llamarse crítico es que con la mayor de las frecuencias tiene de todo, salvo de crítica, menos todavía si se trata de reflexionar sobre el lugar y la misión sociales del intelectual, cuyo “reino” luego entonces “no es de este mundo”. La sacralización supone la “trascendencia” y su adquisición por distintas vías, antes que la utilidad social. Digamos que a diferencia del académico o del catedrático que fácilmente aparecen encerrados en la supuesta pequeñez (de cubículo o de aula y con mucha monotonía, una supuesta pequeñez de la profesión, que si acaso es respetada por ser ardua), el intelectual aparece en algo “grande”, desde Mario

Vargas Llosa en una candidatura a la presidencia hasta Gabriel García Márquez —que ostentaba sus grandes amistades, de Fidel Castro a William Clinton— en la mediación política, pasando por Octavio Paz y Carlos Fuentes en la diplomacia y en la toma de posiciones a favor o en contra de tal o cual régimen. El intelectual está llamado a “trascender”, mientras que el académico no, y no es mayormente tomado en cuenta entre el público, salvo que se pronuncie hoy como “experto” y tenga sus minutos de fama. La razón de esta diferencia parece sencilla: mientras el académico (docente, investigador) está en principio ligado al trabajo, el intelectual pareciera ser un “creador”, según hemos mencionado: alguien libre, por lo que con frecuencia se lo identifica con el novelista o el *homme de lettres*, como lo hace notar Cucullu (1970:76-79). Aquél no transmite ni aplica símbolos culturales, a diferencia del profesor universitario o el ingeniero, y pareciera más bien que el intelectual, al menos en América Latina, se inclina por lo que William S. Stokes (1971:204) llamó el “empleo jactancioso del ocio (viajes, subvención a las artes, consumo ostentoso)”, aunque no puede reducirse la intelectualidad a lo que pudiera rayar en el estereotipo: la ociosidad. Ya lo hemos sugerido: aunque parezca crucial por su supuesta trascendencia, cierta actividad intelectual resulta improductiva, como las relaciones sociales subyacentes (basadas en la renta y conversión de la ganancia en renta). No es cualquier cosa: estar desligado del trabajo es también estarlo de una verdadera creación, que no es simple inspiración, ni genio, ni asunto de elegidos o de minorías. El ocio, en cambio, se aviene bien con el disfrute de rentas y la existencia de séquitos. Es otra forma de llamar la clientela, y no por algún sesgo literario, sino por recalcar el arcaísmo de la función intelectual latinoamericana.

En una perspectiva ensayística, Ángel Rama lo había señalado a propósito de una ciudad letrada que en la Colonia estaba más cerca del poder burocrático y monárquico —rentista, agreguemos— que del “común de la sociedad”, ante el cual se mantenía más bien distancia (Rama, 1972: 3). Rama habló de la “clase sacerdotal” (Rama, 1972:3) para referirse al periodo colonial, y de la diferencia entre quienes tenían acceso a la escritura y la lectura (privilegios de una “clase codiciosa”), y quienes no. Sin embargo, *La ciudad letrada*, aunque es un texto considerado clásico, no abunda demasiado en el estatus del “sacerdote” ni en las características de la religión católica americana, que fue un instrumento —por mucho tiempo casi el único disponible— para conseguir aunque sea una apariencia de unidad social, entendida como comunión, y para lograr que el Estado monárquico se afanzara. Esa “clase sacerdotal” podía no sentirse como el resto de los mortales, aunque la religión necesitaba feligreses y se proponía evangelizar, catequizar.

Que el intelectual moderno parece tener todavía y en muchos lugares algo del antiguo sacerdote lo dice un título mal traducido del francés Julien Benda, *La traición de los clérigos*, de 1927 (traducido como “traición de los intelectuales”). Ocurre que con tal de “engrandecerse”, el intelectual moderno, cuyo prototipo aparece a finales del siglo XIX con el caso Dreyfus en Francia, hace a un lado la vocación desinteresada, que es algo propio de un verdadero “ministerio espiritual” (Benda, 1941:73), y se inmiscuye en la política y en el mundo de los supuestos “intereses”, convirtiendo en dogma “las cosas como son”, mediante la adhesión a “lo práctico” (1941:100) y la renuncia a toda moral universal (1941:91). Hay un movimiento —destinado a “tomar el buen lugar”— que lleva al “clérigo” a meterse en lo que es del “laico”, creyendo tal vez que el poder social santifica y permite al mismo tiempo obtener ventajas (1941:153). Para Benda, no es asunto de la religión en sí, sino de su relación con el poder y la “prosecución de intereses temporales” (1941:43) y el juego de las pasiones, las políticas y otras. Benda ve otro riesgo: en vez de afirmarse como tal, lo laico se orienta por lo intemporal, y entonces cualquiera se las da de clérigo, creyendo que el intelectual es sagrado *per se*, lo que supone una “traición de los laicos”. Es un movimiento que prepara el fin del liberalismo, del que no nos ocuparemos aquí. Ese movimiento de sacralización de la política se encuentra en forma arcaica en el pacto entre monarquía y religión que en los tiempos coloniales preparó la llegada del absolutismo. El sacerdote americano colonial no era ajeno al poder.

Dicho lo anterior, la figura del intelectual con frecuencia aparece como tal, es decir, figura —con lo que supone de estatus— antes que como función a cumplir, por lo que hay pocas historias de esa función, y en cambio muchos “homenajes a”: el lugar social bien podría haber sido inflado, y tampoco es seguro que lo que cuenta sea la “batalla de ideas”. Más que el rol cuenta el estatus, que consiste en hacerse de un prestigio que es también imagen pública, luego puede ser fama o celebridad gracias a los medios de comunicación masiva. Prevalece el honor, pero la función no es trabajar, “mancharse”; es “trascender”, y la trascendencia se consigue, si no comprándola, sí gracias a que la otorga una red clientelar de favores, en la que participan quienes con frecuencia esperan su turno o algún tipo de prebenda. En América Latina, el estatus como forma de poder está sacralizado. Es lo que la burla mexicana llama “el ungido”, con la ventaja de que la palabra remite a un código religioso, en el cual se santifica a tal o cual mediante rituales en extremo solemnes. No es de descartar que a falta de desarrollo entendido como cambio radical de estructuras y profundización de la división del trabajo, buena parte de la labor

intelectual se haya mantenido en el lugar arcaico cercano al poder y distante de la sociedad al que se refiriera Rama, aunque el poder hable en nombre de la sociedad toda. Que la técnica haya hecho grandes progresos no es garantía de que los arcaísmos sean vencidos, si no hay secularización real. Hay más bien hipertrofia de la intelectualidad, así sea poco numerosa, y a la par atrofia de la profesión, más si es académica: en términos coloquiales, muchos querrán estar “en la grande” y muy pocos saber de finitud, “perdersé” en el cubículo o en el aula. Rama parece haber avanzado en el problema de dilucidar a quién se dirige el “intelectual” o letrado: ¿al poder cercano o a una sociedad distante? No a la academia en todo caso, ni a una auténtica disciplina, ni a las dificultades del saber que llega a ser visto como “idealismo”. Tal vez hoy se ha dejado de lado la historia intelectual (y de los intelectuales) porque no hay lugar para esta tarea en una sociedad que interesa poco, frente a un poder que por el espectáculo de sí mismo aparece como gigante, por más que no esté sino sobredimensionado.

En una perspectiva histórica y conceptual precisa (alejada así de lo que un ensayo suele dar por sentado, pero muchas veces sin comprobación, como ocurre con Rama), nos interesa explorar y argumentar lo que del mundo religioso de antaño pudo sobrevivir hasta hoy en la intelectualidad. No es asunto de simple “espiritualidad”, de aura sacra, menos donde, como en América Latina, no hay religión pura, ni acatamiento real del catolicismo, y sí una dimensión material insoslayable, por más que exista la renuencia a tomarla en consideración. Aquí nos adentramos en el “cómo” de esta intelectualidad con origen religioso, es decir, en el problema de desentrañar los mecanismos de legitimación y reproducción —existen prácticas materiales y formas de propiedad que también incumben a los religiosos— de un “grupo” que con frecuencia no sirve a la sociedad, ni siquiera para reflejar su heterogeneidad y su complejidad, y que no suele tener vocación de servicio público. Esos mecanismos no están ausentes de una corrupción —bajo la forma de simonía, la “compraventa” de lo espiritual, aunque mediante favores— que no aparece como tal, y que se presenta más bien como “usos y costumbres” que se adoptan sin razonar mucho sobre su origen. El “cómo” se juega en realidad en antecedentes religiosos y coloniales de los que se ocupa este trabajo. Aunque la simonía tiene formas actuales, por transfiguración, el tema no ha sido tratado al abordarse las prácticas materiales de la intelectualidad latinoamericana.

Esos antecedentes permanecieron por largo tiempo en la medida en que la Independencia en el siglo XIX no llevó a la secularización real de la sociedad, a falta de un proceso de Ilustración en profundidad. A falta de laicidad consolidada,

la misión del intelectual sigue siendo ganarse la prerrogativa de la trascendencia. Este es el segundo aspecto de la cuestión que nos interesa tratar, para comprender algunas limitaciones del quehacer intelectual latinoamericano y la ausencia del servicio público. Asumimos que el espacio público es en principio un espacio de ciudadanía y por ende entre iguales; no mandan la celebridad ni el “tribunal” del *rating* (es decir, el espacio público no es el mediático). Si el intelectual no asume hoy un servicio público, es en parte por la reminiscencia de una representación estamental de su lugar en la sociedad, y por la religión de la mayoría que se ha apoderado del espacio social, volviéndola religiosa y convirtiendo al hombre de masas en el “verdadero creyente”, según la expresión de Eric Hoffer (2002).

Es probable que la función intelectual esté cambiando hoy en día en América Latina, por el papel de los medios de comunicación masiva y la aparición del experto universitario, un poco a la medida del tipo de especialización existente en las universidades estadounidenses. También han aparecido émulos del *think tank*. Queda abierta la posibilidad de confrontar ideas en vez de disputarse por creencias (los asuntos de fe tienden rápidamente a polarizar y anular la argumentación), salvo que el especialista se limite a la técnica que es aplicada sin mayores preguntas. Esas universidades se han ido imponiendo muchas veces al modelo europeo (humboldtiano, francés) y al religioso, predominantes en la educación (en particular, en una parte de la educación superior) durante un largo tiempo. Sin embargo, no es de descartar que el modelo característico del intelectual latinoamericano, no del académico, haya seguido siendo hasta hace poco el de quien puede ser llamado, no sin ironía, el “Sumo Pontífice” o el miembro líder de la “capilla” (según la expresión ecuatoriana que da cuenta de una clientela): queremos decir ante todo que hasta hace pocos años el intelectual local habría tenido algo de sacerdote, en una región en donde los años de vida independiente aún son menos que los de Colonia y dista mucho de haber desaparecido la educación religiosa en distintos niveles, desde básicos hasta universitarios, algo que las historias intelectuales omiten. En estas condiciones, una visión religiosa del mercado cortocircuitaría la posibilidad de que quienes se dedican a tareas intelectuales tengan a la vez profesión y vocación de servicio público (cívica, en otros términos), y de que hagan a un lado la creencia de que pertenecen a un estamento “por encima” del “común”, con “fuero”, privilegios supuestamente naturales y dispensas. Si la utilidad social no está planteada, entonces la improductividad sí lo está, por más compensada que esté por la grandilocuencia.

¿El intelectual —que igual puede salir de las filas de la academia— se dedica al “poder espiritual”? Sí, pero en América Latina no se trata de cualquier

“espiritualidad”: es religiosa y, según veremos, de un origen católico con características particulares bien definidas durante el periodo colonial. Que el intelectual esté en lo “sacro” no significa que no se ocupe de la dimensión material, contra lo que sugieren los estereotipos. Antes al contrario, esta dimensión, aunque no siempre esté tratada abiertamente, está constituida por relaciones e intercambios (un *do ut des* de favores) que permiten adquirir la “trascendencia” mediante mecanismos distintos del mérito individual en el trabajo. No está afianzada la vocación pública (de servicio) porque tampoco lo está la meritocracia. De esa religión intelectual y sus dimensiones prácticas —con todo y la morfología de las relaciones sociales que hay ahí— nos ocupamos para describir rasgos importantes de la intelectualidad mexicana y latinoamericana en general.

PROBLEMAS DE UNA ÉTICA CATÓLICA: UN PRIMER ACERCAMIENTO AL INTELECTUAL

A nuestro juicio, Erika Silva no se equivoca cuando ve en la sociedad ecuatoriana —que sirve aquí a modo de ilustración sobre un fenómeno bastante frecuente en América Latina— un modo de ser religioso que se origina en el tomismo, perdura luego de la Independencia y que, agreguemos, también es posible de encontrar en el mundo intelectual. Siguiendo con Silva a Max Weber, están presentes en este orden religioso tres éticas a la par, una de la deuda, otra del perdón y una más de la caridad. Pero estas “éticas” no serían tan “éticas” (cuando habla de “ética” Weber se refiere más bien a un “espíritu” o “mentalidad”, *ethos*): en la práctica, son objeto de negociación mediante la simonía o equivalentes —los “bienes espirituales” se compran, aunque la compra suela venir después del prestigio, el estatus y sus rituales, que no son puramente “simbólicos” y suponen un gasto—.

El favor endeuda, de tal modo que hay que hacer un buen número de favores para tener deudas que cobrar; de no pagar lo debido el endeudado pierde a los “amigos”, los “contactos personales” y otros “intercambios futuros” (Silva, 2004:138); es por cierto lo que parece esperarse de las ánimas del purgatorio, por lo que no es gratuita la devoción que se les tiene, ya que sirve para “negociar la trascendencia”, el unguimento de tal o cual. Los favores, que cuestan, forman parte de la simonía. El intelectual es alguien que ha sabido “relacionarse” (algo que vale en la actualidad, y que explica que la vida intelectual suela jugarse lejos de la creación, pero cerca, en cambio, de la reproducción de relaciones personales de todo tipo que son también influencias).

El perdón se da en sociedades en las cuales la transgresión del mandamiento es la norma, y por lo mismo se cree en un perdón seguro: el delito grande o pequeño —así sea cristiano, de omisión, por ejemplo— es perdonado como si fuera un pecado (antes que asunto de orden legal y por ende no negociable), lo que multiplica la corrupción (Silva, 2004:139), y el papel clave lo tiene el sacerdote (o quien tiene un poder sacralizado que es equivalente), que absuelve o condena, cuando no deja en el limbo. Según Weber, en el catolicismo el sacerdote “administraba penitencias y otorgaba esperanza de gracia, seguridad de perdón” (Weber, 2004:188). En esta “ética de la intención” o de la “convicción”, basta hacerse de principios incommovibles, que se mantienen incólumes independientemente de la acción (2004:333) y agreguemos que del error, que jamás aparece, salvo en el hereje. Así, las consecuencias del acto no son tomadas en cuenta, por lo que la misma “rendición de cuentas” no está planteada y hay una “trascendencia inmanente” por el solo hecho de ser intelectual de renombre, así como la realidad plena de Dios está separada de la realidad del mundo, que de ser tomado en cuenta llevaría a desesperar, según una descripción de lo que es esta ética de la intención (Villicañas, 2001:74). No hay así “ética de la responsabilidad”. Dicho de otro modo, basta con estar en situación de hacerse perdonar, lo que es tanto como adquirir indulgencia. El católico se gana la salvación con “buenas acciones”, por ejemplo la caridad con los pobres (Weber, 2004:141) para “reparar pecados” y hacerse absolver, lo que al modo de ver de Weber es obtener una “prima de seguro ante la muerte” (2004:188) —en el mundo intelectual, el equivalente es “un lugar asegurado en la Historia”—. No cabe el error porque el pecado no lo es; no se trata de corregirlo sino de perdonarlo, en un marco en el cual se perdona el pecado, pero no la herejía. Dentro de la religión, todo tiene perdón; fuera, nada.

La “ética de la caridad” ciega sobre los intereses en juego, ya que la intención parece buena, y la convicción, intachable, aunque la caridad está hecha de favores que no son inocentes. El problema de la intención y la justificación de cualquier resultado a partir de la subjetividad es posible de encontrar incluso desde Pedro Abelardo (1079-1142), para quien “las voces tienen la función de dar a conocer las intenciones del alma y la escritura, es decir, las letras, dan a conocer las voces” (Beuchot, 1991:50). Tal vez basta con “hacer sentir” la intención para obtener tal o cual efecto en el otro, aún sin decir las cosas explícitamente: siempre queda la posibilidad de “explicarse” con la misma intención. En todo caso, las ideas de Abelardo maduran en la segunda mitad del siglo XVI, y pueden llevar a la confusión entre conciencia e intención (con el agravante de que “la intención hace el

agravio”, según una frase de Calderón de la Barca). El hombre caritativo lo es al ser pródigo en favores.

No es raro que el intelectual con poder, o con aspiración a tenerlo, se haga un prestigio, una figura social, con favores, se ocupe de negociar la “gracia” para él —la indulgencia ante los pecados, puesto que la figura es sacra— mediante “sacramentos” propios de la función (rituales, ceremonias sociales de diversa índole), y se presente en nombre de buenas acciones o de las mejores causas, de cualquier signo ideológico, como si la causa del conocimiento nunca fuera suficiente y sí más bien motivo de cierto desprecio por tratarse de un asunto “terrenal”, que supone trabajo. Así, a nombre de buenas acciones que de paso alivian la conciencia, el “intelectual comprometido” o el “intelectual crítico” pueden tener al mismo tiempo prácticas materiales y personales, pero que influyen en la vida intelectual, más basadas en las “éticas” descritas que en méritos profesionales, y convertirse además en extraños “tribunales”: una vez con poder se atribuyen perdonar (u otorgar la gracia) o excomulgar, y son a su vez perdonados aún transgrediendo las normas del profesionalismo, cuando no se trata incluso de la omisión de toda una dimensión, ligada al trabajo. En esto, la cercanía del intelectual con el poder social y su origen religioso, impide la autonomía del juicio, sacrificada a la “trascendencia” que asegura granjearse indulgencias y perdón, y permitirse prácticamente lo que sea. Esa autonomía está coartada por el origen religioso, antes que por la censura.

Aclaremos que no se trata aquí de reivindicar una “profesión” al modo protestante, como si se tratase de lo que Weber, al hablar del puritanismo y su visión del trabajo, llama “predestinación” o *calling* (2004:210). Como veremos, están en entredicho el pensar y su lugar público, antes que la “cantidad de trabajo”. Tampoco se trata de crítica a la religión *per se*, puesto que el americano es un catolicismo al servicio de un poder monárquico y señorial; Weber ciertamente no se explayó sobre este punto. Lo grave es que el espacio social omite pedir una mínima rendición de cuentas de la profesión, porque importa menos que una investidura y las garantías de indulgencia que ella ofrece y recibe mediante la gracia sacramental que compensa las insuficiencias terrenales. Es el catolicismo de América el que hay que entender, no la religión *per se*, contra lo que pudiera inducir una influencia sociológica weberiana. Dicho sea de paso, éste es un puente para la reflexión que no está muy explorado en un autor como Michael Löwy. El revolucionario e integrante de la teología de la liberación retratado por Lowy (1999) sorprendentemente no aparece como lo que por momentos llega a ser: una figura real o potencialmente religiosa, y con una aspiración a la pureza que crea entre revolucionarios una afinidad semejante

a la cofradía. Más anticapitalista es, y más el catolicismo permite que se recree el estamento religioso que como tal interviene en la esfera pública. La cercanía del intelectual y el sacerdote no es tan rara en América Latina, de Samuel Ruiz a Ernesto Cardenal, pasando por Camilo Torres.

¿LA “INTELECTUALIDAD” CUAL ESTAMENTO?

En un estudio sobre lo que él llama “los intelectuales” en la Edad Media, Jacques Le Goff sugirió que estaban al servicio de la Iglesia y el Estado. Al mismo tiempo, tenían conciencia de grupo, “corporativa” en palabras del autor, hasta llegar incluso al linaje cerrado a finales de la época medieval. Según Le Goff (1987:12), la universidad era un semillero de altos funcionarios. El problema aparece con otra faceta en América Latina, puesto que la burocracia colonial no se rige por la función pública, y aquélla se resiste incluso a los intentos de cambio con las reformas Borbónicas. En lugar de esa función, la burocracia es una tupida “red” de “clientelas” —que con frecuencia se arman en torno a los virreyes y están integradas por sus súbditos, y que suelen involucrar también a los oidores y a las audiencias (Pietschmann, 1989:166)— y de corrupción en los cargos. Es un problema que aparece desde el siglo XVI y se prolonga hasta bien entrado el XVII, con Felipe II, sino es que hasta mucho más tarde. La corrupción viene de arriba y en el siglo XVII suele pasar por el favoritismo en el nombramiento de los funcionarios públicos (1989:165), la “corrupción desde abajo” e incluso la del clero. En el caso de la Nueva España, la corrupción llega a grados tales que es posible hablar de “sistema”, a juicio de Pietschmann y otros autores.

Entre los “intelectuales” y la burocracia coloniales el interés material existe bajo la forma improductiva de tributos que se van en rentas y se dilapidan. Esta es una morfología importante de las relaciones sociales, como ocurre también con los tributos de una Iglesia que vive con frecuencia en el lujo. Aspirar a un cargo burocrático es entonces, también, buscar una renta en una sociedad que no valora el trabajo, y es también querer que otros “tributen” —no es lo mismo el pago de tributo que el trabajo libre—. En cambio, no hay ese proceso que en Francia lleva a la pasión por el saber: es el oficio del maestro de escuela, de “pensar y enseñar su pensamiento”, que desde muy temprano, en los siglos XII y XIII, aparece ligado a las ciudades y no a la Iglesia ni a la monarquía, aunque defiende el humanismo cristiano. A falta de este oficio que privilegia la “función de la ciencia”, en la América

colonial prevalecen las funciones religiosa y político-guerrera a las que también alude Le Goff (1987:12): el estamento no tiene función profesionalizada, oficio (al modo del artesanal). Ocurre así por las circunstancias de siglos de reforzamiento de la Iglesia y las armas, en la guerra contra el Islam, y luego con la Contrarreforma y la Inquisición, prácticamente contemporáneas de la colonización americana. Así, cuando se trata de un origen religioso, no es cualquiera, ni es ajeno a una Historia concreta que no es la de un catolicismo puro.

Así, para entender los antecedentes de la función intelectual en América Latina, importa la caracterización de la Iglesia durante la Colonia. Cabe insistir en que no es cualquier Iglesia, ni la práctica real corresponde a lo declarado en el catolicismo. La educación superior en América Latina se extendió sobre todo desde el siglo XVII a la sombra de la Iglesia, sin mayor debate social —menos en el barroco— y sí para reproducir el orden establecido. No fue cualquier catolicismo: estaba ligado —como ya se ha sugerido antes— a la Contrarreforma y por momentos a más de un vicio, desde la venta de indulgencias hasta las prácticas inquisitoriales. Tampoco era el catolicismo metropolitano, ya que se afirmó en América negando humanidad a los vencidos. En el cristianismo de Indias se acentuaron la devoción a las ánimas del purgatorio (a la espera tal vez de una “devolución del favor” por parte de estas mismas ánimas y sus allegados), las indulgencias y la veneración de los santos. No era un problema puramente espiritual; atañía —por mediación religiosa— a la distribución del poder en la colectividad, ya que todo lo descrito se basaba en el favor —y el reclutamiento de fieles y “bárbaros por convertir”— en lugar del intercambio entre iguales.

Pocos años separan el descubrimiento de América y el principio de la Conquista del Concilio de Trento, que si bien quiso terminar con prácticas como la venta de indulgencias y la acumulación de beneficios entre los sacerdotes, reforzó el orden jerárquico y la importancia de los sacramentos. El descubrimiento de América prácticamente coincidió con la obra de Erasmo de Rotterdam, quien denunció las prácticas viciadas en la Iglesia de la época, incluyendo la práctica de la simonía, pero se estrelló contra la resistencia de la institución monástica. Como lo han mostrado al detalle los estudios históricos de Marcel Bataillon, la España inquisitorial persiguió al erasmismo, no siempre frontalmente pero sí con habilidad, y en esta persecución quedaron afianzados los aspectos del catolicismo ligados a la ceremonia, al dogma y a la escolástica con todo y su revelación divina: la “función intelectual” no podía ser tal, si *intellectualis* remite a “entendimiento” (la “intelección”), puesto que se trató no de entender, sino de tener fe y “tomar parte” comulgando, a veces con tal

de no ser sospechoso de herejía e incluso de protestantismo, o de no ser acusado mediante la “prueba diabólica” (el hereje se declara culpable, pero lo es también si no lo hace, ya que entonces está poseído por el diablo). El ambiente muchas veces no se caldeaba por ideas, sino por denuncias relativas a “delitos de fe”: quien no comulgaba —en la delación mutua (Bataillon, 1997:178)— corría el riesgo de aparecer como un hereje. Por lo demás, como lo ha sugerido Marcel Bataillon, en la excomunión contaban más los “colegas rutinarios” y los “estudiantes chismosos” —que imponían así lo que Henry Kamen ha llamado la “ley del silencio”— que la comprobación de los delitos de fe (Bataillon, 1997:176).

El erasmismo también se topó con las prácticas de los frailes y la piedad popular —de “cristianos viejos” e ignorantes— empecinados en adorar imágenes y en creer en los milagros (Bataillon, 1997:169). Se reforzaban entonces la exigencia de veneración y de reverencia ante quien tuviera la verdad revelada; también se acentuaban la solemnidad y el argumento de autoridad (empezando por el Magisterio Solemne), siempre en relación con el ritual. El dogma no admite réplica y supone la infalibilidad del Magisterio (*Magister dixit*), con frecuencia de los obispos dedicados a la teología, algo que fuera objeto de ironía en Erasmo: no hay mayor posibilidad de verdadero debate ni de sabiduría, menos si la escolástica encuentra siempre el modo de subordinar la razón a la fe, al grado de que en algo como la prueba inquisitorial la primera importa poco o nada frente a la segunda. Joseph Pérez (2005:85) ha hecho notar que en la Inquisición no cuenta lo que se hace; cuenta lo que se cree, por lo que es posible hacer cualquier cosa, menos dejar de profesar la fe, lo cual, dicho sea de paso, se presta a “tenerle fe” incluso a quien no sirve a los creyentes, pero se ostenta como representante o elegido de Dios. Esta fe se confunde con lealtad: es decir, ser leal es tener fe, lo que deja muy poco espacio para objetar. Dicho sea de paso, esta fe lleva el discurso a la necesidad recurrente de conmover, de llamar al sentimiento mediante lo que Sérgio Buarque de Holanda llama “la frase sonora, el verbo espontáneo y abundante, la erudición ostentosa” (2004:83), e igualmente mediante la elocuencia —un mal del habla detectado por ejemplo en Brasil por Fernando de Azevedo (1950:388)— de la que tanto suele gustar el intelectual latinoamericano, poco parco y menos aún contundente en las pruebas. El intelectual pide que se le tenga fe. Es más importante que ganarse un lugar por el esfuerzo y el mérito.

Durante los siglos XVI y XVII, en la relación entre la Iglesia y el Estado la primera era muy oída por el segundo: el religioso aparecía como “consejero” del gobierno. Al mismo tiempo, el Patronato le dio a la monarquía influencia sobre la Iglesia; la

“clientela” eclesiástica podía acostumbrarse a buscar quien la “patrocinara” en el mundo monárquico. Los asuntos jerárquicos y materiales terminaron adquiriendo una importancia, reflejada en los obispados (tenían facultades para los sacramentos, hacer nombramientos y ejercer tareas judiciales [Barnadas, 1990:190]) que relativizó el ejercicio de la función, al grado que “se exaltaban los cargos externos e institucionales sobre la experiencia personal” (Barnadas, 1990:189). La teología quedó divorciada de la experiencia, y aquí está por lo demás una de las bases de un ejercicio espiritual que termina por ser improductivo. En otros términos, tal parecía que más que la vocación importaban la investidura y los derechos que permitía tener. Traducido a un lenguaje actual, primó el estatus sobre el rol. En términos de Erasmo, se impuso la devoción sin alma al culto en espíritu (Bataillon, 1950: 496).

Cabe preguntarse también si no hay un uso de la ceremonia —pagada con recursos para hacerse de prestigio— cercano a la simonía, y si lo “sabio” no termina equivocadamente por ser lo que la conveniencia dicte dentro del juego de poder —que incluye el reclutamiento de fieles— y de posiciones jerárquicas. La práctica existió en América, ya que los colonos, por ejemplo, legaban recursos materiales a la Iglesia a cambio de servicios espirituales (Barnadas, 1990:200). Todas estas prácticas —ajenas al cristianismo que defendía el mismo Erasmo— impedían cualquier forma de distanciamiento; más bien se trataba de “librar” la “mala conciencia”, “pecaminosa”, hasta en el Purgatorio, lugar de purificación de los elegidos. En todo caso, la oposición al humanismo erasmista fue hábil al retratar la ironía como blasfemia o sacrilegio. Nunca apareció como razón, sino como herejía (algo para rechazar, no para detenerse a pensar), por lo que el humanismo cristiano no alcanzó plena autonomía y a lo sumo consiguió cambios tímidos que detalla Marcel Bataillon (1950).

La Iglesia en tiempos coloniales estaba lejos de ocuparse nada más de asuntos espirituales. Pertenecer a la Iglesia era participar de una renta. Dicho de otro modo, se entremezclaban la renta y la función espiritual, lo que a la larga se convertiría en algunos países en motivo de burla, pero también de desconfianza hacia los privilegios de la jerarquía católica. La función principal no estaba en el trabajo; estaba en la trascendencia, más que en la gloria, que se ganaba de otro modo, con la pertenencia a la Iglesia y con fieles, con la cercanía al poder y con una renta vista como un privilegio “natural”. Asimismo, “tener fe” era prueba de limpieza de sangre, y ésta se perdía si la Inquisición así lo decidía (Bataillon, 1997:175). Así, no hubo vocación de servicio público porque no existió secularización, y por ende tampoco existió una esfera pública autónoma. Los sacerdotes no tuvieron iguales a quienes

dirigirse en la sociedad, en la cual la Iglesia era un estamento, y como tal buscaba diferenciarse, distinguirse, y asegurarse privilegios. La escolástica es lo de menos: los sacramentos y las reiteradas sacralizaciones juegan un papel clave, tanto más cuanto que no siempre corresponden al buen cristianismo ni las prácticas de los ungidos, ni de quienes los vuelven sagrados.

EL RECHAZO A LA ILUSTRACIÓN

En la actualidad hay en el modo de abordar la Ilustración americana e incluso la española algo de proyección de una historia posterior, que hace de la ciencia la principal fuerza de oposición al pasado y su oscurantismo, y equipara ciencia y progreso. A la religión se opone la ciencia (al menos antes de que la ciencia se haga “religión”), no la razón ni la laicidad en el espacio público, en un equívoco que se remonta al positivismo. Desde este punto de vista, es posible demostrar que existió una Ilustración tanto en América como en la metrópoli, puesto que se desarrollaron las ciencias, las naturales entre otras. Quedarse en esta versión es sin embargo correr el riesgo de amputar a la Ilustración de lo que significan “Las Luces”, que no son simple asunto de ciencia ni de erudición, pese a lo que sugiere la palabra “enciclopedismo”. De lo que se trata es de la razón, que tampoco es la verdad absoluta, ni mucho menos revelada. La Ilustración y la razón le dan contenido al espacio público y a la laicidad, pero esta dimensión de la secularización no aparece en América Latina antes de la Independencia, ni por cierto después. Desde este punto de vista, la secularización de la ciencia no termina de tener un contenido real, y las prácticas de origen colonial consiguen sobrevivir: cuando se consideran estas prácticas y sus aspectos materiales, el problema deja de ser “de ideas”, y se ubica en buena medida en la morfología de las relaciones sociales. Así, el “enciclopedismo”, el francés en particular, no es pura cuestión de “ideas”, y por lo mismo terminará ligado a una revolución política que cambiará al Estado.

La Ilustración en América Latina fue mucho menos aceptada de lo que se quiere creer, y no pasó de unos pocos criollos cultos, sin arraigar en la sociedad, que ni siquiera vio con buenos ojos las reformas Borbónicas, un intento de cambio no muy radical. En la América previa a la Independencia no se buscaba romper con España, y en este sentido una rebelión como la de Gual y España (por el nombre de José María España, uno de los conspiradores) en Venezuela (1797-1799) fue toda una excepción (Pérez, 1977:135), durante la cual quedó de manifiesto un

genuino y peculiar interés por la Revolución Francesa y por la República y por la creación de una verdadera función pública. Este interés queda plasmado por Juan Picornell en el *Discurso preliminar dirigido a los americanos*, los *Derechos del Hombre y del ciudadano* y las *Máximas republicanas*. Estos textos se oponen a la ignorancia mediante la razón (en particular el *Discurso preliminar*) (Grases y Becco, 1988:9), y la conspiración involucra a gente ilustrada, entre ella profesores de matemáticas, de Humanidades, abogados y funcionarios, además de militares cultos como el mismo Manuel Gual (posteriormente vinculado con Francisco de Miranda, venezolano que tomó parte en la Revolución Francesa).

Hecha esta excepción, cabe señalar junto con Joseph Pérez que no nada más entre los conservadores hubo reticencia frente a Las Luces. También ocurre entre partidarios de la emancipación, aunque religiosos, como Fray Servando Teresa de Mier, y entre muchos criollos. A lo sumo, se admite y a regañadientes —ya que viene de la metrópoli— un “mercantilismo ilustrado”. La desconfianza ante el jacobinismo es más o menos generalizada, salvo en la revuelta negra de Haití. Humboldt encuentra algo más significativo: la Ilustración, libresco, no le impide al ilustrado latinoamericano maltratar al inferior “con el Raynal en la mano”: “a menudo se encuentran hombres, dice Humboldt, que, con la boca llena de bellas máximas filosóficas, desmienten sin embargo los primeros principios de la filosofía por sus actuaciones; maltratando a sus esclavos con el Raynal en la mano, y hablando con entusiasmo de la causa de la libertad, venden los hijos de sus negros a los pocos meses de nacidos” (Humboldt, 1989:59). Es asunto libresco. Hasta hoy, Raynal es, por cierto, un autor casi desconocido en el estudio de la Ilustración, y no es el único.

De Voltaire hasta autores no tan menores como D’Holbach y Helvétius, pasando por Diderot, D’Alembert y Condorcet, muy poco conocidos en América Latina, se trata las más de las veces de romper con la religión, no en nombre de la ciencia (a pesar incluso de trabajos como los del mismo D’Alembert) ni de un progreso poco mencionado (el “progresismo” aparece sobre todo a finales del siglo XIX), ni mucho menos de la técnica, sino de la razón, que no es la “verdad revelada”, según lo hemos dicho ya un poco más arriba. En el límite, alguien como D’Holbach establece que la razón es algo que está cerca del “sentido común”, el *bon sens*, que resulta a la vez de la deliberación y de la independencia de criterio, visión que se encuentra también en Condorcet. La razón laica es el debate —lo razonable, lo posible de argumentar, si se quiere— que se opone a la creencia, a la ignorancia y, yendo más lejos, al fanatismo y a la superstición. Si la Ilustración es también defensa de la razón contra la religión, según argumentamos aquí, y no tanto pretensión de erudición

ni ciencia, sucede que no se produjo una auténtica Ilustración en América Latina. Es difícil afirmar que hay una Ilustración americana humanista (salvo en muy contadas excepciones), puesto que no llega a fundarse una visión del Hombre que esté por fuera de la órbita religiosa. Hasta hoy, por lo demás, se rechaza “la razón”, confundida con la ciencia, a nombre de “la vida”, no sin algo de religiosidad. Hay, sí, adelantos significativos de la ciencia y la “técnica” en el siglo XVIII colonial, por lo demás muchas veces tolerados, pero nada que suponga poner en tela de juicio el peso de la religión, ni de una forma de hacer política que es la monárquica. Los estudios de José Carlos Chiaramonte son concluyentes: el fermento intelectual en la educación y la ciencia es tolerado mientras no amenace los cimientos de la monarquía y la Iglesia (2010:178). De lo señalado por Chiaramonte se desprende que el quehacer intelectual no se vuelve secular, ni es fácil hablar en verdad de Ilustración ni de modernidad (2010:180). No queda en el pasado la creencia de que la “intelectualidad” tiene los privilegios de un estamento, semejante a la “clase sacerdotal”. En adelante, se sigue mimando al intelectual como al miembro de un grupo privilegiado y con trascendencia, pero sin relación con el servicio público (“al público”) ni con el mérito en el oficio, y, agreguemos, la utilidad social que pueda tener.

Contra lo que pudiera pensarse, entre los iluministas Voltaire no fue el más contrario a la religión. Partidario de la tolerancia, se oponía ante todo a los aspectos intolerantes en cualquier religión: al dogma, al fanatismo y a la superstición (Voltaire, 1971:49), lo que no le impedía a este pensador aceptar un cristianismo que fuera buen samaritano (1971:78). A su vez, Diderot hizo en *La religiosa* (1977) una sátira de cierta Iglesia, la “Madre dura y cruel de corazón”, y de los conventos. El problema no está en la religión en sí, sino en los Hombres: por ejemplo, para Voltaire, en “los cardenales contra la razón” (Voltaire, 1971:49) y una forma de jerarquía que lleva a la religión a discutir de “opinión teológica”, pero sin mucha moral (1971:77).

En D’Holbach no hay reivindicación de la verdad “absoluta”, porque ésta se asemeja a la “revelada”, al dogma y otros males de origen religioso que impiden reconocer el error, problema clave para este autor, al igual que la ignorancia y los prejuicios (que se prestan a todos los errores, agreguemos: la religión, creyéndose infalible, puede ir de yerro en yerro). La experiencia permite discernir error de verdad, y la segunda debe estar fundamentada. D’Holbach no remite a lo abstracto, sino a los beneficiarios de los males descritos: aquéllos que viven en el privilegio de la opulencia, con frecuencia como parte de la Iglesia, y se sirven de los defectos

de la religión (D'Holbach, 1837:198). La verdad o la razón son temidas porque afectan intereses. Pero no sólo la religión se halla en tela de juicio; también lo están los estamentos medievales y el estatus conseguido por nacimiento o adquirido por favores y por venalidad, por lo que se reivindican contra éstos la igualdad y el “interés del pueblo”, y la necesidad de que todos, pueblo y gobernantes, estén educados.

Esta dimensión aparece muy en especial en Condorcet, quien llama a una suerte de pedagogía para toda la sociedad (incluyendo el otorgamiento de educación a las mujeres), en el entendido de que sin educación no hay ciudadanía. Condorcet insiste en la importancia de tener profesión, trátase de artes mecánicas, liberales u otras. La profesión no viene determinada por la “trascendencia”; lo está por la utilidad individual o general (2001:85). El lugar del individuo debe ganarse con “la independencia de las razones” y la utilidad general con la función pública (2001:204). Lejos de la infalibilidad religiosa y de sacerdotes que tienen por así decirle “misión sin profesión”, hay en Condorcet la idea de perfectibilidad humana, “conciencia lúcida de la falibilidad” y de los “límites de las facultades humanas”, en palabras de Charles Coutel (2004:35). Son las mismas razones por las cuales es necesaria la educación: nada es definitivo, y por lo mismo hay que debatir todo, incluyendo las ciencias. Se trata de ejercer la facultad de pensar, distinta de la fe (o de la voluntad guerrera).

Dicho lo anterior, lo que se conoce como “Ilustración americana” no puede considerarse fácilmente como antecedente de la Independencia, que tiene muy pocos próceres ligados a la Ilustración local o europea, salvo en el caso muy excepcional de Antonio Nariño (Santander es más bien objeto de polémica, ya que su laicismo terminó ligado a Bentham). No hay claridad entre los independentistas sobre la ruptura con el régimen de tipo monárquico, como lo muestran las persistentes dudas de un Bolívar, y en algunos otros casos - como el del Hidalgo en México- mucho menos se rompe con la religión (el cura de Dolores pelea con el estandarte de la Virgen de Guadalupe por delante).

Así las cosas, podría decirse que obras como las de Campomanes, Jovellanos y Feijoo, pese al adelanto que suponen en términos de cultura y apertura (limitada) a influencias exteriores, no implican una ruptura importante; a lo sumo, sugieren reformas, como ocurre en materia de cambio económico o, más específicamente aún, agrario. En la misma metrópoli, las voces de los tres autores mencionados son acalladas tan pronto como amenazan los intereses establecidos. El modo de frenar cualquier apertura al universalismo consiste en reducirlo a una singularidad, el asunto de “los afrancesados”. La negación procede de la religión misma cuando

recurre de una u otra forma al nominalismo, para el cual no hay más que singulares. Equivale a cerrarse a cualquier posibilidad de universalismo que no sea el religioso, en el supuesto que lo común (casi lo único común) a todos los Hombres es el hecho de creer en algo, no el hecho de tener uso de razón. En la actualidad, cuando se denuncia el “racionalismo”, suele pretenderse al mismo tiempo una vuelta a la religión que parece obvia por una supuesta inmortalidad (se llega al grado de confundir civilización y religión, en una forma de debate que se remonta en sociología a Max Weber, pero que determina también un modo de trabajar en la historiografía).

CONCLUSIONES

Entre los intelectuales connotados del siglo XX en América Latina, el mexicano Octavio Paz supo entrever (¿haciéndose eco de Aron?) las reminiscencias religiosas en los debates entre izquierda y derecha, y por ende en gran parte de la intelectualidad: “las querellas políticas —escribió en *El ogro filantrópico*— se transforman en disputas teológicas y las diferencias de opinión en herejías” (Paz, 1990:306). A falta de pluralismo —de poder tener argumentos y puntos de vista varios— y de aceptación de la falibilidad (los errores serían muy posibles en el debate), no hay mayor tolerancia: es un asunto que ni siquiera se plantea, al no haber “otro externo” puesto que una distancia equivale a herejía y tan sólo es posible “reformular desde dentro”. Según el Premio Nobel en un origen se encuentra una tradición antimoderna, que no habría sido liquidada, y el hecho de que América Latina no haya tenido “siglo XVIII” (Paz, 1985:125). Paz explica así en *Tiempo nublado* lo sucedido: “la teología cerró las puertas de España al pensamiento moderno” (1983:165). Paz lo atribuye por lo demás a no a una religión cualquiera, sino a una petrificada en el “neotomismo” (1985:121-122). ¿Se trata del problema principal, o radica en un uso peculiar de la religión, para fines e intereses señoriales y monárquicos?

No todo en el tomismo pareciera estar en el origen de las prácticas materiales en el mundo intelectual latinoamericano, ni justificarlas. En cambio, el probabilismo —a riesgo de laxitud moral, que se toma por libertad— seguramente sí impera por mucho tiempo y se impone (sobre todo como “probabiliorismo”, que no hay que confundir con probabilismo) a la razón, por parecer más realista y “adaptativo”, con la “mayor probabilidad” preferible al riesgo de ser “excomulgado”. Bartolomé de Medina expuso así el probabilismo (aunque se refería a la menor probabilidad) en 1577, otra fecha no muy lejana de la Conquista de América: “si una opinión es

probable (es decir, si ésta es sostenida por sabios y está confirmada por argumentos sólidos) es lícito seguirla, aunque la opinión opuesta sea más probable” (Saranyana y Alejos, 2005:186). Esta forma de ver, cuestionada por el jansenismo y Pascal, se presta a prácticas intelectuales comunes en América Latina, desde el argumento *ad ignorantiam* hasta el argumento *ad verecundiam* (argumento de autoridad) y hasta *ad populum*, con tal de que el poder los haga legítimos y por ende probables en la “apuesta”. Es seguir lo que indica el poder, jugándose en ello la reputación, y todo a riesgo de errar por ignorar lo que no está en esta “mayor probabilidad” tal y como la dicta el probabiliorismo.

El hecho es que, como lo sugiere Paz, la religión se inmiscuye en política, logrando incluso el “desplazamiento del objeto religioso” (Paz, 1990:150), y la misma política no consigue hacerse de un lugar propio, pese a que se crea que está por doquier. “La fusión entre lo religioso y lo político [...] o la noción de cruzada, aparecen en las actitudes hispánicas con una coloración más intensa y viva que en los otros pueblos europeos” (Paz, 1983:164). La influencia religiosa se impone a la pedagógica: la figura del pensador, o “libre pensador”, no termina de cuajar, aunque existe, muchas veces en forma satírica.

Esa fusión puede aparecer donde menos se la espera: por ejemplo, en la “carta a los intelectuales”, en la cual Fidel Castro buscó trazar en 1961 la “línea” en torno a la Revolución Cubana (aunque tampoco es tan rara la existencia del sacerdote-guerrillero hasta los años 70). No se trata sólo de la línea entre lo que está “dentro de la Revolución” y “fuera” (“contra la Revolución, ningún derecho”, lo que es ir contra Voltaire, de paso, y contra la pluralidad ideológica): es que por encima de los *oratores* están los *bellatores* (los “revolucionarios en las armas”, guerreros) que al mismo tiempo sacralizan toda libertad, lo que no es lo propio de la Ilustración. Fidel Castro no deja por cierto de afirmar en el famoso discurso de 1961 que “el hombre, el semejante, la redención de sus semejantes, (es) lo que constituye el objetivo de los revolucionarios” (Castro, 1979:71).

En ningún caso —sea la ideología de derecha o de izquierda— queda la intelectualidad protegida ante la omisión, que se instala cuando la realidad amenaza con cuestionar la infalibilidad y la investidura, con todo lo que implica, es decir, cuando el “qué” cuestiona al “quién” consagrado mediante las prácticas ya descritas y al poder social que pide comunión. No es simplemente asunto religioso, contra lo que sugiere Paz. Es problema de una religión y de un estamento que están en buena medida al servicio de un poder (monárquico y señorial en el origen, y también social) que la tuercen y hacen intervenir intereses muy terrenales. Cabe anotar que

el espacio público ilustrado es de iguales y no está al servicio al Estado tal y como es conocido ya en el siglo XX. Lo público no es aquí lo estatal. En efecto, lo público permite plantear el problema de la utilidad social de lo que hace el intelectual. En cambio, lo religioso corre el riesgo de llevar las cosas por el camino de una supuesta trascendencia que no forzosamente está dada por la utilidad social mencionada, ni interesada en ella. Antes bien al contrario, la trascendencia suele resultar de las prácticas descritas en apartados anteriores y de la sacralización que está implícita en la cercanía con el poder. En otros términos, esta sacralización suplanta con frecuencia la utilidad social, y es por lo mismo que a veces al intelectual no parece importarle estar alejado de la realidad de la sociedad, así hable en nombre de ella. Si Paz se remonta hasta los orígenes coloniales y medievales de la sacralización, a nuestro juicio en una perspectiva que sugiere mucho, Carlos Monsiváis da cuenta con burla de esa búsqueda que no puede reducirse a vanidad o a un asunto de importancia personal, menos cuando en la descripción cómica del autor aparece algo parecido a una versión de la disputa por las almas en el purgatorio: “el Olimpo, describe sin ir muy lejos Monsiváis, esa antesala de la Rotonda de los Hombres Ilustres” (Monsiváis, 1997:462). Aquí, el “Olimpo” en disputa pareciera ser el lugar al que aspira más de un intelectual, aunque el mismo Monsiváis no llega, a diferencia de Paz, a ver su origen religioso; ve en cambio la cercanía del intelectual con el poder, muy en particular con la burocracia del partido oficial mexicano, pero no el “intercambio” entre intelectualidad y oficialismo.

Habida cuenta de que a falta de una auténtica Ilustración no se instaura la laicidad en América Latina en el siglo XIX (salvo en el México juarista), tampoco se produce la ruptura con la dimensión religiosa del quehacer intelectual o letrado. Si hemos retomado aquí esta visión, es porque desde hace algunas décadas se ha producido un debilitamiento de un Estado-nación de por sí precario, y por ende del espacio público, con lo que pudo tener de laico. En esta medida, la aparición de “expertos” no está reñida con una vuelta hacia atrás por la cual se encuentra a la vez una religión del poder (la comunión en el poder, hoy ávido de espectáculo) y una situación estamental de esos “consejeros”, volcados a legitimar con su “voz” políticas oficiales o incluso contestatarias, pero igualmente necesitadas de investidura o aureola, máxime en un mundo, el de los medios de comunicación, donde brillar cuenta.

A mayor cercanía del intelectual con la política (en el sentido más amplio, lo que puede incluir a la política económica, como sucede con el experto desde los años 80), mayores son las posibilidades de que aún cambiando la forma se

reproduzca una práctica que no ha terminado de desprenderse de la religión y sus peculiares costumbres americanas. En la tradición de lo que a juicio de Paz (1985:12) es el caudillismo, cobra importancia la investidura, ya mencionada, y quién se le da a quién, cuando el poder importa más que la riqueza (lo que, sugerimos, habría empezado a cambiar bajo influencia estadounidense), o cuando la riqueza aspira a una trascendencia, así sea comprándosela: el político (un presidente, por ejemplo) debe su poder a su investidura, pero el caudillo le da la suya al poder. Hacerse de un prestigio mediante investiduras importa en este “estamento” —que quiere ser tal— más que el oficio, pero al mismo tiempo el intelectual le llega a dar “revestidura” al poder, como ocurre en los casos de los escritores mencionados en la introducción. Esta tendencia a privilegiar la investidura se recrea en tiempos modernos —y hasta posmodernos— por la importancia del estatus, no desligado de la celebridad. Ciertamente, el intelectual no es el locutor o el conductor radiofónico o televisivo con brillo y audiencia: pero aquél sí es, como ya se ha dicho, el que da “voz” a un poder que necesita de “firmas” para significar la trascendencia y un supuesto saber. El intelectual ya no se apega a la Iglesia, ciertamente, pero sí a los medios de comunicación masiva, la comunión de hoy, con transacciones entre riqueza y trascendencia que no dejan de recordar lo descrito en este trabajo.

Sin tradición de origen iluminista, es difícil que luego se afiance el liberalismo, más allá del nombre: sirve para uno que otro acomodo, pero sin cambios radicales. La intelectualidad sigue viéndose a sí misma como si fuera un estamento, aunque no lo sea igual que la Iglesia. Así, predomina en la función intelectual la “misión” —siempre cercana a la de los *oratores* y al papel de un obispo— sobre la profesión con su carácter de servicio público, lo que se agrava con el debilitamiento de las universidades y la función públicas: la utilidad social —para el “público”— va desapareciendo del horizonte. Voltaire llegó a burlarse de este predominio de la “misión” sobre el oficio: el de monje, escribió, “es un oficio que consiste en no tener ninguno” (Voltaire, 1971:46). Una modalidad de compromiso no es muy apreciada en el mundo intelectual: la que desde lo público le sustrae al “pensador” su anhelo de trascendencia a como dé lugar, en algo que Paz (1990:156) llama androlatría, “culto al hombre divinizado”, del que se puede pensar que está recreado en el culto mediático a la celebridad. En las circunstancias descritas, no basta con señalar que el patrimonialismo o el clientelismo permean en el mundo intelectual, ya que lo hacen recurriendo a una religión que al mismo tiempo adulteran. Lo mismo ocurre en el mundo mediático, donde el intelectual, aunque provenga del estamento del

experto-consejero, termina —así sea por falta de tiempo y de disciplina en la cual apoyarse— opinando como el locutor o el conductor de radio y televisión.

Aún hoy, pese a la profesionalización que supone el experto, el mundo intelectual latinoamericano suele girar, antes que en torno al trabajo y al mérito, en torno a sacramentos que son para santificar y sacralizar a tal o cual (“capillas”, en la bien avenida expresión ecuatoriana, aunque también cabe recordar las “querellas de campanario”), dándole al mismo tiempo indulgencias: trátase de personajes importantes, o no tanto, ya fallecidos o vivos, proliferan los candidatos a ser algún día “ungidos” y se multiplican las ceremonias, que no están desligadas de otorgamientos de rentas, las clientelas lo son, en más de un aspecto. Se incurre incluso en contradicciones: Madero en México o Martí en Cuba —en el origen de procesos sociales secularizadores— son llamados cada uno “el Apóstol”, sin haber tenido mayor cosa de religiosos (Madero fue espiritista). Tampoco se trabaja mucho la obra, que se convierte con facilidad en dogma y en argumento de autoridad que prima sobre otras consideraciones, o en glosa, muchas veces del ungido o de lo metropolitano. Lo que viene de fuera es privilegiado porque asegura una renta de situación. Este mismo tipo de renta —que, en términos muy materiales, depende de la proximidad con una riqueza mayor— se consigue en las cercanías de la gran política —laica o monárquica— y del espectáculo. La renta asegura un derecho a tributos y a privilegios que pueden ir desde una columna hasta los de una casa editorial.

Así, el mundo intelectual, habida cuenta de sus reminiscencias estamentales, da la mayor importancia a relaciones que se anudan en ceremonias y rituales creadores de poder (de relaciones y de dinero), antes que a los objetos de trabajo y a la especialización profesional, el oficio. Se ostenta y se monopoliza lo que “se sabe” un poco a la manera del tiempo colonial en el cual se oficiaba en un latín reservado a unos pocos y se gustaba de los *oratores*, supuestos defensores espirituales de la sociedad. No está excluido que lo que es “sabido” —entiéndase conocido, aunque no es exactamente lo mismo— sea visto como una renta (por ejemplo, un título de educación superior en el extranjero) que dispensa de la práctica del oficio, y ni siquiera se detiene en la necesidad de que la función pública sea meritocrática. La pertenencia a la intelectualidad suele vivirse como privilegio (con sus dispensas, sus indulgencias y sus derechos a tributo y a fieles), por lo que le es debido un estilo de vida —cuya realidad material es incuestionable, y que tiene hoy, como en el pasado colonial, el fuerte elemento de renta ya señalado, si asociada a un monopolio, mejor—. Es a nombre de la “sacralidad” en este grupo de orígenes estamentales que sus miembros aspiran a conseguir indulgencias. Es uno de los papeles de

ceremonias que crean sus “obispos” y sus “tributarios”, en un sentido distinto al del especialista anglosajón que, más discretamente, puede “rendir tributo” con los “ensayos en honor de...”. El sentido de la visibilidad mediática es muy otro, y tiene consecuencias materiales nada desdeñables.

Las historias intelectuales de América Latina han soslayado por lo general esta dimensión que hemos abordado, y ello ha ocurrido por la poca importancia atribuida a la utilidad social del saber. Hay una excepción: en México, Gabriel Careaga constata a principios de los 70 algo muy peculiar, la conjunción de anti-intelectualismo, heredado de la Guerra Fría, y de actitud religiosa ante el consumo. En estas circunstancias, la era naciente no pide que se piense: “el conocimiento, observa Careaga, es comunión, no depende del entendimiento ni de la razón” (1974:196). Con la “religión del consumo” se abre la puerta para que persista la sacralización, pero sin razones, al grado de que, recuerda el autor de referencia, ya entonces parece que “todo razonamiento ofende” (1974:195), y agreguemos, es preferible consumir ideas (sueltas), que es lo que promueve el *marketing*. Se reproduce una comunión ante el intelectual y su trascendencia, real o supuesta, pero la utilidad social del saber es cada vez menos conocida y está incluso relegada, de tal modo que quien trasciende suele buscar al mismo tiempo no faltar a la cita de la moda. A juicio de Careaga, esa actitud conservadora —al mismo tiempo religiosa y anti-intelectual— proviene de una Guerra Fría en la cual se rechaza, además del comunismo, también un humanismo que la derecha percibe como un peligro. Queda el anhelo de poder como “substituto” de frustraciones y para estar en el consumo mencionado (Careaga, 1974:194). Así, ni siquiera interesa el liberalismo más clásico —el decimonónico—: ni utilidad pública, ni mayormente humana. Hay un paréntesis bajo la influencia de la Revolución Cubana (Careaga rastrea el impacto de este acontecimiento en algunos círculos intelectuales mexicanos), pero se agota cuando “los héroes están cansados”. Tal vez quepa agregar que hay otro paréntesis durante la guerra de Vietnam, aunque, por cierto, ni Chomsky —al escribir en 1967 sobre la “responsabilidad de los intelectuales”— sale de la representación de la intelectualidad como “minoría privilegiada” por su tiempo libre, sus instrumentos materiales y la instrucción que permiten buscar la “verdad escondida” (Chomsky, 1969:11). ¿Es una garantía? No parece tan seguro.

¿La derecha crea por su parte nuevos inquisidores, más desde las circunstancias de la Guerra Fría? En palabras de Careaga, sí los crea. Pero si cabe atenerse al modo en que Marcel Bataillon describe la Inquisición, que persigue más mediante el chisme que la confrontación de ideas, el peligro al menos, para México, está en

una forma de vuelta al pasado, al modo político del Porfiriato que tiene algo de la bajeza inquisitorial, y que permea al mundo intelectual: “la política —escribe Daniel Cosío Villegas a propósito de México— no se hace en la plaza pública, el parlamento o la prensa, en debates o polémicas sonados, sino en la conversación directa, a medias palabras, entre el aspirante y el detentador del poder. No es, pues, una actividad pública, sino un cuchicheo confidencial. Cuentan poco las palabras, los gestos, los gritos y por supuesto las ideas; lo decisivo es la insinuación, el dejar caer la gota envenenada en el momento propicio” (Cosío Villegas, 1972:128). Así, lo privado es utilizado para amordazar lo público, y para orientar ese “probabilismo” que al mismo tiempo es ampliamente aceptado en la sociedad como parte de lo requerido para adaptarse al poder.

En algunos casos, las historias intelectuales han visto el carácter “de élite” de la intelectualidad, pero no el origen religioso, tal es el caso de Juan Camilo Escobar Villegas (2010), quien busca plantearse partiendo de Pierre Bourdieu una aproximación a la historia intelectual regional, aunque la noción de “élite” no alcanza a mostrar la dimensión estamental originaria y su larga historia. El mismo Bourdieu no se ocupó demasiado de los orígenes religiosos de la intelectualidad en algunas latitudes, salvo al debatir las figuras del “sacerdote”, el “mago” y el “profeta” sugeridas por Max Weber. El tipo de análisis que Bourdieu lleva a cabo —por cierto que refiriéndose a la relación entre religiosos y laicos, cuando en América Latina es entre religiosos y “fieles” (base de la clientela)— sería sin duda más útil para las formas de “profesionalización tardía de la academia”, como es llamada por José Joaquín Brunner y Angel Flisflisch (1989) —quienes también se inspiran en Bourdieu. Eso sí, en el debate sobre las figuras weberianas, el sociólogo francés describe sin quererlo lo que es, en parte, la función sacerdotal (más que de mago o profeta) del intelectual (aquí, latinoamericano) hasta tiempos recientes: “el sacerdote —considera— dispone de una autoridad de función que le dispensa de conquistar y confirmar continuamente, y lo pone incluso al abrigo de las consecuencias del fracaso de su acción religiosa” (Bourdieu, 2000:54). Ni en el religioso ni en quien “adquiere” —mediante simonía— la inmortalidad y las indulgencias cabe el error: de ahí la frecuencia del argumento *ad ignorantiam*, puesto que no hay objeto del que se habla, sino palabra que se dirige al poder y sus supuestas verdades reveladas, consideradas como tales justamente por venir del mismo poder. Ese tipo de argumento se explica porque el alcanzar a “ser” intelectual es una trascendencia que dispensa. La función no es ocuparse de asuntos terrenales, al menos no directamente. Es otra, que Bourdieu, aquí sí en la misma dirección

que Weber, resume como “conceder o negar bienes sagrados” (2000:60), permitir comulgar o excomulgar.

Cuando a su vez Carlos Altamirano propone —apoyándose en Paul Ricoeur— adentrarse en la “dimensión simbólica” para comprender el quehacer intelectual (Altamirano, 2005:14), no llega a sugerir que esta dimensión no puede ser otra que la religiosa. Tampoco la toman en cuenta quienes estudian varios casos nacionales en la revisión propuesta por Oscar Terán (Terán, 2004). Ya hemos mencionado que Rama prácticamente no toca el asunto, como si después del periodo colonial la laicidad y el marco republicano hubieran sido reales y la Iglesia hubiera cedido el poder. Juan Marichal toca de alguna manera el tema cuando ve en el argentino Mariano Moreno —fuertemente influido por Rousseau y *El contrato social*— a uno de los pocos “ilustrados” previos a la Independencia (Marichal, 1978:33-34), y la influencia de Siéyès en Bolívar, pero no más (aunque Paz representaría para Marichal la capacidad de América Latina para generar “ideas-matrices” de alcance universal). Hay que tener cuidado de no identificar demasiado a Rousseau con el iluminismo: éste último criticó por boca de Helvétius al ginebrino y sus obras suyas como *Emile* y *l’Héloïse*, con el argumento de que la razón no es innata al hombre y necesita formarse para salir de la ignorancia, mientras que el “estado de naturaleza” no supone forzosamente bondad. El entendimiento es algo que debe ser creado, ya que de otro modo el ser humano llega a ser cruel, según Helvétius (1967:187-203)

Ni siquiera Paz, elogiado por Marichal, va más allá de ciertas lecturas de Voltaire y Rousseau por influencia familiar, y de la incógnita que no puede despejarse: ¿cómo cambiaría la ubicación social de la intelectualidad sin sujeto activo que encamine a la sociedad hacia una laicidad de hecho y no simplemente de papel? Sin espacio público de debate entre iguales, difícilmente puede la intelectualidad dejar de verse a sí misma como estamento, aunque no lo sea del todo en un mundo mal que bien cambiante, y de reproducirse mediante las diversas formas de la adquisición material de estatus. Tampoco resulta fácil pensar en nuevas prácticas materiales sin la laicidad mencionada, que no sería otra que la de lo que Juárez llamó la “honrada medianía”.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, C. (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XX
- ARON, R. (1967). *El opio de los intelectuales*, Buenos Aires: Siglo XX
- BARNADAS, J. N. (1990). "La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial". En: L. Bethell (ed.). *Historia de América Latina. 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Barcelona: Crítica. 185-207
- BATAILLON, M. (1950). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BATAILLON, M. (1977). *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Crítica/Grijalbo,
- BENDA, J. (1941). *La traición de los intelectuales*. Santiago de Chile: Ercilla
- BEUCHOT, M. (1991). *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BOURDIEU, P. (2000). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- BRUNNER, J. J., y Flisfisch, A. (1989). *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*. México: Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior/Universidad Autónoma Metropolitana.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. (2004). *Raizes do Brasil*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
- CAREAGA, G. (1974). *Los intelectuales y la política en México*. México: Extemporáneos.
- CASTRO, F. (1979). "Palabras a los intelectuales". En: J. Martí, M. Guerra y E. Maldonado. *El compromiso del intelectual*. México: Nuestro Tiempo. 69-87.
- CONDORCET, N. (2001). *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*. Madrid: Morata.
- COUDEL, C. (2004). *Condorcet: Instituir al ciudadano*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- COSÍO VILLEGAS, D. (1972). "El intelectual mexicano y la política". En: G. Careaga (ed.). *Los intelectuales y el poder*. México: SepSetentas. 115-145.
- CUCULLU, G. (1970). "El estereotipo del 'intelectual latinoamericano'. Su relación con los cambios económicos y sociales". En: J. Marsal (ed.). *El intelectual latinoamericano*. Buenos Aires: Editorial del Instituto. 247-250.
- CHIARAMONTE, J. C. (2010). *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica*. Buenos Aires: Teseo.
- CHOMSKY, N. (1969). *La responsabilidad de los intelectuales*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- DE AZEVEDO, F. (1950). *Brazilian Culture*. Nueva York: Macmillan.
- DIDEROT, D. (1977). *La religiosa*. Barcelona: Caralt.

- ESCOBAR VILLEGAS, J. C. (2010). "Algunas consideraciones para una historia de las élites intelectuales en América Latina". En: A. Matute, A. Granados y M. A. Urrego (eds.). *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- GRASES, P., y Becco, H. J. (1988). *Pensamiento político de la emancipación venezolana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- HELVÉTIUS, C. A. (1967). *Oeuvres complètes (IX)*. Hidesheim: Georg Holms Verlagbuchhandlung.
- HOLBACH, P. H. T., Baron d' (1837). *El cristianismo al descubierto. O examen de los principios y efectos de la religión cristiana*. París: Librería Americana de Rosa Editor.
- HUMBOLDT, A. de (1989). *Cartas americanas*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- HOFFER, E. (2002). *The true believer. Thoughts on the nature of mass movements*. Nueva York: Harper.
- HUSZAR, G. de (1960). *The intellectuals. A controversial portrait*. Glencoe: Free Press of Glencoe Illinois.
- LE GOFF, J. (1987). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa.
- LOWY, M. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- MARICHAL, J. (1978). *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana, 1810-1970*. Madrid: Fundación Juan March/Cátedra,
- MONSIVÁIS, C. (1997). "Los intelectuales y la política". En: L. Baca Olamendi e I. H. Cisneros. *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*. Vol. 2. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Triana. 461-480.
- PAZ, O. (1983). *Tiempo nublado*. México: Seix Barral.
- PAZ, O. (1985). *Pasión crítica*. Barcelona, Seix Barral.
- PAZ, O. (1990). *El ogro filantrópico*. México: Joaquín Mortiz.
- PÉREZ, J. (1977). *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*. Madrid: Alhambra.
- PÉREZ, J. 2005, *The spanish Inquisition. A history*. New Haven: Yale University Press
- PIETSCHMANN, H. (1989) *El Estado y su evolución al principio de la colonización española*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RAMA, A. (1972). *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- SARANYANA, J. I., y Alejos Grau, C. J. (2005) *Teología en América Latina*. Vol II/1. Madrid: Vervuert.

- SHILS, E. A. (1960). "The tradition of intellectuals". En: G. B. de Huszar (ed). *The intellectuals. A controversial portrait*. Glencoe: Free Press of Glencoe Illinois.
- SILVA, E. (2005). *Identidad nacional y poder*. Quito: Abya-Yala.
- SOTO ARANGO, D.; Puig-Samper, M. A., y Arboleda, L. C. (1995) *La Ilustración en la América colonial*. Madrid: Doce Calles/CSIC/Colciencias.
- TERÁN, O. (coord.) (2004). *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- VILICAÑAS BERLANGA, J. L. (2001). *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid: Akal.
- VOLTAIRE, F. C. (1971). *Crítica religiosa*. México: Grijalbo.
- WEBER, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.