

EL SECULARISMO EN LA INDIA MODERNA: EL PERIODO POSTINDEPENDIENTE

AWAD K. SARAN *
Universidad de Harvard

HACE ALGÚN tiempo no resultaba difícil definir el término “secular”. Ahora no es así. En cierta forma, es nuevo el interés en la naturaleza, el proceso, las consecuencias y los problemas de la secularización, y particularmente en el desarrollo de lo que se conoce como “teología secular”, pero el concepto es antiguo y posee una larga historia. Recientemente se han suscitado discusiones intensas y amplias sobre este tópico, en contextos teológicos, filosóficos y sociológicos; pero, como sucede frecuentemente, tales discusiones no han producido consenso alguno sobre el significado y la extensión del concepto. Por razones de espacio no podemos examinar las definiciones del secularismo, pero desearíamos explicar, por lo menos, nuestro empleo del término.

Se pueden analizar las teorías del secularismo que se basan en tres conceptos: contemporaneidad, coexistencia y autonomía. En términos generales, a estos conceptos corresponden los niveles o contextos de interpretación teológico, político y económico-filosófico (o marxista). No queremos decir que estos conceptos representen tres acepciones distintas y precisas, o contextos mutuamente exclusivos; sólo son instrumentos de exégesis. En realidad, la tesis de este ensayo es que hoy en día, particularmente en el caso de la India, los diferentes significados, empleos y contextos del “secularismo” se sobreponen e interrelacionan.

El término “secular” deriva del latín *saeculum*, que significa una edad, un período indefinido, o la época actual. Así pues, ser secular significaría que nos preocupamos por nuestra época o actualidad, y por extensión que nos interesan estos asuntos

* Trabajé en este ensayo en el Centro de Estudios de las Religiones Mundiales de la Universidad de Harvard, donde estuve como conferenciante visitante. Estoy muy agradecido al Director del Centro, profesor W. C. Smith, por haberme proporcionado esta valiosa oportunidad.

mundanos y nos incluimos en ellos. De este modo, el secularismo se opone a los intereses y asuntos no temporales, eternos, o extramundanos. De aquí que lo "secular" se haya contrapuesto frecuentemente a lo religioso o lo sagrado, teniendo desde este punto de vista un valor fundamentalmente negativo. "La secularización —que en algún tiempo se señaló como *el* enemigo— se ha convertido repentinamente en el aspecto más aceptado de la teología protestante reciente, y hay fuertes indicaciones de que los teólogos católicos más progresistas se están suavizando."¹ Tenemos ahora teólogos serios y respetados que exponen el "significado secular del Evangelio", proclaman "la muerte de Dios", y propagan el "ateísmo cristiano".

Este cambio fundamental en cuanto al secularismo se ha producido gracias a un énfasis mayor en la historia (Dios actúa a través de la historia), y gracias al deseo de dotar a la religión y a la iglesia de una aplicabilidad contemporánea. Los teólogos seculares se preocupan profundamente por hacer a la religión (la Iglesia) útil y significativa para el hombre moderno, industrial y técnico, tanto en lo individual como en lo social. En lugar de la exclusión convencional de los asuntos seculares, temporales, mundanos, de la vida del hombre —y la consecuente indiferencia de la Iglesia hacia los mismos— el teólogo secular desea estar junto al hombre en todas las esferas de su vida, y por lo tanto desea adaptar la Iglesia a la época (en lugar de oponerse a ella). En consecuencia, lucha en pro de una reinterpretación de la tradición cristiana, que sea consistente con el conocimiento y la conciencia modernos. Así pues, en su aplicación práctica el secularismo es en gran medida una cuestión de reforma religiosa y eclesial. En teoría implica una reconsecración de lo secular, aun cuando principie por destruir mitos y conceptos sagrados. En realidad, en el nivel más profundo, su lógica conduce a la identificación de lo sagrado y lo secular.²

¹ Shiner, Larry, "The Concept of Secularisation in Empirical Research", Ensayo presentado en la reunión de Chicago de la Sociedad para el Estudio Científico de la Religión, octubre de 1966.

² Peter L. Berger, en su artículo "A Sociological View of the Secularisation of Theology", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, primavera, 1967, pp. 3-16, presenta un análisis excelente de la teología secular. Se pueden consultar otras recientes publicaciones tales como: Peerman, Dean (ed.), *Frontline Theology*, Richmond, John Knox Press, 1967; y Miller, W. M. (ed.), *The New Christianity*, Delacorte Press,

Ya sea que consideremos la teología secular como una reactivación de la religión, al dotarla de un sentido contemporáneo, pleno; o como un alejamiento de la verdadera religión al reducirla a la antropología moderna,³ se trata en ambos casos de una interpretación *radical* del secularismo. En contraste, tenemos el enfoque que considera la coexistencia de lo religioso y lo no religioso. En esta interpretación, el secularismo relaciona la religión con la política por una parte, y con la educación por la otra. La secularización será entonces el proceso en virtud del cual se separan de la religión la naturaleza y la esfera de la política y de la educación, y se definen y delimitan las mismas en relación con aquélla. Cada esfera puede funcionar entonces libremente, sin interferencia con la otra. Éste es un empleo básicamente político del concepto de secularismo, ya que se basa en la separación y el equilibrio del poder. Esto es cierto, independientemente de que la relación entre la Iglesia y el Estado (y el sistema educativo) sea jerárquica o coordinada. Aquí se sitúa el concepto del estado secular, que se puede referir a un estado de naturaleza no religiosa, cuya autoridad se limita a las cuestiones no religiosas; o bien, dada una situación con pluralidad religiosa y con otras heterogeneidades socio-culturales, un estado que se muestra neutral e imparcial —o tolerante— en todas las cuestiones religiosas y educativas (sin embargo, debe señalarse que la neutralidad y la imparcialidad religiosas hacia diferentes religiones no son lógicamente la misma cosa). Las teorías sociológicas de la secularización, según las cuales ésta es un aspecto de la creciente diferen-

Nueva York, 1967. La opinión de que los orígenes de la secularización se encontrarán en la propia religión bíblica, conduciría también a la abolición de la antítesis entre lo religioso (o sagrado) y lo secular. Sostiene esta opinión, entre otros, Cox, *The Secular City*, Macmillan, Nueva York, 1965; Van Leeuwen, *Christianity in World History*, Charles Scribner & Sons, Nueva York, 1964; y Gogarten, *The Secularisation of History*, tr. L. Shiner, Abingdon Press, Nueva York, 1966. La misma se ha relacionado a veces con la noción del “desencanto del mundo” de Weber.

³ En Vahianian, G., *Death of God, The Culture of our Post-Christian Era*, George Braxiller, Nueva York, 1961, se encontrará una presentación más convincente de la opinión de que “La actual aceptación del mundo, y el intento concomitante para enfrentarse a los problemas espirituales que esta aceptación implica, se modelan en una visión del mundo fundamentalmente diferente de la cristiana.”

ciación del sistema social, y también las que interpretan el secularismo con base en los sistemas sociales abiertos frente a los cerrados encuentran su explicación aquí.⁴ Existen dos ideas básicas para todo el conjunto de este enfoque: la de que se puede aislar en forma efectiva lo religioso de todas las otras esferas de la vida social; y la de que la religión es un asunto enteramente privado del individuo. A menudo se sostiene que ambas ideas son independientes, pero tal cosa resulta sumamente dudosa, ya que si bien es cierto que la primera no presupone la segunda, es difícil evitar que conduzca a ella.

También es radical el tercer empleo del concepto de secularismo. Este empleo implica claramente el rechazo de la perspectiva del mundo sagrada, mitológica, trascendente, y del sistema social jerárquico; y pone en su lugar una perspectiva del mundo completamente científica, humanista, empírica, relativista, inmanente, evolucionista, y un sistema social abierto, igualitarista. En este concepto del secularismo, el fundamento último de toda autoridad es histórico y racional, no trascendente, divino o místico; proclama la autonomía y el lugar central del Hombre (*Homo faber*, no *Homo religiosus*). En los tiempos modernos, es en Marx donde se encuentra la formulación más sistemática, completa y poderosa del secularismo en este sentido. Toda la filosofía moderna que no se funda en la metafísica trascendente, o en la Revelación, guarda una semejanza fundamental con Marx.

La diferencia entre esta posición y la teoría teológica del secularismo surge de la ambigüedad de esta última. La contemporaneidad significa el contemplar los tiempos en términos de eternidad, pero también podría significar el contemplar la eternidad en términos de los tiempos, ya que implica la determinación de la ecuación correcta entre los tiempos y la eternidad. Una ecuación es la expresión temporal de una identidad atemporal, y por lo tanto siempre resulta inherentemente ambigua, o sea que siempre se puede interpretar desde el lado opuesto.

Si se mantiene la dicotomía entre lo religioso (sagrado) y lo

⁴ Consúltense Becker, H., "Current Sacred-Secular Theory and its Development", en Becker, H., y Boskoff, A. (eds.), *Modern Sociological Theories in Continuity and Change*, Dryden Press, Nueva York, 1957; y Munby, D., *The Idea of a Secular Society*, Oxford University Press, Londres, 1963.

secular, el tercero de los indicados constituye el significado fundamental del secularismo. Todos los otros significados presuponen éste, lo implican, o lógicamente conducen a él. Más específicamente, la segunda interpretación (coexistencia) no se puede sostener sin una aceptación final de la tercera (autonomía).

En el contexto de la India, encontramos reflejado el primer significado en Vivekananda.⁵ Pero en virtud de que las tradiciones hindúes y cristianas son muy diferentes en cierta forma, lo que encontramos en Vivekananda, y en la tradición que se inició en el hinduismo, no resulta realmente comparable a la teología secular actual. Sin embargo, en este ensayo no examinaremos el secularismo en el primer significado (teológico); nuestro análisis se limitará a la segunda y tercera teorías del secularismo, y como se sugirió antes, trataremos de probar que para la India constituye un error creer que se puede establecer el secularismo en el segundo sentido, sin aceptarlo en su tercera acepción.

I

Para comprender la naturaleza del proceso de secularización de la India independiente, en la perspectiva socio-histórica adecuada, echemos un vistazo a la lucha de la India por obtener su independencia. El movimiento pro Libertad de la India suponía muchas cosas al mismo tiempo: era una reforma, un renacimiento, y un movimiento nacionalista; también era un movimiento en pro del nacionalismo hindú, lo que implica un resurgimiento religioso. Estos aspectos diferentes, y a veces incompatibles, de nuestro movimiento de independencia, han moldeado el carácter de la India moderna. El reformismo social de Gokhale, y el resurreccionismo religioso-social de Tilak,⁶ reflejaban una tensión básica interna en el proceso de la formación de la nación india: los movimientos interrelacionados en pro del nacionalismo y la libertad generaron a la vez fuerzas favorables y hostiles al secularismo. Por su misma naturaleza,

⁵ Consúltense Sarma, D. S., *Studies in the Renaissance of Hinduism*, Hindu University, Benares, 1944.

⁶ Consúltense Wolpert, Stanley A., *Tilak and Gokhale: Revolution and Reform in the Making of Modern India*, University of California Press, Berkeley, 1962.

el movimiento nacionalista es un proceso secular. Fuera de un contexto secular el nacionalismo carece de sentido; y sin embargo, en el marco histórico específico de la India, las fuerzas políticas modernistas produjeron desde el principio el nacionalismo hindú, lo que en sentido estricto es una contradicción de términos. Aunque éste era un concepto extraño del nacionalismo, resultaba inevitable en las condiciones específicas de la historia india y de la religión hindú. Y tales condiciones no son todavía por completo una cosa del pasado. Es cierto que hoy no hablamos del nacionalismo a la manera de Raj Narain Bose, Bankim Chandra Chatterji, Vivekananda, Annie Beasant, Dayananda⁷ y Tilak; sin embargo, la idea del nacionalismo hindú de ningún modo se ha extinguido; ciertamente no murió con Tilak. Ni siquiera Gandhi, a pesar de todos sus esfuerzos heroicos en pro de la unidad de hindúes y musulmanes, pudo disminuir realmente su fuerza. En verdad sólo provocó una fuerte reacción. Tampoco se ha vuelto obsoleto el nacionalismo hindú con la adopción de la idea de un estado secular en la India independiente. Una de las fuerzas más importantes que militan en contra del secularismo es hoy precisamente esta combinación de dos ideas heterogéneas, el hinduismo y el nacionalismo.

Podemos indicar brevemente las razones del desarrollo del nacionalismo hindú que, por así decirlo, sintetizan la tensión e interacción de las fuerzas seculares y no seculares, en la formación y desarrollo de la India moderna. Tenemos en primer lugar la naturaleza del hinduismo como una religión étnica, católica, no organizada, difusa, pero cerrada. Es una religión cerrada en el sentido de que normalmente se nace (o no se nace) en el hinduismo: no existe un procedimiento para la conversión formal. Los extranjeros, y algunos personajes distinguidos tales como los conquistadores, reyes y emperadores, pueden ser absorbidos y admitidos oportunamente al hinduismo, pero el proceso difiere significativamente de su admisión formal. Se une a esto el hecho de que el hinduismo y la sociedad hindú son inseparables, y en consecuencia el fortalecimiento o debilitamiento de uno de ellos tiene un significado

⁷ Consúltese Majumdar, B. B., *History of Political Thought From Rammohun to Dayanand (1821-1884)*, University of Calcutta, Calcuta, 1934.

profundo para el otro. Dado que la sociedad es de castas, un descastado —que prácticamente no tiene manera de volver a integrarse a la sociedad hindú— tiene muchas probabilidades de ser atraído por otras religiones. Es por esta razón que se hicieron necesarias ciertas reformas sociales y morales en el siglo XIX, ya que en esta época sufrió el hinduismo la amenaza de la cristiandad y del racionalismo occidental. Sin embargo, también había de acontecer un resurgimiento del hinduismo, debido a que el mismo constituía la única forma de unificar y despertar a la sociedad, y de llevarla a la acción contra la dominación extranjera.

Históricamente, la idea del nacionalismo en el sentido de una unidad sociopolítica, con una base necesariamente no religiosa, se introdujo en la escena de la India en una época en que sus habitantes no habían podido sacudirse el dominio musulmán; luego hindúes y musulmanes habían sido superados y conquistados por los ingleses, y ambos eran súbditos del Imperio Británico y hermanos en su dolor. Esta sujeción y humillación comunes estimularon la tendencia secular hacia la unidad, basada en un nacionalismo no religioso. Por otra parte, dada la historia de las relaciones hindú-musulmanas, este nacionalismo no podía remontarse a otro pasado común —en búsqueda de una identidad que el del hinduismo. Es aquí donde el nacionalismo podría verse como la culminación de la tarea iniciada por Sivaji. Tilak realmente consideró en estos términos su misión, estableció en Maharashtra las celebraciones del natalicio de Sivaji, y revivió el festival de Ganeśa. Esta escisión interna en el movimiento nacionalista y libertario de la India ha subsistido hasta nuestros días. Los sucesores de Tilak y Kokhale fueron Patel y Nehru, quienes convirtieron a la India británica en la India independiente. Patel (nacido en 1875) murió en 1950, apenas tres años después de la Independencia, y aun cuando Nehru quedó así sin oponentes en el campo político, no pudo dominar realmente la situación, de allí que la tensión entre las fuerzas seculares y contra-seculares de la India independiente, aunque aliviada, siga sin resolverse.

Se hará notar que el sucesor inmediato de Gokhale no fue Nehru, sino Gandhi, y que Patel no se oponía a Gandhi. Por lo menos, Patel estaba más cerca de Gandhi —en muchos aspectos importantes— que Nehru. Y sin embargo, en la lucha

por la sucesión en la India libre, Gandhi cedió la corona a Nehru.

Para comprender esto se requiere algún análisis. El dominio absoluto de Gandhi en la escena política india, entre 1920 y 1946 —cuando fue traicionado tanto por Patel como por Nehru— era único, y aparentemente no está de acuerdo con nuestro esquema de análisis dicotómico del proceso de secularización durante el movimiento de independencia. Sin embargo, un análisis de su liderazgo (aquí sólo podemos hacer un análisis sumamente breve e incompleto) no sólo iluminará la posición de Gandhi frente a Patel y Nehru, sino también algo más básico, a saber: por qué el secularismo necesariamente tomó en la India una forma y un contenido muy diferentes de los del mundo occidental.

Gandhi cambió radicalmente la base, extensión y naturaleza del movimiento indio. Con Gandhi el Congreso Nacional de la India se convirtió en muchos aspectos en un partido de masas; por lo menos dejó de limitarse a las clases educadas media y alta. Gandhi universalizó el campo de la política india, enfatizando el carácter histórico mundial de la lucha india como un símbolo de la lucha de los oprimidos y explotados contra todos los opresores y explotadores. Él mismo consideraba que luchaba por un orden mundial mejor, y no simplemente por una India libre. De modo que el movimiento indio no era nacional, sino universal: algo semejante a la extensión global del movimiento marxista. Gandhi cambió la naturaleza de la política india al espiritualizarla, con lo cual nos referimos a los principios de Gandhi relativos a la Verdad y la No Violencia como base del orden social, e instrumento de la dinámica socio-política; la sustitución de la Política del Poder por la Política de la Bondad, a través de la doctrina de la integración y simetría de los medios y los fines. Además rechazó la idea de que la moralidad es simplemente un asunto individual, enfatizando que un orden social, moral y espiritual —que incluya la forma de gobierno— es un *sine qua non* de la existencia humana en su sentido correcto. En consecuencia, creía firmemente —y defendía abiertamente— en un orden social basado en las virtudes tradicionales: Ahimsa (No violencia), Aparigraha (No posesión), Satya (Verdad), Asteya (No codiciar, no robar), etc.

Difícilmente puede exagerarse la importancia de la Revolución gandhiana, que resulta esencial para entender la idea del nacionalismo hindú, que en sí misma implica la interacción de las fuerzas seculares y contra-seculares del movimiento libertario indio. Es igualmente importante para entender el carácter de la nueva revolución social, iniciada por Jawaharlal Nehru en 1950. Sólo intentaremos hacer un breve examen. En primer lugar, al recalcar al pueblo sus necesidades y aspiraciones, de un solo golpe eliminó las antítesis Gohkale/Tilak, Racionalismo/Tradición, y Reforma/Resurgimiento. La religión era algo real para las masas, ya fuesen hindúes, musulmanas o sikhs; en consecuencia, al sustituir el hinduismo y el islam por la religión “verdadera”, y al trasladar el pensamiento y la acción políticos —de las clases a las masas— modificó a la vez los conceptos del nacionalismo y del Resurgimiento hindú. Efectivamente, Gandhi trató de hacer a un lado los problemas de la unidad e identidad de la India que, según consideró correctamente, estaban en la base del nacionalismo y del Resurgimiento. Trató de lograr lo anterior tomando la religiosidad y la miseria de las masas indias como una base dada para la comunidad de la fe; intentó resolver las diferencias religiosas específicas existentes entre el islam y el hinduismo, con un catolicismo trascendente religioso, o mejor aún espiritual. De este modo, la postura de Gandhi en esta esfera fue secular en cuanto a la tolerancia religiosa, así como también en cuanto a las necesidades del pueblo; tal postura era fuertemente antiseccular en la solución para las necesidades del pueblo a través de un movimiento espiritual, y de su visión de un orden socio-político basado en valores espirituales trascendentes.

El efecto de su segunda revolución —también una universalización de la lucha libertaria— fue el de socavar la idea del nacionalismo, que es una expresión *política* esencial del secularismo. Lo que aquí resulta de gran importancia es que esta forma de minar el nacionalismo no promueve directamente el Resurgimiento hindú.

Su tercera revolución se dirige también contra el secularismo, en su acepción de la autonomía de las esferas socio-políticas y económicas; pero igualmente evita con éxito la antítesis de la Reforma y el Resurgimiento. La reforma social racional, y el re-

surgimiento hindú, son superados tácitamente por la idea de una renovación espiritual creativa.

Parecería así que Gandhi había logrado eliminar casi por completo la escisión, y ello sin renunciar al hinduismo o caer en el Resurgimiento. Desgraciadamente, esto no es así.

Para entender lo anterior, lo primero que debemos hacer notar es la diferencia básica que existe entre la teoría tradicional y la teoría occidental moderna acerca del estado y el gobierno. En la moderna teoría occidental, el estado representa la voluntad del pueblo; el pueblo es soberano. Éste es un principio común a la tradición liberal y a la marxista. Aunque el concepto de nación no queda lógicamente implicado o supuesto en esta teoría, históricamente se desarrolló junto con ella, y guarda grandes afinidades con la misma; de hecho, es usual hablar de naciones-estado. Si examinamos la definición de la idea de nación, se aclarará la relación entre la nación y el estado, así como su relación con el proceso de secularización, ya que la nacionalización sólo es un aspecto de tal proceso. Definimos una nación como “una sociedad integrada material y moralmente, con un poder central permanente y estable, y límites definidos, y donde existe una relativa unidad moral, mental y cultural entre los habitantes, que consecuentemente se adhieren al estado y sus leyes”.⁸ El concepto de nación requiere que la base de su unidad y cohesión no sea la religión, y al analizar esto encontramos que esta exclusión crucial es normativa, no empírica.

Por el contrario, en la teoría india tradicional el estado no representa al pueblo y a la voluntad de éste, sino a *Dharma*; el rey gobierna sobre el territorio y su pueblo en nombre de *Dharma*, a fin de preservarlo en el orden social empírico. Pero no lo hace directamente; su relación con el *Dharma* universal se establece a través del orden brahmánico eclesiástico: el Rey y el Sacerdote están unidos por una relación matrimonial, en la que el Rey es la esposa del Sacerdote. Esta relación se repite luego en el orden político, en que el Rey se casa con su país y su pueblo, que en conjunto son su “esposa”. Aquí la unidad

⁸ Dumont, Louis, “Nationalism and Communalism” en *Contributions to Indian Sociology*, N° VII, 1964, The Hague Mouton & Co., p. 48. Dumont cita aquí a Marcel Mauss.

es jerárquica y mística, tal como la simboliza la “relación marital”.⁹

Realmente esta teoría elimina no sólo el concepto occidental moderno de una nación-estado, sino también el de un estado secular, excepto en el sentido de un catolicismo y una tolerancia políticos. Una razón importante para el surgimiento y el continuado vigor del concepto anómalo del nacionalismo hindú, se encuentra en el hecho de que los líderes sobrepusieron los conceptos occidentales del nacionalismo sobre la teoría india tradicional del estado y el gobierno. En otras palabras, encontramos que tanto los hindúes como los musulmanes adoptaron la teoría del nacionalismo sin estar a la vez preparados para el secularismo que la misma implica y al cual conduce. En el Occidente ya se había experimentado el proceso de secularización; el surgimiento del nacionalismo fue una culminación de ciertos procesos históricos previos, que incluyen la historia religiosa de Europa. En la India, la idea ha sido el resultado del dominio occidental, más bien que un surgimiento espontáneo y actúa en un contexto político y religioso diferente.

El esfuerzo de Gandhi para eliminar la tensión entre el reformismo racional de Gokhale —que en última instancia avanzaba hacia la moderna nación-estado secular de tipo occidental— y el Resurgimiento hindú de Tilak, se manifestó a través de la triple revolución en la política india, que mencionamos antes. Esencialmente, se trataba de un esfuerzo por sintetizar la teoría occidental del Estado, con la correspondiente teoría hindú. Gandhi trató de sintetizar el concepto del estado como el representante, o aun la personificación de la voluntad del pueblo, con la idea hindú, con su teoría de un estado basado en la Verdad y la No Violencia. Sin embargo, la síntesis lo llevó en última instancia a abolir el concepto mismo de estado, lo que se asemeja a la doctrina marxista de la desaparición del estado. Aunque Gandhi nunca fue un marxista, lo anterior no es una mera coincidencia; es el resultado inherente a toda universalización de la política. El otro concepto político que desarrolló fue el de tutela, que de nuevo es, por una parte, un esfuerzo para sintetizar la teoría occidental de la democracia y la teoría

⁹ Consúltese Coomaraswamy, A. K., *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, Conn. American Oriental Society, New Haven, 1942.

hindú del Estado; y por la otra, es una forma de eliminar una dificultad principal de la teoría de la democracia. Este concepto implica que la relación entre el Estado (el gobernante) y el Pueblo (el gobernado), es realmente la de un tutor con un pupilo, aun en las sociedades democráticas más modernas; en teoría esto no se puede defender, puesto que la relación democrática entre el Estado y el Pueblo es precisamente distinta a la del tutor-pupilo, doctor-paciente, o educador-educando. En realidad, el concepto mismo de "liderazgo" es antidemocrático, un hecho que indirectamente se reconoce al oponerse al "culto de la personalidad" (y sin embargo, entre más avanza en el terreno tecnológico una sociedad, más se maneja y protege al pueblo, y la relación entre gobernante y gobernado se asemeja más a la de tutor-pupilo).

El enfoque de Gandhi fue profundo, amplio, de largo alcance... y un fracaso. El propio Gandhi era el testigo más consciente y desesperado de la grandeza y miseria de este fracaso: la grandeza—la transmisión del poder principalmente a través de una lucha no violenta; la miseria—la división de la India.

Gandhi quería dos cosas: obtener la libertad de la India, y redimir su espiritualidad. No obtuvo ninguna. Para él la división quitó a la libertad toda su verdad; y los procesos históricos que culminaron en la división significaron el fracaso de su misión de renovación espiritual de la sociedad y cultura indias.

Mencionamos antes la triple revolución que Gandhi deseaba producir. Volvamos a ella para entender este gran fracaso. En primer lugar, según dijimos, transformó la lucha libertaria de la India en un movimiento de masas, tomando como ciertas la unidad e identidad del pueblo indio, y no como algo realmente problemático. Esto distaba mucho de ser históricamente correcto. El concepto de un pueblo indio, diferente de los hindúes, musulmanes o marathas, bengalíes, etc., era históricamente una idea imperialista, y no secular o nacionalista. Sus orígenes se remontan al imperio musulmán en la India, pero se desarrolló principalmente en el contexto del imperio británico. El rechazo de la idea imperial implicaba la desintegración de esta unidad jurídico-política, y debemos recordar que el rechazo decisivo de la idea imperial se produce relativamente tarde en la historia del movimiento libertario indio. Sin em-

bargo, quienes incurrieron en tal rechazo hubieron de abandonar la idea del nacionalismo y adoptar la del nacionalismo hindú; y naturalmente, esto dio origen a la idea paralela del nacionalismo musulmán. En la historia de la independencia india, esta separación del nacionalismo se llamó comunalismo, lo que se puede definir como la afirmación de la comunidad religiosa como un grupo político.¹⁰ Este concepto parece tener, por lo menos, el mérito de plantear al patriota indio una elección clara entre el nacionalismo y el no nacionalismo (comunalismo y el no nacionalismo). Así se pudo eliminar el incongruente concepto del nacionalismo hindú (y el del nacionalismo musulmán), ya que quienes no creían en el nacionalismo en su acepción secular adecuada serían ahora comunalistas, y de ninguna manera nacionalistas. Sin embargo, la idea del nacionalismo hindú (y musulmán) se reintrodujo pronto en forma diferente. Puesto que la unidad de la India —que Gandhi daba por hecho— no se producía aún históricamente, excepto como la correlación de la idea imperial, Gandhi transformó el problema del nacionalismo en el problema de la unidad hindú-musulmana. Para él, ser un nacionalista significaba creer y practicar dicha unidad. Así, el comunalismo vino a significar efectivamente el rechazo de la unidad hindú-musulmana. Y así, en esta forma, los conceptos del musulmán nacionalista, y del hindú nacionalista, vinieron ahora a remplazar los anteriores conceptos de los nacionalismos hindú y musulmán.

Esta inversión de términos difícilmente implicaba un gran avance. Por supuesto, la idea de un musulmán nacionalista, o un hindú nacionalista, se podría interpretar como la secularización de sus religiones, encontrándose ahora la unidad en su común lealtad a la ideología del nacionalismo (por ejemplo, Maulana Maududi se expresaba vehementemente contra el nacionalismo, precisamente a causa del peligro de que el mismo se convirtiera en una falsa religión).¹¹ Tal vez ésta podría haber

¹⁰ Dumont, Louis, *op. cit.*, p. 47.

¹¹ Consúltese Maududi, S. A., *Nationalism and India*, Pathauket Maktaba-e-Jam'at-e-Islami, 1947. En las páginas 41-42 afirma:

"El Nacionalismo es ciertamente una religión que se sitúa como rival, como adversario, de los *shariats* de Dios. Se opone a los *shariats* de Dios no sólo en el plano intelectual, sino en el terreno práctico; trata de establecer su soberanía en todos los aspectos de la vida humana en que los *shariats* de Dios desean mantenerse bajo su propio control. Ahora

sido eventualmente la interpretación de Gokhale, pero ciertamente no era la de Gandhi, aunque se proclamase como el sucesor de Gokhale. Gandhi no estuvo jamás preparado para renunciar a la base religioso-espiritual de la sociedad y el Estado. Su otra misión principal —la restauración de la espiritualidad de la India— que según afirmaba le era aun más preciada, no le habría permitido ninguna secularización de los valores fundamentales. A través de su vida no se opuso sin concesiones a separar la religión de la sociedad y la política, no porque deseara “inyectar” la religión a la política, sino porque no podía concebir que ambas dejaran de estar integralmente relacionadas. Así pues, la base de la unidad hindú-musulmana la constituía una interpretación católica y trascendental del hinduismo, una fe en la unidad trascendente de todas las religiones. Concretamente, expresó lo anterior al hacer intervenir al Congreso en la agitación de los musulmanes indios por el asunto de *Khilafat*, en 1919; y en forma más regular al incluir citas del Corán, y de otras escrituras, en sus diárias plegarias públicas.

Pero esto no logró producir ninguna unidad hindú-musulmana, y finalmente condujo a la creación de Pakistán. No puede decirse que esto sea un triunfo de la idea nacionalista. Aunque Gandhi y el Congreso Nacional Indio nunca aceptaron formalmente la posición de que ellos representaban únicamente a la mayoría hindú, o la de que hindúes y musulmanes forma-

bien, una persona razonable no tiene otra alternativa que escoger a uno de esos dos pretendientes de su corazón y su mente, de su cuerpo y su alma, y rendirse al mismo; y cuando ha entrado en los dominios del uno, no debiera mencionar siquiera el nombre del otro.” Y más adelante, en la p. 50, expresa: “Aparentemente, esta combinación de las palabras ‘musulmán’ y ‘nacionalismo’ suena muy extraña. Pero en este mundo de sorpresas tales cosas sorprendentes suceden. Entre los musulmanes indios de hoy, encontramos dos clases de nacionalistas: los ‘musulmanes nacionalistas’, o sea aquellos que a pesar de ser musulmanes creen en el ‘Nacionalismo indio’ y lo veneran; y los ‘nacionalistas musulmanes’, o sea aquellos a quienes les importa poco el Islam y sus principios y metas, pero se preocupan por la individualidad y los intereses políticos y económicos de esa nación que ha llegado a existir bajo el nombre de ‘Musulmán’, y se preocupa de ese modo sólo en virtud del accidente de su nacimiento en esa nación. Desde el punto de vista islámico, ambos tipos de nacionalistas están igualmente equivocados, ya que el Islam sólo tiene fe en la verdad; no permite ninguna clase de veneración nacional.”

ban dos naciones diferentes, su aceptación de la división fue ciertamente una traición a la idea secular-nacional. Esta traición se advertirá con toda claridad al considerar las tres alternativas con que Gandhi contempló la situación, una situación caracterizada por la aceptación de los ingleses de transferir el poder, y por motines generalizados hindú-musulmanes. Las alternativas eran: *i)* Transferir el poder a la Liga Musulmana, *ii)* La división sin la presencia británica, y *iii)* La guerra civil.¹²

Se buscó que esta repentina traición a la idea secular-nacionalista —y en realidad a toda la lucha por la libertad— quedara redimida por la aceptación de la India libre de las ideologías del secularismo y del desarrollo económico planificado. El gobierno del Congreso, dominado por los hindúes, se hizo plenamente responsable de la gran minoría de los musulmanes úrdios, al rehusarse terminantemente a declarar a la India una república hindú, y al garantizar a dicha minoría completa libertad e igualdad como ciudadanos del estado indio. Cualquiera que haya sido la sinceridad y profundidad de este acto de redención, por parte de Nehru, Patel, y otros líderes del Congreso Nacional Indio, el mismo se basaba en una falsificación de la realidad política: la creación de Pakistán se consideró como un acto de secesión, cuando Pakistán era en realidad uno de los dos estados sucesores del imperio británico indio, creado por el propio poder británico. Como lo señaló Maulana Azad,¹³ se

¹² Consúltese Pyarelal, *Mahatma Gandhi - The Last Phase*, Vol. II, Narajivan Publishing House, Ahmedabad, 1958, pp. 78-80 y 161. En cuanto a la proposición de Gandhi al Virrey para la transferencia del poder en la India, en una entrevista con Doon Campbell, corresponsal especial de la agencia Reuter, el 5 de mayo de 1947, afirmó Gandhi: "Lo he dicho antes a menudo, pero no pierde valor al repetirlo, sino que cada vez que lo repito adquiere mayor fuerza: *los ingleses tendrán que correr el riesgo de dejar a la India en el caos o la anarquía*. Esto se debe a que no ha habido un gobierno doméstico, sino que se le ha impuesto al pueblo. Y cuando se elimine voluntariamente ese gobierno, es probable que no haya gobierno en el nuevo Estado. Eso (el gobierno ordenado) podría haberse obtenido si hubiésemos alcanzado la victoria por la fuerza de las armas. Los feudos comunales que se contemplan aquí se deben en parte, según creo, a la presencia de los ingleses. *Si los ingleses no estuvieran aquí, sin duda tendríamos que cruzar el fuego todavía, pero ese fuego nos purificaría.*" (Sin subrayado en el original.)

¹³ Consúltese Azad, A. K., *India Wins Freedom*, Longman's, Green & Co., Nueva York, p. xx1 (Introducción de Louis Fischer).

trataba de un caso de divorcio anterior al matrimonio. De hecho, Gandhi señaló lo anterior en forma bien explícita al afirmar, en sus comentarios escritos al Proyecto de Declaración de Independencia de la India: "No hay nada que pruebe que Pakistán es un secesionista, y que a pesar de ello se mantiene la entidad de la India."¹⁴ Otro aspecto de esta falta de realismo era la esperanza —que tanto Patel como Nehru abrigaban, aunque por razones diferentes— de que la vida de Pakistán sería corta: una esperanza que volvió poco menos que inmediata su aceptación de la división.¹⁵ En el contexto de dos décadas de relaciones indo-pakistanas, la traición a la libertad india parece real, y la redención sólo una simulación.

Éste es el marco en el que debe entenderse la naturaleza específica y compleja del secularismo de la India independiente. Por lo tanto, a fin de iluminar mejor dicho marco, veamos brevemente cómo y por qué la ideología nacionalista, anti-comunal del movimiento de independencia del Congreso, culminó en una división comunal (religiosa) del subcontinente indio.

Por supuesto, hubo en primer término causas sociales, económicas y políticas. El desenvolvimiento de la conciencia política musulmana, durante el dominio británico, comenzó un poco después que el de los hindúes, y su forma fue muy diferente. El Congreso, y los partidos hindúes "comunales", no siempre vieron con claridad la naturaleza de este desenvolvi-

¹⁴ Consúltese a Pyarelal, *op. cit.*, p. 298.

¹⁵ Pyarelal, *op. cit.*, p. 83. Patel expresó esta esperanza en una carta dirigida a un amigo en Bombay: "Si la Liga insiste en lo de Pakistán, la única alternativa es la división del Punjab, y de Bengala. No pueden tener todo el Punjab, o todo Bengala. . . No creo que el gobierno británico aceptará la división. Al final advertirán la sensatez de entregar las riendas del gobierno al más fuerte de los partidos. Aun si no lo hacen. . . un centro fuerte, con toda la India —excepto Bengala oriental y una parte del Punjab, Sind y Beluchistán— gozando de plena autonomía bajo la dirección de dicho centro, será tan poderoso que las porciones restantes se reintegrarán tarde o temprano." Nehru abrigaba esperanzas similares: "Pero si Gandhi nos hubiese indicado que no lo hiciéramos, habríamos seguido luchando y esperando. Pero aceptamos. Esperamos que la división sería temporal, que Pakistán habría de regresar a nosotros. Ninguno de nosotros previó cuánto se enfriarían las relaciones con los asesinatos y la crisis de Cachemira" (conversación personal con Leonard Mosley, citada en Mosley, Leonard, *The Last Days of the British Raj*, Weidenfeld y Nicholson, Londres, 1961, p. 248).

miento, y a menudo tomaron medidas que disgustaron a los musulmanes. Retrospectivamente, tales medidas pudieron haberse evitado. La presencia de los ingleses como una potencia imperial constituyó de nuevo un factor muy importante, pero generador de muchas complicaciones. Este hecho por sí solo, aparte de las actitudes y políticas adoptadas por los ingleses de tiempo en tiempo, difícilmente conducía a la confianza mutua entre las dos comunidades principales. Aun antes de que la demanda de la creación de Pakistán fuera considerada seriamente por la Liga Musulmana, lo que no ocurrió antes de 1937 (de hecho, sólo en marzo de 1940 hizo la Liga Musulmana la petición formal de Pakistán), un inglés, alto funcionario de la India británica, escribía: "La creación de una India fuerte, unida, que incluya el total de la India británica y los estados indios, así como la región fronteriza del noroeste, cuya inclusión en la India es una de las condiciones fundamentales de su nacionalidad, se hace cada día más difícil, y en su lugar parece que puede surgir un poderoso estado musulmán en el norte y el noroeste, cuya mirada se apartará definitivamente de la India para volverse hacia el resto del mundo moderno, de cuyas fronteras forma parte, y en tanto, ¿qué habrá al sur y al oriente? ¿Una India homogénea y unida? ¡Tal vez!"¹⁶ Las cuestiones de poder, empleo y oportunidad de progreso, integraron inevitablemente el marco de las negociaciones triangulares. En consecuencia, existía una amplia justificación para la creencia de los líderes indios, Gandhi en particular, en el sentido de que no podría encontrarse una solución al problema hindú-musulmán bajo los auspicios de Inglaterra. Ciertamente, el gobierno inglés tomó varias medidas, por ejemplo: franquicias separadas para los musulmanes en las Reformas Minto-Morley de 1909; el Premio Comunal en 1932, encaminadas a exacerbar las tensiones hindú-musulmanas y otras, y no hizo nada para unir a las comunidades indias. Por supuesto, no se podía esperar otra cosa de una potencia imperial extranjera. Birkenhead, el secretario de Estado para la India, en una carta dirigida al Virrey, expresó: "Le aconsejo a Simon que atienda en todo momento a las gentes que no están boicoteando la Comisión, en particu-

¹⁶ Coatman, J., *Years of Destiny: India 1926-32*, John Cape, Londres, 1932, pp. 238-239.

lar a los musulmanes y otras clases desposeídas. Haré amplia propaganda a todas sus entrevistas con musulmanes prominentes. Toda la política es ahora evidente. Se trata de aterrorizar a la inmensa población hindú por el temor de que los musulmanes se están apoderando de la Comisión, y la misma puede presentar un informe totalmente destructor de la posición hindú.”¹⁷

Sin embargo, a pesar de la importancia del papel de los ingleses, no se puede afirmar que el mismo haya sido crucial, puesto que todo el movimiento de independencia se dirigía precisamente contra el dominio británico. La explicación del fracaso de la idea de la unidad hindú-musulmana debe buscarse fuera de la presencia inglesa en la India. Se pueden mencionar dos circunstancias. Durante la lucha libertaria india, el nacionalismo, no conectado con el hinduismo o con el Islam, se identificaba de hecho con el amor a la libertad del dominio inglés. El nacionalista musulmán sentía que su oposición al dominio británico era mayor, más fuerte, que su temor al dominio de la mayoría hindú; y de igual manera, el nacionalista hindú subordinaba su temor de los musulmanes como minoría dominante, a su posición al control británico. En contraste con el nacionalista hindú, el hindú comunalista no podía ver así las cosas; él debía pensar que la dominación hindú era la única alternativa al dominio inglés, y por implicación lucharía contra ingleses y musulmanes al mismo tiempo, si fuera preciso. De manera similar, al revés de lo que acontecía con el nacionalista musulmán, el musulmán comunalista no aceptaría el dominio de la mayoría hindú, y no podría subordinar este temor a su deseo de terminar con la dominación británica.

En otras palabras, en tal situación la base del nacionalismo —que en este momento, recordemos, se equipara a la fe en la unidad hindú-musulmana y a un programa para ella— sólo podría consistir en un fuerte odio y resentimiento comunes hacia el dominio británico, por parte de hindúes y musulmanes. Ahora bien, la unidad y la fuerza de este resentimiento dependerán del acuerdo sobre el contenido positivo de la liberación de los ingleses, y a su vez ello dependerá de la confianza que

¹⁷ Citado en Raghuvanshi, V. P. S., *Indian Nationalist Movement and Thought*, L. N. Agarwal, Agra, 1959, p. 282.

cada parte tenga en la otra. Gandhi creía que tal confianza era una función de la libertad misma, y expresó esta idea en toda su fuerza cuando puso en claro que prefería el caos y la guerra civil a la división de la India bajo los auspicios ingleses.¹⁸ Desde este punto de vista, la aceptación de la independencia con división constituyó una clara traición a la causa nacionalista-secular. La ironía está en que ello constituyó igualmente una clara traición al nacionalismo hindú.

II

Pero aun si no hubiese habido división, el problema de la base de la unidad india habría sido crucial, como lo es hoy en la India dividida, ya que la división no ha resuelto el problema de la unidad, sino que sólo le ha añadido una nueva dimensión. Ahora bien, si aceptamos por el momento la idea gandhiana de que la religión, o la espiritualidad, son inseparables de la sociedad y la política, la solución más profunda al problema hindú-musulmán, independiente del dominio británico, se plantearía en términos de la espiritualización de la religión, simultáneamente con la renovación espiritual del orden social y político. Y esto es lo que Gandhi trató de hacer. Sin embargo, sólo tuvo algún éxito con los hindúes, pues no se produjo un movimiento paralelo de unidad religiosa trascendente entre los musulmanes; no se continuó la línea de los musulmanes islámicos medievales. Mientras que Gandhi no podía dirigirse a los musulmanes como su líder religioso, es también dudoso

¹⁸ Véase antes la nota 12. "En su propio espíritu, Gandhiji estaba completamente convencido de que no era necesario que se produjera el caos, si los gobernantes británicos, y los más altos funcionarios británicos, actuaban en forma honesta y sincera. Pero suponiendo que aconteciera lo peor, y que tuviera que escoger entre el caos —que los ingleses podrían dejar en el ambiente al retirarse— y una paz impuesta, afirmó que escogería sin vacilar el caos. *Bajo ninguna circunstancia aceptaría la división del país, hecha por los ingleses, como precio de la paz.*" (Pyarelal, *op. cit.*, p. 159). Más tarde, en una carta al Virrey, de 8 de mayo de 1947, Gandhi expresó: "1. Aunque se diga cualquier cosa en contrario, sería un disparate de primera magnitud que los ingleses tomaran parte de cualquier modo en la división de la India. Si la misma se ha de producir, que sea después de la retirada de los ingleses, como resultado del entendimiento entre las partes, o de un conflicto armado que, según Quaid-i-Azam Jinnah, es tabú." (Pyarelal, *op. cit.*, p. 171).

que haya podido espiritualizar el hinduismo. Parece existir aquí una dificultad fundamental. La base tradicional de la tolerancia y la unidad hindúes se encuentra en el nivel trascendente y místico: Que la Verdad y la Realidad últimas están más allá del pensamiento, la palabra y la manifestación; de aquí que todas las verdades religiosas formuladas sean a la vez ciertas y falsas. Sólo pueden ser una manifestación del absoluto. Así pues, desde este punto de vista un hindú puede aceptar la validez de otras religiones, y sus revelaciones y profetas, sin renunciar en modo alguno a lo absoluto de su propia religión o fe. Esto proporciona la base de la aceptación hindú de la verdad de otras religiones. Llamemos a esta base ontología modal y metafísica negativa. Si consideramos ahora el problema desde el lado no-hindú, veremos que un no-hindú puede aceptar el hinduismo como una forma de la verdad última; pero esto implica la aceptación de una ontología modal. Sin embargo, si la propia base, o sea el modalismo mismo, se pone en duda, clasificado como una forma de herejía (por ejemplo, el docetismo), o rechazado de otro modo, se destruye el terreno adecuado para el entendimiento mutuo. Gandhi, y los hindúes en general, no se han mostrado suficientemente conscientes de este problema; y me parece que la espiritualización gandhiana de la religión no penetró con profundidad, y estaba enraizada en su fe Vaisenava. En ausencia de un movimiento paralelo dentro del Islam indio, su espiritualización de la política no puso de relieve la común religiosidad hindú y musulmana, sino que apareció sólo como una forma sutil y disfrazada de introducción del hinduismo.

Un hecho muy significativo que debe hacerse notar aquí es que tanto los líderes religiosos hindúes, como los musulmanes, se oponían a la demanda de separación política (la división). No sólo se oponía a ella la Hindu Mahasabha, sino que organizaciones religiosas islámicas tales como el Jamiat-ul-Ulama-e-Hind, el seminario Deoband, el Firangi Mahal, los Khudai Khidmatgers, apoyaban en general firmemente una India no dividida. Los teólogos y líderes del pensamiento religioso musulmán, como Manlana Mahmud-ul-Hasan, Maulana Abul Kalam Azad, Maulana Abul Ala Maudoodi, Maulana Hussain, Ahmad Madani y Mufti Kifayat Ullah, se habían opuesto firmemente a la idea del nacionalismo musulmán y a la división de la

India.¹⁹ “El Islam está en peligro”, era mucho más un lema político que religioso creado y apoyado por los líderes religiosos musulmanes. Y como se dijo antes, el propio Jinnah aceptó la ideología separatista muy tarde en su larga y brillante carrera como líder del movimiento libertario indio. Aunque la unidad de la India ha constituido desde hace mucho tiempo un serio problema, la aceptación de Pakistán como solución es ciertamente una trágica paradoja. No pretendo entenderla, pero además de los intereses económicos y políticos creados entre quienes apoyaban al Congreso y a la Liga Musulmana, a quienes se refiere el doctor Abid Hussain,²⁰ otro factor importante es la traición hindú a la causa nacionalista musulmana. Una vez más, los hindúes no pudieron elevarse a ese nivel de integridad que su religión requería de ellos, y de nuevo permitieron que la hipocresía y la falta de realismo dominaran sus sentimientos y acciones. Sólo traicionando sus respectivas ideologías políticas, y refugiándose en la falta de realismo político (con la esperanza de que una India libre podría volver a unirse con Pakistán), pudieron Patel y Nehru aceptar la división, a pesar de sus filosofías políticas tan diferentes. Patel y Nehru no estaban preparados para seguir a Gandhi, y dejaron escapar esta oportunidad, se esperaron a la independencia, y se enredaron en otra lucha.²¹ La actitud de Gandhi era valiente y revolu-

¹⁹ Consúltese Faruqi, Ziya-ul-Hasan, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, Asia Publishing House, Londres, 1963, pp. 102-103. Sin embargo, debe mencionarse que “una pequeña fracción de la Escuela Deoband se oponía a unirse al Congreso. Mawlana Ashraf ‘Ali Thanawi (1863-1943) era el principal vocero de este grupo. Más tarde Mawlana Shabbir Ahmad ‘Uthmani (1887-1949), un discípulo bien conocido de Shaik-ul-Hind, y un ‘alim’ de buena reputación que por años había estado al frente del liderazgo de Jam’iyat, defecionó con otros pocos ‘alims’ de la Escuela Deoband, y se convirtió en el primer presidente del Jam’iyat-ul-‘Ulama’-i-Islam, organizado en 1946 con el apoyo del Jinnah, a fin de contrarrestar las actividades del Jam’iyat-ul-‘Ulama’-i-Hind. Sin embargo, el grueso del Darul-‘Ulum y de la Escuela Deoband siguieron respetando la dirección de Mawlana Husain Ahmad Madani y el Jamiyat-ul-‘Ulama’-i-Hind, al oponerse a la demanda de la creación de Pakistán”.

²⁰ Hussain, S. Abid, *The Destiny of Indian Muslims*, Asia Publishing House, Bombay, 1965, *passim*.

²¹ En una conversación personal con Leonard Mosley en 1960, Nehru confesó: “La verdad es que estábamos extenuados, y además nos estábamos haciendo viejos. Pocos de nosotros podían soportar la perspectiva de ir de nuevo a prisión, y si nos hubiésemos pronunciado en favor de

cionaria; el camino realmente seguido por el Congreso no tuvo nada de eso. En nuestra opinión, las raíces de la debilidad religiosa, espiritual y política manifestada por los líderes hindúes y los del Congreso, en esta gran crisis, deben buscarse en la pseudo-renunciación religiosa y espiritual con que los hindúes respondieron al reto islámico. Al mismo tiempo, es tal vez cierto que los teólogos y los líderes religiosos musulmanes no pudieron producir ninguna verdadera comunión de inteligencias entre ambas religiones, en el plano religioso y espiritual. Ignoro cuáles sean las verdaderas razones de toda esta situación.²²

En ausencia del desarrollo religioso que proporcionara una base a la unidad y la cooperación políticas, la otra base de unidad podría ser el contenido socio-económico de la libertad. En otras palabras, una base secular, más bien que religioso-espiritual. Ahora bien, Gandhi tuvo una visión socio-económica y política de la India libre. De hecho, él se interesaba personalmente en la lucha por la independencia a causa de ese ideal para su país. En sentido amplio, se trataba de una visión tradicional; era, por lo menos, no occidental y no moderna en aspectos importantes. Muchos otros líderes prominentes se oponían a ella: eran quienes tenían la visión de una sociedad

una India unida, como lo deseábamos, era obvio que nos esperaba la prisión. Vimos el fuego ardiendo en el Punjab y todos los días nos enterábamos de los asesinatos. El plan de la división ofrecía una solución, y la aceptamos" (Mosley, L., *op. cit.*, p. 248). En una conversación con Mahavir Tyagi, el 29 de mayo de 1947, Gandhi dijo: "...La cuestión es: ¿Qué podemos hacer ahora? En vísperas de la independencia estamos tan divididos como unidos estábamos en la batalla por la libertad. La perspectiva del poder nos ha desmoralizado" (Pyarelal: *op. cit.*, p. 209).

²² Faruqi, *op. cit.*, p. 85, señala que el separatismo político del Iqbal representa en muchos aspectos importantes, una reacción contra el racionalismo hindú, que no era sólo una revuelta política contra el occidentalismo, sino también contra la cultura indo-musulmana. Según Faruqi, el "ulama" "no advirtió esta consideración básica. No pudieron entender el origen del Renacimiento hindú, y nunca trataron de abarcar el Islam moderno, que en los años treinta, bajo la inspiración poética de Iqbal, se convirtió en una fuerza ideológica por cuya gloria habrían de vivir y morir las juventudes musulmanas" (p. 85). En otras palabras, me parece que tanto los pensadores hindúes, como los islámicos, fueron incapaces de ir más allá del Resurgimiento, hacia la contemporaneidad tradicional, y que en esto reside su trágico fracaso en cuanto a evitar la vivisección de la India.

moderna, completamente industrializada, tecnológica, para su país. Pero esta diferencia se mantuvo siempre oculta: el programa socio-económico de Gandhi fue aceptado incluso por líderes como Nehru, que se oponía al mismo. Una razón para ello residía en el liderazgo único de Gandhi; los líderes percibían que no podrían ser políticamente efectivos sin Gandhi. Pero la otra razón, más profunda, era que la visión socio-económica de Gandhi —el resurgimiento de la industria artesanal en las aldeas, una sociedad basada en la satisfacción óptima, más bien que máxima, de las necesidades, etc.— representaba los valores de una sociedad agrícola, campesina, que en la India habían estado, y aún estaban, en decadencia. De hecho, la base industrial (sin máquinas) de la economía india había sido destruida por los ingleses, y Gandhi quería revivirla.²³ La visión de los líderes modernistas, que no la habían elaborado todavía, se basaba en una sociedad industrial, de obreros, que la India nunca había tenido, ni tenía todavía. Sin embargo, ambas visiones sólo se podrían realizar en la India libre, y aparecía claro por ahora que el apoyo de las masas resultaba esencial para el triunfo de la lucha libertaria, sólo Gandhi obtenía tal apoyo.

Por estas razones, el programa socio-económico de Gandhi no se puso en tela de juicio en forma efectiva durante el movimiento libertario. Si se lo hubiera puesto, se le habría reformulado en términos que resultaran aceptables para las tradiciones hindúes y musulmanas a la vez, y que en consecuencia las unificaran; o bien, se habría modernizado para representar las aspiraciones seculares modernistas, tanto de los hindúes como de los musulmanes. Pero en forma bien deliberada no se permitió que esta cuestión aflorara. De esta forma, se preservó la unidad de la organización del Congreso, tal vez a costa del desarrollo de una unidad india más amplia.

III

Precisamente este contenido positivo de la libertad surgió en la India independiente. En este momento, por lo que se refiere

²³ Consúltese a Pyarelal, *op. cit.*, capítulo 21; también de Reincourt: *The Soul of India*, Harper Brothers, Nueva York, 1960, pp. 209 ss.

al secularismo y antiseccularismo, cambia el vocabulario, aunque no necesariamente el contexto. El Nacionalismo y la Reforma Social Hindú ya no constituyen la forma de expresión del secularismo. Los términos son ahora el Desarrollo Económico y la Planificación Social. El objetivo es ahora la modernización del sistema socio-cultural, y el establecimiento de una sociedad "socialista". El contra-secularismo ya no se expresa fundamentalmente a través del Resurgimiento hindú y la política comunal, sino a través de la Libre Empresa y de *Sarvodaya*. Por primera vez encontramos una expresión directa del secularismo a través del concepto del estado secular. Ese estado tiene ahora la misión de realizar el desarrollo económico y la modernización (por supuesto, no existe una declaración formal en este sentido en la Constitución India). Se suponía que el aspecto crucial de la unidad india, en cuyo contexto se volvió importante el secularismo en la historia reciente de la India, se había resuelto con la creación de Pakistán. Implícitamente se piensa que el problema de las relaciones armoniosas entre los hindúes y cerca de 50 millones de musulmanes indios, queda resuelto con el concepto del estado secular, a pesar de que a la propia mayoría hindú se le pide adoptar una actitud y una relación muy diferentes hacia los musulmanes de Pakistán. En realidad, los problemas de las relaciones hindú-musulmanas y de la unidad india, lejos de haber sido resueltos, son ahora más agudos y difíciles que nunca. Ya sea en forma de nacionalismo, o del estado secular, una función principal del secularismo en la India ha sido el de disolver el problema de las minorías religiosas, particularmente de los musulmanes; hemos visto que la aceptación de la división, y particularmente el rechazo de las tres alternativas de Gandhi (División sin los ingleses, Gobierno de la Liga Musulmana, y Guerra civil), equivalía a una declaración formal del fracaso de la idea nacionalista. Hemos tratado de demostrar que la idea del nacionalismo, tal como se desarrolló durante la lucha por la independencia de la India, se convirtió en una traducción de la idea del secularismo. La declaración no formal de la India libre como un estado secular, y no como un estado hindú, representa una confirmación del mismo principio a cuya costa compraron la libertad de la India sus extenuados líderes. La naturaleza de esta confirmación compensatoria o redentora de la unidad de la India, en forma

de un estado secular en la India libre, sus implicaciones y perspectivas de éxito en la situación contemporánea de la India independiente, constituyen problemas cuya importancia de largo alcance para el destino de la India difícilmente se puede exagerar. Por ejemplo, en términos del análisis que aquí se presenta, una implicación del secularismo político de la India sería no sólo la de laborar en pro de la amistad indo-pakistana, sino más allá, hacia su reunión en una confederación, o en los Estados Unidos de la India. Pero el gobierno indio se opone a esta idea. Tanto el pueblo como los partidos políticos se muestran hostiles o indiferentes a este respecto.

En la India se puede hablar de la amistad indo-pakistana, pero no se permite hablar de la unidad. No se advierte que la solución secular de los problemas hindú-musulmanes, o de mayorías frente a minorías, implica justamente esta unidad política o federal.

La idea de tal unidad federal se rechaza por dos razones: molesta a los musulmanes de Pakistán porque amenaza a la razón misma de su existencia; y molesta a los musulmanes indios porque la existencia de Pakistán satisface indirectamente su deseo de tener un Estado Islámico de Musulmanes Indios separado, no secular. En estas condiciones, que representan la posición actual, el secularismo político de la India no puede tener una segura fundamentación socio-política: no sería algo genuino, sincero. En suma, existen cinco razones en apoyo de esta conclusión:

i) La misma revela que los musulmanes indios, al no aceptar la unidad política indo-pakistana, mantienen de hecho una lealtad doble y dividida hacia un estado secular y hacia un estado islámico. De modo que sólo pueden aceptar el estado secular indio como la segunda alternativa.

ii) Si los hindúes no aceptan la idea de la unidad indo-pakistana, el fundamento del secularismo del estado indio sólo puede residir en la tolerancia hacia los hindúes, pero no una verdadera aceptación de los musulmanes. Ésta es una posición que a largo plazo no conduce al auto-respeto de ninguno de los dos grupos: ambos deberán mostrar y probar todo el tiempo sus respectivas virtudes de tolerancia y lealtad.

iii) Políticamente, el secularismo en estas condiciones sólo se puede garantizar con una forma de gobierno democrática,

parlamentaria, en la que la mayoría tiene que contar con la minoría en cuestión de votos y de articulación política. Y esto no sólo tiene la desventaja de una base política contingente, sino también la de impedir el fortalecimiento de la sinceridad y la confianza en las relaciones hindú-musulmanas.

iv) El rechazo de la idea de una unidad política eventual, o de la federación de la India y Pakistán, implica que la existencia de Pakistán como una República Islámica (Enmienda de 1964, a la Constitución Pakistana de 1962) será siempre una fuente potencial de desconfianza entre hindúes y musulmanes en la India. Como se señaló antes, si los musulmanes indios aceptan como lo mejor el ideal del estado secular, se volverán con ello poco simpatizantes de los musulmanes de Pakistán, y esta unidad de los hindúes y musulmanes indios puede resultar irritante para Pakistán.²⁴ En efecto, como República Islámica, Pakistán no puede desentenderse totalmente de los musulmanes de la India, y esto resultará incompatible con el secularismo indio; se trata realmente de un reto a su secularismo —por implicar el fracaso del mismo— y a su soberanía. Y esta continua desconfianza socavará constantemente el secularismo político de la India, por lo menos en lo que se refiere a una importante mayoría religiosa, en particular porque no se presentan los mismos problemas en relación con otras minorías religiosas, como las de los cristianos, budistas, sikhs, etc.

Debe hacerse notar que una guerra —caliente o fría— entre la India y Pakistán no se asemeja a una guerra con cualquiera otra potencia extranjera, por ejemplo con China o Alemania. Con la salvedad de sus respectivas religiones, no se

²⁴ Citado en Faruqi, *op. cit.*, p. 121, en su discurso presidencial a la Asamblea Constituyente de Pakistán, el 11 de agosto de 1947, afirmó Jinnah: "Ustedes pueden pertenecer a cualquier religión, casta o credo; eso no tiene nada que ver con el Estado... Encontraréis que en el transcurso del tiempo los hindúes dejarán de ser hindúes y los musulmanes dejarán de ser musulmanes, no en el sentido religioso —porque eso es la fe personal de cada individuo— sino en el sentido político, como ciudadanos del estado." Conforme a estos principios, parecería no existir justificación para la existencia de musulmanes pakistanos y musulmanes indios, o de hindúes indios e hindúes pakistanos. En cualquier caso, si el espíritu y la sustancia de tal pronunciamiento se siguieran realmente en la India y Pakistán, ambos seguirían la dirección de la unidad federal.

puede considerar a ambos países como extranjeros; y hasta las religiones, que son diferentes, no son extranjeras. De modo que por algún tiempo las tensiones entre ambos países sólo pueden continuar sobre la base de la animosidad religiosa, y convertirse en una guerra religiosa. Aun si los hindúes y los musulmanes indios continuaran siendo seculares bajo estas tensiones, esta circunstancia convertiría su lucha en una especie de guerra civil (por supuesto, para fines de análisis hemos dejado fuera de consideración las complicaciones que surgen de la política de las potencias internacionales).

v) El esfuerzo de Pakistán para combinar la modernización con la ideología de la República islámica, puede tener igualmente el efecto de estimular su sentimiento anti-indio, porque en esta forma el proceso de modernización se puede aislar del Islam en los puntos en que este último se muestra claramente incompatible con la modernización; y también porque en el contexto de la secularización de la sociedad, que trae consigo la modernización, una dimensión anti-india de la perspectiva nacional puede crear identidad y oscurecer los efectos religiosos de la secularización. Como una reacción, esto debilitará el secularismo de la India y fortalecerá las fuerzas hindúes antiseculares. Aclaremos que no estamos ahora hablando de la modernización como tal, sino de los esfuerzos por sintetizar la modernización con el Islam.

En realidad, también el secularismo indio, tal como se expresa en el proceso de modernización, tiene la misma posibilidad de equilibrio, particularmente debido a que, como hemos señalado antes, la ideología de síntesis es igualmente fuerte en la India, aunque aquí —a diferencia de Pakistán— no existe una obligación formal, jurídico-política, de preservar y defender el hinduismo y la espiritualidad india. Esto plantea la cuestión de la compatibilidad entre la religiosidad y la espiritualidad indias, por una parte, y la teoría y práctica de la planeación económica y social, por la otra. En esta etapa del análisis debiéramos también tomar en cuenta que en la India independiente el secularismo ha tomado un significado más profundo, y un campo de aplicación mucho más amplio que lo implicado por el contexto del pluralismo religioso y la unidad política. Nos ocuparemos ahora de este importante aspecto del secularismo en la India independiente.

IV

Al establecerse la libertad de la India dividida, la tensión interna y un tanto oculta que existe en el contenido positivo de *Sivaraí*, o el autocontrol, se solucionó con el completo abandono de la visión que Gandhi tenía de la libertad, y de su filosofía social, con todos sus aspectos económicos y políticos. Se rechazó la visión, pero no se la atacó, y más adelante examinaremos la importancia profundamente perturbadora de esta posición característica de la India. La visión de Nehru del futuro de la India se basaba en la ciencia y la tecnología modernas, y del desarrollo económico a través de la industrialización rápida, centralmente planificada. Al mismo tiempo, concebía una sociedad socialista, planificada, igualitaria, y un estado de bienestar. En suma, había que modernizar completamente a la India. Se puede afirmar que la modernización fue la forma característica del secularismo en la India independiente, así como el nacionalismo lo fue en la India británica.

Interpretados como la aspiración hacia una visión del mundo autónoma, humanista, la secularización y la modernización marchan juntas. ¿Se acepta esto en el programa de modernización de la India? La respuesta a esta interrogante aclarará la naturaleza del proceso de secularización involucrado en el procedimiento empleado por la India para obtener la modernización, y la respuesta oficial es *no*. Oficialmente, el plan de modernización de la India no acepta la secularización o la occidentalización de sus valores esenciales, ni el rechazo de su religiosidad tradicional.

¿Qué es lo que significa esta respuesta precisamente, o aun en sentido más amplio? Lo ignoro. Más adelante examinaremos una expresión más bien sofisticada de este síndrome de síntesis; por el momento, señalaremos dos aspectos concretos. No se rechaza el sistema social hindú, ni se busca su occidentalización *in toto*; tampoco se rechaza o se ataca de hecho la religión; una y otra vez, los intérpretes oficiales y no oficiales de la India moderna aclaran que el programa de secularización y modernización de la India no es ateo, antirreligioso, o no religioso. Además, la sociedad y la religión hindúes son inseparables, por lo menos en la práctica. De este conjunto de factores se sigue que la modernización implica la reforma de

la sociedad hindú. Como se advertirá de inmediato, no hay en esto nada nuevo. El concepto de la India moderna principia con los movimientos de reforma social hindú, y como hemos tratado de demostrar, estos movimientos constituyen una de las principales expresiones del secularismo contra el Resurgimiento hindú, anteriores a la independencia. La cuestión es que se trata también de un factor importante en la modernización y el desarrollo económico planificado de la India; y un hecho aun más importante es que la antigua controversia, de la época de los ingleses, acerca de si el estado debiera ocuparse o no de la reforma de la sociedad hindú, se resuelve ahora por fin en favor del estado secular. Y al revés de lo que ocurre con el estado imperial, no es una empresa opcional, sino obligatoria, del estado indio. En efecto, en un programa de cambio o revolución socio-económica centralmente planificado, el estado se convierte en el principal agente de cambio, y en consecuencia el cambio socio-religioso se convierte en su ineludible responsabilidad. La constitución india establece: "El estado tratará de obtener para los ciudadanos un código civil uniforme en todo el territorio de la India". Con esta prescripción, se ha cambiado o reformado la ley personal de los hindúes. La ley personal de los musulmanes no ha cambiado. Y esto es a la vez secular y no secular. Secular porque la Constitución garantiza la libertad religiosa para todos; y no secular, debido a que el Estado indio ha promulgado una ley discriminatoria de lo religioso. Refiriéndose a los musulmanes y el estado secular de la India, Ziya-ul Hasan Faruqi comenta la sensatez del gobierno indio al no tocar la ley personal de los musulmanes, pero señala el peligro —en realidad la necesidad imperiosa— de reformar la ley musulmana en el futuro, e indica los temores que asaltan a los musulmanes indios. Sugiere que la mejor solución sería que los propios musulmanes propusiesen las reformas necesarias.²⁵ Pero esto no resuelve de ningún modo los dilemas y la falta de claridad inherentes en nuestro concepto actual del secularismo indio. En primer lugar, esto revela la tensión básica que existe entre dos acepciones del secularismo: la que se establece con relación a

²⁵ Faruqi, Z. H., "Indian Muslims and the Ideology of the Secular State" en Smith, D. E. (ed.): *South-Asian Politics and Religion*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1966.

la neutralidad, libertad, o tolerancia religiosa, y la que se establece en relación con la autonomía del hombre. La modernización implica esta última acepción, que está en conflicto con la primera, como también lo está, implícitamente, con la teoría de que el secularismo indio no es irreligioso. Pues en efecto, ¿qué sucederá si los musulmanes no proponen los cambios necesarios, y aun se oponen a ellos? ¿Qué sucederá si los hindúes, en nombre de la libertad religiosa, se oponen a ciertos cambios sociales? Las funciones de modernización y de desarrollo del estado indio están aquí claramente en conflicto con la ideología de neutralidad religiosa del mismo estado.

Tampoco ayuda de ningún modo a resolver esta dificultad la teoría de la separación de las esferas religiosa y política. Tal delimitación sería por sí misma anti-hindú y anti-islámica, y por lo tanto implicaría el secularismo en el sentido de la irreligión, con lo que iría contra la teoría oficial. Se puede objetar que la visión anterior del hinduismo y del Islam podría ser puesta en tela de juicio, y de hecho lo ha sido; y en cualquier caso se pueden separar los aspectos mutables e inmutables de ambas tradiciones, y el estado puede tener jurisdicción sobre lo mutable, evitando así cualquier conflicto con su neutralidad religiosa. En respuesta a tal argumento, señalaríamos que desde el punto de vista tradicional resulta dudoso que se pueda conceder al estado tal jurisdicción; pero dejemos de lado este punto. Todavía existiría la dificultad de realizar esta delimitación entre lo religioso y lo no religioso, y la autoridad con que la misma se haga; una dificultad que, como ha señalado Luthera,²⁶ es casi insuperable, ya que el hinduismo no es una religión organizada, y tal vez nunca lo será. Y aun si se pudiera realizar la separación de las esferas, en virtud de la función modernizadora del estado, la misma habría de hacerse conforme a una sujeción *previa* a los valores de la modernidad.

Llegamos aquí al problema fundamental. Nehru ligó a la India a lo que en efecto es una planificación total, social y económica; en última instancia, la meta es una sociedad socialista. La gran amplitud de la modernización planeada para la

²⁶ Luthera, V. P., *The Concept of the Secular State and India*, Oxford University Press, Londres, 1964.

India no sólo vuelve difícil la separación de la religión de la sociedad y la política, sino que se opone a ella. No es sólo que las asignaciones religiosas tengan aspectos económicos y por lo tanto deban ser reguladas por el estado. Para decirlo de una vez: la creencia en la teoría del Kharma obstruye el progreso económico, y en consecuencia debe ser reformada o reemplazada. Es cierto que el estado no puede —o por lo menos no lo ha hecho aún— promulgar ningún decreto contra esta creencia, pero puede establecer un instituto para minarla; ciertamente ya se han dado pasos en esa dirección. Peor aún, el estado puede decidirse a utilizar las creencias religiosas para fines de modernización. A menudo ha sido ésta la técnica aceptada por el Ministerio de Desarrollo de la Comunidad del Gobierno de la India, es frecuentemente la práctica de los Departamentos de Estado para Información y Relaciones Públicas, y aun ha sido recomendada por ciertos expertos de la UNESCO.²⁷ Pero esto va contra la teoría del secularismo relativa a la neutralidad religiosa, y contra la pretensión de que el secularismo indio cree en la religión y en los valores espirituales. Ciertamente es irreligioso utilizar y explotar las creencias religiosas para fines distintos de los religiosos y espirituales.

El hecho es que la idea de un sistema socio-económico planificado, basado en valores humanísticos, es la idea de un sistema total, y es irreconciliable con cualquiera otro sistema total, como el hinduismo o el Islam. Realmente puede coexistir con cualquier otro sistema de valores *únicamente* en un *status* de superioridad. Las actuales prácticas y tendencias en la India, tanto de parte del estado como de la mayoría de los intelectuales, sólo podrían tener sentido si ya se hubiera aceptado el secularismo en su acepción de la autonomía del hombre (lo que implica el rechazo de la realidad trascendente). Sin embargo, esto no es cierto en la situación india: siempre se mantiene la idea de la síntesis, con preservación de los valores indios. Estamos cometiendo aquí un grave error, ya que este síndrome de síntesis nos produce una sensación totalmente falsa de inmunidad a las serias consecuencias de una sociedad

²⁷ Consúltese Mead, M. (ed.), *Cultural Patterns & Technical Change*, UNESCO, París, 1955. También Bellah, R. N. (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia*, The Free Press, Nueva York, 1965, y su reseña por el autor en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1967.

moderna, orientada a la tecnología, y de una visión del mundo absolutamente secular; y nos impide percibir que, en lugar de avanzar hacia una meta definida, podemos estar en realidad a la deriva, y que en lugar de planear nuestro camino podemos estar simplemente tratando de atontarnos. Es sorprendente que no sólo no se haya examinado cuidadosamente esta creencia en la ideología de la síntesis, sino que sólo raras veces se advierte una anomalía aún más obvia. La creencia oficial y popular en que una India completamente moderna conservará a pesar de todo sus valores tradicionales esenciales, no expresa a qué tradición se refiere: la hindú o la islámica, ya que es posible que no se conserven los valores de ambas tradiciones a través de la modernización. Y si ha de ser una o la otra, ¿no se opondrá esto a la neutralidad religiosa del estado indio?

V

Podemos retroceder ahora y proseguir el examen de la relación existente entre el secularismo indio, la modernización y la tradición india, analizando más específicamente las implicaciones de la decisión de la India independiente de construir un sistema socio-económico planificado.

Las raíces históricas de la idea de un orden social planificado se remontan a la caída de la visión del mundo que se fundaba, entre otras, en la idea de la Gran Cadena del Ser. La reacción positiva inmediata a la cosmovisión tradicional, consistió en sustituir la intuición trascendental del orden por una concepción inmanente del sistema social. Ésta fue la base lógico-filosófica de la sociedad competitiva, individualista, que sustituyó al orden tradicional en el Occidente. (De inmediato, poco importa para nuestra posición que se invierta la relación y se llame, a la cosmovisión inmanente no trascendental, la "ideología" del sistema socio-económico competitivo naciente.) En el sistema de Adam Smith, la concepción de la economía nacional como un mecanismo autoequilibrado, con una coordinación automática de la oferta y la demanda, se conservaba una referencia "subteológica" (el término es del profesor Stark),²⁸

²⁸ Stark, W., *Social Theory and Christian Thought*, Routledge Kegan Paul, Londres, 1959.

a la mano de la Providencia. Pero el pensamiento social se estaba alejando definitivamente de sus raíces tradicionales, y el sistema socio económico autoequilibrado vino a entenderse como un modelo homostático. Sin embargo, el funcionamiento real de la economía presentaba desviaciones de este modelo, frecuentes e importantes, y no resultaba de ningún modo difícil percibir que la actividad del estado resultaba esencial para mantener el mecanismo autoequilibrado en la velocidad adecuada. Sin embargo, formalmente el estado no intervenía en manera alguna en el sistema económico. De aquí que no podía transcurrir mucho tiempo antes de que se sintiera la necesidad de una abierta actividad estatal en el campo socio-económico. Fue aquí donde nació la idea de la planeación. Con la acción franca del estado en campos no políticos, se produjo otro cambio de largo alcance en el pensamiento. En lugar de renunciar al modelo autoequilibrado, se hizo un esfuerzo para reconciliarlo con el papel del estado. La autoapoteosis (del Hombre) implícita que caracteriza al pensamiento moderno sobre los sistemas socio-económicos planificados, es el resultado de este esfuerzo. Con la adición de la idea de una Providencia secular colectiva, a la visión competitiva del mundo, surge una tensión interna entre la noción del autoequilibrio y la de la planificación; aun cuando puede pensarse que el modelo cibernético representa la planeación en su más alto nivel, los principios de la planificación humana y los de la cibernética marchan en direcciones opuestas.

Es curioso observar que Marx, quien históricamente lanzó el más poderoso ataque contra el capitalismo y la sociedad competitiva, y propugnó la idea de un orden social planificado, retuvo la base lógico-filosófica del orden capitalista, a saber, la idea de un sistema autoequilibrado; es cierto que insistió en que en la sociedad capitalista competitiva parece romperse este mecanismo de auto-equilibrio, en el sentido de que el mismo trabaja por la disolución de la sociedad capitalista. Pero luego Marx es igualmente claro en cuanto a que el establecimiento de la sociedad comunista recuperará su funcionamiento normal hacia el auto-sostenimiento que lleva al autodesarrollo y a formas aun más elevadas. Aquí está el germen de una tensión interna entre el Hombre y el Plan. Aunque independientes entre sí, las teorías trascendental-providencial y la ho-

mostática del orden social y la historia, podrían, sin embargo, combinarse; la *fatalité modifiable* de Scheler, es un esfuerzo en tal dirección, aunque débil (la idea proviene de Comte). Pero la idea de la autoapoteosis del hombre no se puede combinar con la de un orden social dinámico, autoequilibrado. Al mismo tiempo, no se la puede eliminar, ya que la transición de la teoría tradicional del orden social a la teoría del orden social planificado, basada en la teoría del nacimiento *humano* de un hombre nuevo, no representa una *línea de desarrollo* en la historia de las ideas. Se trata, de hecho, de un encuentro entre dos ideas opuestas. El problema básico de la planeación no es otro que el problema del orden social, y no se necesita ser ni un metafísico, ni un neo-liberal, para advertir que éste es esencialmente el problema de la libertad humana. El problema teológico del pecado y la maldad en el mundo, se finca en el concepto de la libertad humana. Pero esta libertad, cuya realidad fenomenológica no se puede negar, además de generar el pecado y la maldad —y la teodicea— también genera otro fenómeno un tanto extraño. Engels lo ha enunciado muy bien: “En la historia de la sociedad, todos los actores son hombres dotados de conciencia, que actúan deliberadamente o con pasión, y que laboran para fines definidos; nada ocurre sin intención consciente, sin una meta deseada. Pero. . . lo que se desea raramente sucede. . . Se desean los fines de la acción, pero los resultados —que realmente surgen de las acciones— no son deseados, o en la medida en que parecen corresponder a los fines deseados, tienen consecuencias últimas que son enteramente diferentes de las que se desearon obtener.”

En otras palabras, la libertad humana crea una brecha entre la parte y el todo, entre el pasado y el presente por una parte, y el futuro por la otra. El sistema social tiene como misión la eliminación de esta brecha, de esta discontinuidad. ¿Cómo la puede realizar? La respuesta marxista, como también la del pensador moderno, cada vez en mayor extensión, es: la brecha se cierra con la planeación humana.

¿Cuáles son las implicaciones de esta teoría? Primero, que la brecha no es ontológica, sino funcional, y por lo tanto, en principio, está al alcance del hombre su eliminación. Segundo, que la libertad humana es absoluta. Tercero, que no exis-

ten reguladores inherentes de la creatividad humana, y que los fundamentos de la moralidad humana deben buscarse en la libertad del hombre.

Debiera resultar fácil percibir la medida en que estas implicaciones resultan compatibles con la tradición india. Sin embargo, no es tanto su incompatibilidad con la tradición india, hindú o musulmana, lo que resulta importante, como la cuestión de la coherencia interna de tal visión del mundo. No es la idea de la planeación como tal la que resulta antirreligiosa antitradicional, sino la idea de la planeación *total* de la felicidad humana la que resulta antitradicional desde el punto de vista hindú. Se han señalado antes las posiciones filosóficas más fundamentales a las que lógicamente conduce la idea de la planeación socialista total, y si nuestra deducción de estas implicaciones resulta válida, es obvia su incompatibilidad con la tradición hindú, o tal vez con cualquiera tradición religiosa y espiritual. En un nivel filosófico menos abstracto, podemos hacer notar que mientras que la teoría de la planeación democrática que la India ha adoptado, principia con la noción de las necesidades *experimentadas* por el pueblo, termina necesariamente en las necesidades *imputadas*. La razón de esto reside en la escala y el carácter futuro del plan, que desde luego son aspectos de su totalidad. En la planeación democrática, la teoría de las “necesidades experimentadas” es análoga a la de la soberanía del consumidor en una economía libre. Ambas son ficciones, porque en la planeación el presente debe coordinarse necesariamente como metas y normas prescritas; y los recursos presentes deben emplearse para garantizar un futuro proyectado a largo plazo. En la economía de libre empresa, dada una escala de producción que se expande y crece como algo necesario para su dinamismo, el principio es el de fabricar no sólo el producto, sino también, y en forma igualmente necesaria, el consumidor. Desde este punto de vista, el mercado de economía libre se vuelve virtualmente un mercado de vendedores. Lo que la necesidad imputada representa para la planeación totalitaria, es lo que la necesidad fabricada o *inducida* representa para la economía libre. Sin embargo, la economía libre no requiere necesariamente una filosofía general y coherente, en cuyos términos deban inducirse las necesidades. Para la planeación social resulta abso-

hitamente esencial tal filosofía general y coherente, pues ya hemos demostrado que no puede sostenerse la teoría de las necesidades experimentadas. ¿Tenemos tal filosofía?

La filosofía oficial de la planeación india se basa en dos principios: el bienestar general y el socialismo. El principio del bienestar general sólo difiere del principio del socialismo si se le conceptualiza y aplica conforme al de bienestar social, que es lo que se ha hecho en la India. Pero el estado de bienestar social y la sociedad socialista no marchan juntos, y no porque exista incompatibilidad entre ambos, sino porque la sociedad socialista elimina el estado de bienestar social como algo superfluo. El estado-beneficencia es esencialmente una idea capitalista. En la planeación del desarrollo hacia una sociedad socialista, tal como la India la está intentando, se busca tal vez el establecimiento del estado-beneficencia como una medida de transición. Sin embargo, las necesidades de un estado-beneficencia, y las de la planeación del desarrollo, toman direcciones diferentes, y no siempre es posible alcanzar un buen balance entre ambos. Ésta puede ser una dificultad temporal, sólo se la menciona de pasada. Nuestro argumento principal es que una sociedad socialista, conforme a la cual se ordenan las metas de bienestar, y en última instancia la dirección global de la planeación social y económica, implica una ideología positiva secular, en su acepción de la autonomía del hombre, y una filosofía inmanente de la historia, rechazando la cosmovisión tradicional mítica. Esto no es aplicable a la tradición india, y por lo tanto es inconsistente con la idea de un secularismo espiritual negativo y en gran medida instrumental, que la India adopta oficialmente.

¿Pero por qué habría de ser un orden socialista necesariamente incompatible con la herencia espiritual de la India? ¿No puede existir un socialismo hindú?

En lo que llamaba el ideal del *Sarvodaya* (desarrollo de todo), Gandhi proclamaba precisamente eso. Para él eso era el socialismo hindú (en su opinión, también el socialismo cristiano y el islámico), y los gandhianos y neo-gandhianos contemporáneos están tratando de que se acepte esto en lugar del socialismo oficial. No podemos examinar en este ensayo el movimiento *Sarvodaya* sin desviarnos demasiado de nuestra discusión actual, pero se puede mencionar que la teoría *Sarvodaya*

de la organización socio-económica y política se opone completamente, en muchos aspectos fundamentales, a la sociedad industrial y tecnológica concebida en los planes indios, así como al secularismo implícito en la idea oficial de modernización de la India. Y esto nos trae a la segunda cuestión que mencionábamos hace poco: la incoherencia de la visión del mundo que implica la ideología de la planeación socio-económica centralizada, para una sociedad socialista que rechaza la teoría comunista ortodoxa. Esto se puede ver claramente al examinar las tres implicaciones antes mencionadas. Una era que la discontinuidad en el orden social es sólo funcional, y que por ende se puede eliminar con la razón y la previsión humanas; en otras palabras, que en principio todos los planes se pueden garantizar completamente. En esta forma, esto genera la evidente paradoja de la predicción y el control completos: entre más completa y cierta sea la predicción, menos podemos controlar; en términos más familiares: entre mayor sea la planeación, mayor será la inflexibilidad. Para poner el argumento en una perspectiva diferente, si la planeación o el ordenamiento científico de la sociedad humana es una cuestión de la creciente capacidad para predecir, entonces la planeación resulta inútil; si es una cuestión de la creciente capacidad para controlar las cosas, entonces este poder continuará siendo siempre incompleto, en aspectos esenciales e importantes, ya que dada la naturaleza del tiempo aquella capacidad no puede incluir la posibilidad de deshacer las cosas, y esto es más cierto entre más largo sea el alcance de la planeación.

En otro nivel, esto significa que el problema de los efectos indeseables, no previstos y no queridos de la tecnología, se pueden resolver con más tecnología. De nuevo, esto es incongruente, ya que la nueva tecnología ha de tener sus propios efectos no deseados, y de aquí que la tecnología sólo pueda continuar la cadena.

La segunda implicación fue el proceso hacia lo absoluto de la libertad humana. Esto es crucial: de ello depende todo el enjuiciamiento de la visión secular del mundo. Si se hace absoluta la libertad humana, el hombre no tiene en qué basar su responsabilidad; su creatividad no tiene un principio de control, y su relación con las consecuencias de su libertad sólo puede ser la de indiferencia. Por otra parte, si la libertad humana

no se convierte en algo absoluto, debe existir entonces un principio de control más elevado, suprahumano, que será la base de su responsabilidad, no sólo al relacionar al hombre con las consecuencias de su libertad, sino *en forma aún más importante*, al controlar el ejercicio de su creatividad. Desde este punto de vista, debe rechazarse el axioma actual de que la ciencia y el progreso tecnológico deben tomarse como *dados* y *soberanos*. En otras palabras, entender esto equivale a comprender que no es el espíritu del hombre el que debe cambiar y adaptarse a las creaciones humanas contemporáneas. Son la tecnología y la creatividad humanas las que deben cambiar para adaptarse al espíritu humano.

Tal vez surjan en este punto dos objeciones, una específica y otra general. La específica consistiría en que el secularismo de la India, tal como se expresa en el proceso y procedimientos de la planeación y modernización, se refiere simplemente a las necesidades básicas —alimentación, vestido, vivienda, etc.— y que en tal contexto toda la argumentación anterior resulta sin importancia. La objeción general se sigue de esto, y se expresa en forma de un interrogante: ¿Cuál es la alternativa? ¿Existe alguna manera no secular —religiosa o espiritual— de remediar la pobreza de la India? Para la sociedad opulenta, la pregunta es: ¿Podemos hacer que el tiempo dé marcha atrás? ¿Hay alguna alternativa mayor de ciencia y tecnología para enfrentar los problemas de una sociedad tecnológica avanzada?

La respuesta a la primera objeción es que la solución oficial de la India está concebida a largo plazo. No podría ser de otro modo. Las necesidades son inmediatas, inflexibles e inevitables, pero también son persistentes y crónicas, y sólo pueden requerir una solución de largo plazo. Y en segundo lugar, aun cuando las necesidades inmediatas son imperiosas, no son soberanas y últimas, y aun en el corto plazo estarán involucradas consideraciones religiosas, morales y filosóficas.

Esto nos lleva a la segunda objeción. Debe examinarse con cuidado la importancia de esta cuestión. Si se trata de algo retórico, que en efecto sugiere que no existe tal alternativa y que por lo tanto lo que se viene haciendo es bueno y deseable, entonces el argumento resultará falaz, en particular porque en la esfera religiosa y espiritual, que es dialéctica —y no de deducción e inducción— no es válido el argumento de *reductio ad*

absurdum. Sin embargo, si la interrogante representa el deseo y la demanda de una forma positiva de los resultados negativos, entonces resulta válida e importante. Pero así cesa de ser una objeción y una interrogante; se convierte en una obligación y una búsqueda comunes: la búsqueda de una respuesta religioso-espiritual a los ominosos hechos y sucesos contemporáneos. La adaptación y la transacción no han de ser necesariamente las únicas formas de esta respuesta: la misma puede también expresarse como una resistencia.