

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER - HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades

**Año VI
Número 12
JULIO – DICIEMBRE 2009**

**Números extraordinarios con ocasión de los
XXX AÑOS DE ITINERANCIA**

**Publicaciones ITER-UCAB
Caracas, 2009**

ITER HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Julio-Diciembre 2009
AÑO VI, Nº 12
Depósito legal pp. 200402CS1737
ISSN 1690-9585

Revista semestral del ITER,
Instituto de Teología para Religiosos
y de la UCAB,
Universidad Católica "Andrés
Bello" de Caracas
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Luz Marina Barreto, UCV
Dr. Enrique Ali González, ITER, UCAB y UCV
Dr. Rafael Luciani, ITER y UCAB
Dr. Félix Palazzi, ITER y UCAB
Dr. Nelson Tepedino, USB

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER
Juan Pablo Perón, S.D.B, ITER y UCAB
Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y UCAB
Gaia De Vecchi, PUG de Roma
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
Felicitísimo Martínez, O.P., I.P. de Madrid
José Virtuoso, S.J., ITER y C. Gumilla

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

ITER – HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal.
Altamira. Caracas 1061-A. VENEZUELA.
Apartado postal 68865
Revista indizada en las bases de datos
"Clase" (México) y "Stromata" (Argentina)

Apartado de Correos 68865
Tell (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org
www.ucab.edu.ve/iter

DISEÑO Y PORTADA: *Publicaciones UCAB*
DIAGRAMACIÓN: *Mery León*
IMPRESIÓN: *E.T.P. Don Bosco*
Telf. (0212) 2370802 - 2372766

SUSCRIPCIONES 2010:
Correo normal: Bs.F. 70
Número suelto: Bs.F. 35
Extranjero: \$ 28
Por avión: \$ 34

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, CMF</i>	5
-------------------------------------	---

PONENCIAS Y TRABAJOS PREVIOS

Individualismo y organicismo: apuntes sobre liberalismo y democracia

<i>Dr. Rafael García Torres(†)</i>	13
--	----

El Estado como expresión de la mega-estructura formal del campo político: algunas caracterizaciones

<i>Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti</i>	21
---	----

Régimen versus Individuo. (Estudio de la novela 1984 de G. Orwell)

<i>Profesor Bruno Manara</i>	35
------------------------------------	----

El orador y su auditorio en la Nueva Retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca

<i>Prof. Juan Rosales Sánchez</i>	75
---	----

Étienne Gilson: El realismo metódico y su relación con la filosofía de Santo Tomás de Aquino

<i>Profesora Ariadne Suárez</i>	85
---------------------------------------	----

PONENCIAS Y TRABAJOS RECIENTES

En torno al problema de la filosofía

<i>Profesor Nikola Krestonosich</i>	97
---	----

Analogia transcendentalis Los Trascendentales a la luz de Tomás de Aquino y Hans Urs von Balthasar

<i>Dr. Rafael Luciani</i>	107
---------------------------------	-----

Formas verbales de las oraciones condicionales en el español hablado en Caracas	
<i>Rosa Delia Nuez.....</i>	135
El fundamento filosófico antropológico de los Derechos Humanos	
<i>Profesor William Rodríguez Campos.....</i>	173
Estructura de la relación de Fe	
<i>P. Pedro Trigo, S.J.....</i>	183
ÍNDICES de los nn. 1-12 de la revista ITER-HUMANITAS	
<i>P. Eduardo Frades, CMF.....</i>	199
ÍNDICE DE AUTORES.....	199
ÍNDICE DE MATERIAS.....	208

PRESENTACIÓN

El ITER, Instituto de Teología para Religiosos, inició sus primeros pasos el curso académico de 1979-1980. Este curso del 2009-2010 cumple ya treinta años de andadura, y por eso hemos querido celebrarlo con algunos gestos significativos. Entre ellos la publicación de un Libro de efemérides, sobre estos seis lustros, que titulamos "ITER, XXX años de itinerancia". También la revista ITER, en sus 20 años de caminata y sus números 50-52 es un extraordinario para la ocasión; y este número 12 de ITER-HUMANITAS, ambos en conmemoración de estos "XXX años de itinerancia".

La revista ITER-HUMANITAS comenzó su vida independiente el año 2004, a los veinticinco años de la fundación del ITER; surgió con la finalidad de favorecer la reflexión interdisciplinar entre la Filosofía y las otras áreas del saber científico con la Teología. Esto se venía haciendo desde los inicios del Iter, sobre todo en las Semanas Teológicas realizadas junto con la Universidad Católica Andrés Bello; pero se publicaban los artículos en la única revista entonces existente, ITER, que ahora es sólo revista de Teología. Esta nueva revista mantuvo el nombre de su madre y nodriza, pero le añadió como apellido o sobrenombre peculiar, HUMANITAS y se propone como revista de Filosofía y Humanidades.

Su ritmo se programó como semestral desde el inicio; y se ha cumplido y mantenido, aunque con algún retraso a veces. En ella se han publicado la mayoría de las ponencias de las diversas Jornadas de Reflexión Filosófica que se vienen organizando en el Iter, con la colaboración muchas veces de profesores de otros centros universitarios y de diversas especialidades. Se han publicado ya dos índices: uno de los números 1 al 5, en el segundo semestre del 2006, final del número 6; y el otro en el n. 10, que abarca los números 6 al 9. Por eso en este número especial colocamos otro índice de la revista, abarcando no sólo los dos últimos años, sino todos los números de ITER-HUMANITAS.

El motivo de esto es que este número 12 coincide con los "XXX años de itinerancia" de la institución ITER, como Instituto Agregado a la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (UPS) y como Facultad civil de Teología de la UCAB desde hace varios años. Es el número 12 solamente, pues apenas contamos con seis añitos de andadura; pero vamos creciendo y madurando a lo largo

de los días y los esfuerzos hechos por todos, profesores y alumnos. Dos de los números llevan un título, "Cristianismo y Socialismo" (n.8) y "Proyecto de reforma constitucional" (n.9), que dan un tono de reflexión sociopolítica muy específico, acorde con los acontecimientos nacionales. Lo que indica la inquietud del Iter por tocar los problemas reales de la actualidad.

Entre los acontecimientos que nos hacen situarnos más en la realidad que estamos viviendo en el país, pocos tan significativos como la muerte violenta del querido profesor Rafael García el día 2 de noviembre del 2008, en pleno momento de madura juventud, con apenas 40 años de edad. Pero también muchas otras ponencias y trabajos están bien marcados por la hora actual y los diversos momentos por los que atraviesa nuestro país. Como parte de los artículos estaban listos para su publicación en los XXV años del Iter, dividimos este número en dos partes, queriendo dejar constancia de los artículos de primera hora, que llevan esperando más de 5 años su publicación; y los otros cinco más recientes van en último lugar, siempre por orden alfabético; aunque la temática de unos y otros no esté sin más marcada por el momento histórico.

Abrimos este número con un trabajo del querido profesor **Rafael García Torres**, también como homenaje póstumo a su memoria. Nos lo dejó escrito ya hace seis años con ocasión de los XXV años del ITER, y lo tituló ***Individualismo y organicismo: apuntes sobre liberalismo y democracia***. Es un campo que venía investigando y enseñando desde hacía algunos años y que aquí presenta con la profundidad y competencia que le caracterizaron. El mismo nos dejó este resumen:

A partir de N. Bobbio, se presta atención al entrecruzamiento filosófico político del liberalismo y la democracia. Procurando contrastar los marcos teóricos generales del problema, como lo son la visión organicista, también conocida bajo los nombres de holismo, o universalismo, o teoría colectivista (cuando de entrada se le quiere añadir una valoración negativa), y el enfoque individualista, otras veces denominado atomismo político. Ambas posiciones constituyen detalladas elaboraciones acerca del sentido y configuración substantiva de la sociedad en general, o si se prefiere, de las condiciones bajo las cuales lo social se instala en el seno de lo humano. El propósito acá es regresar sobre estas visiones para revisar de nuevo por qué se suelen vincular al Estado liberal con el Estado democrático.

A continuación presentamos otro escrito, también de hace más de seis años, del Dr. **Enrique Alí González Ordosgoitti**, que se ocupa así mismo del

campo socio político. Su título es *El Estado como expresión de la Mega-estructura formal del campo político: algunas caracterizaciones*. Del contenido del mismo nos da cuenta su autor con este resumen:

En este artículo presentamos un análisis teórico descriptivo del Estado, enfatizando en las maneras cómo se inserta en el conjunto de la sociedad, desde el punto de vista de cierta tradición marxista-gramsciana. Utilizamos las categorías de Espacio y de Campo para urdir la red conceptual que de cuenta de la complejidad de lo político y con esta base afirmamos que el Espacio Residencial Político de la Mega-Estructura Política se nos mostrará en tres configuraciones: como Estructura abstracta, como Región y como Caminos. La Estructura Abstracta se presenta como Lugar (en el sentido aristotélico) representado por las Instituciones Políticas; la Región se organiza en tres Tipos de Sociedades (Civil, Política y Vida Cotidiana) y los Caminos se visualizan en las diversas maneras como se comunican influencias entre las Instituciones y los Tipos de Sociedad a través del Ciclo de Realización Política. Ese Espacio Residencial Político será convertido en Mega-Campo Político a partir de la Acción Social ejercida por los diversos Sujetos Sociopolíticos, los cuales tenderán a la agrupación a partir de las diversas posiciones surgidas de la posibilidad de Decidir, Mandar y Poder. Para el caso de las Sociedades Estado-Nación contemporáneas, estos Sujetos serán el Bloque Social Dominante o Bloque No-Popular y el Bloque Social Dominado o Bloque Popular. Ambos Bloques se articulan de manera concreta dando origen a un Bloque Histórico. El cual se mantendrá cohesionado por la coerción o por el consenso cultural-político. Este último dará origen a tres Campos Culturales: de los Sectores Dominantes, de los Sectores Dominados y Dominante.

El tercer trabajo, elaborado por el Profesor **Bruno Manara**, es un estudio o una relectura actual de la novela "1984" de George Orwell, escrita en el año 1948, un poco antes de su muerte. La permanente actualidad de esa novela y su peculiar vigencia en ciertos momentos y circunstancias históricas no escapa a ninguno. El profesor Manara titula su trabajo *"Régimen versus Individuo. (Estudio de la novela 1984 de Orwell)"*, y advierte ya al inicio que no contó con el Dossier de unas 50 páginas que le dedicó la revista *Le Magazine Littéraire* el año 2009, pues su escrito es previo. Nos ofrece el siguiente resumen de su contenido:

George Orwell en su novela 1984 presenta la organización de un régimen totalitario "perfecto" del futuro, basado en la mentira y falsificación sistemáticas de la realidad, y la destrucción de lo individual; y al mismo tiempo la desesperada

lucha de un individuo para afirmar su personalidad y librarse del mundo de mentiras en el que está sumergido, hasta que el final sucumbe, despersonalizado.

También hace unos años el **Profesor Juan Rosales Sánchez** escribió una reflexión crítica sobre un libro de los profesores Perelman y Olbrechts-Tyteca que se ocupa de la nueva retórica. El autor se centra sobre todo en la relación entre el orador y su auditorio y especialmente en la noción de "auditorio universal"; por eso ha puesto como título a su comentario *"El orador y su auditorio en la nueva retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca"*. Un amplio resumen del mismo es el siguiente:

La retórica pende de la consideración del auditorio, compuesto de seres razonables, más que racionales. Son además pasionales, emocionales, éticos, religiosos y sociables. Siguiendo a Perelman, nos centramos en la noción de auditorio universal. Hay una distinción fundamental entre demostración y argumentación. El orador debe persuadir al interlocutor. El auditorio es el conjunto de aquellos a quienes el orador quiere influir con su argumentación. Se da un mutuo condicionamiento entre el orador y su auditorio. De los tres auditorios que permiten saber si una argumentación es convincente o no, el más decisivo es el constituido por toda la humanidad al que llamamos el auditorio universal y este auditorio parece identificarse con la razón.

Nuestra verdad es una verdad en contexto, en perspectiva. Se aborda la distinción entre persuadir y convencer: mientras la argumentación persuasiva se dirige a auditorios particulares, la argumentación convincente lo hace frente al auditorio universal. En Aristóteles la persuasión recuperó su dignidad de convencimiento razonable. Se supone entonces que la filosofía sólo tendría como parte de su argumentación el componente racional. Es aquí donde Perelman da el giro y a través del concepto de auditorio universal incluye tanto al orador como al auditorio, sólo que de una manera muy abstracta en lo tocante al discurso filosófico. Pero si lo que buscamos es transformar comportamientos, tendremos que buscar más allá de la racionalidad.

Finalmente, aunque habrá que decir una vez más, "last, but no least", la **Profesora Ariadne Suárez Hopkins** nos ofreció ya hace más de cinco años un enjundioso artículo sobre el filósofo Étienne Gilson, pensador cristiano que dominó el pensamiento tomista y lo mantuvo vigente en su momento histórico. Aquí aborda un punto concreto, que ha titulado precisamente *"Étienne Gilson: El realismo metódico y su relación con la filosofía de Santo Tomás de Aquino"*. Con este trabajo terminamos la serie de artículos escritos hace un lustro o

más, dejando constancia de ello, para cualquier valoración de los mismos. La profesora Ariadne nos ha resumido así su escrito:

Este artículo resume brevemente las reflexiones de Étienne Gilson en torno a la doctrina realista del conocimiento, su relación con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y el problema de la crítica del conocimiento desarrollado por la filosofía moderna a partir de René Descartes. La tesis de Gilson consistirá en subrayar la importancia del realismo como postura metodológica para explicar las corrientes de pensamiento contemporáneas y sus vinculaciones con el espíritu del tomismo.

La segunda serie de artículos que van a continuación, también por simple orden alfabético, son de elaboración reciente, y pertenecen a otros tantos profesores del ITER, algunos de larga trayectoria, como el P. Pedro Trigo o el Profesor Rafael Luciani, y otros de incorporación más reciente. La encabeza el trabajo del Profesor **Nikola Krestonosich Celis**, con su escrito breve y agudo que ha titulado "*En torno al problema de la filosofía*" y cuyo resumen nos ha hecho llegar en las siguientes líneas:

Cuando se comienza el estudio de la filosofía, resulta muy común que la del filósofo se muestre como una labor paradójica. Puesto que, al mismo tiempo que se revela como la labor que requiere de un mayor nivel de autoconciencia por parte de sus practicantes, su historia, esto es, el relato que nos revela aquello que los filósofos efectivamente han hecho, se muestra como carente de unidad y homogeneidad.

En este ensayo se busca reflexionar, de manera general, en torno a la naturaleza del quehacer filosófico para tratar de dilucidar por qué se presenta de esta manera tan paradójica. En este sentido, se desarrolla una serie de argumentos a favor de una concepción de la filosofía como un emprendimiento cuyo objetivo es aclarar el conjunto de actividades que le dan contenido a la vida de los hombres. Por último, en este ensayo también se hacen algunas observaciones sobre las relaciones entre los esfuerzos filosóficos y los esfuerzos científicos.

A continuación, y con la maestría que le caracteriza, el **Profesor Dr. Rafael Luciani** nos ofrece su estudio sobre el tema de los trascendentales, tanto en su formulación por el Aquinate, como en la apropiación y vigencia del tema para el gran pensador cristiano, tanto en el campo filosófico como en el teológico, que ha sido H. U. von Baltasar. El artículo se titula "*Analogia transcendentalis*". Los

Trascendentales a la luz de Tomás de Aquino y Hans Urs von Balthasar"; y el resumen del mismo lo ha presentado su autor en estos concisos términos:

En este artículo pretendemos exponer los denominados Trascendentales, o propiedades mediante las cuales se comunica el ser y se dona a los entes. Esto ha sido expresado mediante cuatro categorías fundamentales: *unum, verum, bonum y pulchrum*. Ahondaremos en la génesis del problema y el modo como Tomás de Aquino lo aborda dentro de un planteamiento clásico, lo que nos permitirá descubrir la actualidad y la vigencia del tema, como ha sido reconocido por autores contemporáneos del talante de Hans Urs von Balthasar.

En tercer lugar tenemos otra vez una voz femenina, de una de las varias profesoras que colaboran con el ITER en la formación de las futuras generaciones de sacerdotes y religiosa/os de nuestra patria. Se trata de la **Profesora Rosa Delia Nuez** y se ocupa, como dice el propio título de las *"Formas verbales de las oraciones condicionales en el español hablado en Caracas"*. La profesora Rosa Delia nos ha ofrecido esta síntesis del escrito.

En el presente artículo se analiza el uso de las formas verbales de las oraciones condicionales que contienen la conjunción *si* en la prótasis. Según se ha sostenido tradicionalmente, dichas estructuras permiten a cada persona expresar lo que supone, sospecha, intuye, imagina o sueña acerca de hechos o situaciones que ocurrieron o que pueden producirse. El propósito es determinar la frecuencia de uso de los tiempos y modos verbales de las condicionales producidas por los hablantes del español de Caracas. El estudio se realizó sobre el Corpus Sociolingüístico de Caracas 1987, del cual se extrajeron los casos objeto de análisis por medio del programa WordSmith Tools (Scott 1999) versión 3, función <concordancia>. La obtención del número de casos, la correlación de los datos, y el análisis estadístico se realizaron con el programa Excel. Los resultados indican que los hablantes caraqueños tienden a emplear con más frecuencia el presente del indicativo en los dos miembros de las condicionales, prótasis (subordinada) y apódosis (principal). El presente del indicativo es la forma verbal que más se usa en las condicionales reales o con alta posibilidad de realización de la condición enunciada.

Continuamos con un escrito a cargo del **Profesor William Rodríguez** sobre el grave asunto de los Derechos Humanos. En él se reflexiona sobre la fundamentación filosófica de dichos Derechos, partiendo ya de la práctica histórica de la Iglesia en América desde los inicios. Más concretamente lo expresa el mismo

título de su escrito "*El fundamento filosófico antropológico de los Derechos Humanos*". El autor nos ha presentado el siguiente resumen de su trabajo con estas palabras:

En el artículo, el autor hurga, partiendo de las regulaciones de Indias, el fundamento filosófico que sostiene la producción y defensa de los derechos humanos en América. Analiza los principios y realidad práctica de tales principios y examina la concreción histórica de esos postulados expresados en la labor benéfica de la Iglesia en América.

Finalmente, como broche de oro de este número, y apuntando muy claramente a la idea primordial de esta revista ITER-HUMANITAS, que ha sido el diálogo entre los distintos saberes humanos, especialmente la filosofía y la teología, el artículo del **P. Pedro Trigo, S.J.**, apunta a un elemento esencial de este diálogo, que es la relación entre el conocimiento racional del pensamiento filosófico y científico, por un lado, y el conocimiento peculiar de la teología, que es un conocimiento basado en la fe. Ha puesto como título a su trabajo "*Estructura de la relación de Fe*"; y nos ha ofrecido esta breve síntesis, que explicita muy bien en su escrito:

Hay dos tipos de conocimiento: de sujeto a objeto y de sujeto a sujeto. Éste tiene primacía temporal y estructural y ambos son directamente proporcionales. Las personas que nos quieren tienen fe en nosotros para que lleguemos a ser dignos de fe. La fe dada a personas dignas de fe conduce a la autonomía. Las personas son susceptibles de un conocimiento objetual, pero sólo se accede a su misterio recibiendo su revelación. La fe que damos a Dios es respuesta a la fe que él tiene en nosotros. La fe en Dios es absoluta porque Dios es digno de fiar. Muchos pobres logran una humanidad cabal al vivir de fe. En tiempos de increencia, vivir de fe requiere un grado excelente de personalización, pero a la vez es la mayor palanca para lograrlo.

Agradecemos a todos los generosos colaboradores de la revista, pues se trata de trabajos no retribuidos y que exigen muchas veces un gran esfuerzo por su parte. La mayoría de los autores son laicos, padres o madres de familia, con mil obligaciones familiares y sociales, además de las clases y la investigación. Entre los profesores del Iter ocupan una parte muy significativa, sobre todo en el área de Filosofía, un buen número de mujeres. Aquí sólo figuran dos de ellas, pero dejan bien representado a ese grupo femenino que da su tono abierto

al Instituto. Sólo quedamos a la espera de que también crezca en el campo de la docencia teológica y en los postgrados.

Entre las profesoras del campo filosófico que han colaborado varios años con el Iter, queremos recordar aquí especialmente a la Doctora Goiz Eder Calvo Albizu, venezolana de claras raíces vascas. Ha sido profesora en diversas universidades, sobre todo en la UCV y en la UCAB, además de nuestro Instituto. Fallecida el 19 de abril tras una penosa enfermedad, cuando estaba casi en la madurez de su vida y su carrera profesional, nos dejó un gran ejemplo de vida, de trabajo e investigación, además de la docencia. Le quedamos debiendo un sencillo homenaje “in memoriam”, que pondremos en el próximo número, en merecido recuerdo agradecido.

Los religiosos son tan pocos enseñando materias filosóficas y afines, que aquí apenas dejamos constancia de ellos en la persona del P. Trigo, aunque ahora no imparte ahí ninguna materia; pero son más de uno los jesuitas que están trabajando en ese campo, como el P. Eloy Rivas y el P. Ignacio Castillo; sin olvidar al benemérito P. Rafael Carías, q.e.p.d., lleno de sabiduría de vida y de esa bonhomía tan venezolana que él sabía apreciar y vivir.

Cerramos este número 12, extraordinario por su momento histórico de celebración de los “XXX años de itinerancia”, con un doble índice de autores y de materias de los doce números que lleva la revista en sus seis de andadura. No son muchos, claro está; pero pasan de 45 y los trabajos se acercan a los 100 en apenas 6 años. Habría que completarlos, además con todos los autores y artículos de tipo humanístico que se han publicado antes en la única revista existente, ITER, cuyos índices aparecerán próximamente en su número 51.

Eduardo Frades, CMF

PONENCIAS Y TRABAJOS PREVIOS

INDIVIDUALISMO Y ORGANICISMO: APUNTES SOBRE LIBERALISMO Y DEMOCRACIA †Rafael García Torres ^{1*}

Abstract:

Since N. Bobbio special attention is paid on the philosophical links between liberalism and democracy. In order to compare the problem's theoretical frameworks such as organic vision (holistic or universal vision in contrast with collectivism as its negative form), and the individualistic perspective also known as political individuality. Both positions develop detailed sketches about the meaning and layout of society in general, the conditions by which

-
- 1 † El Profesor **Rafael Gerardo García Torres** (1959-2008), venezolano, casado y con tres hijos. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1992 obtiene Maestría en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (USB) en 1998. Actualmente estaba culminando su Doctorado, a la vez que se desempeña como Agregado de la Escuela de Filosofía de la UCAB en las cátedras de Filosofía Política y Filosofía de la Historia; y como profesor de Filosofía Moderna, Filosofía Contemporánea y Filosofía Social y Política en la Escuela de Teología de la UCAB, en la Sección de Filosofía del ITER; también era profesor de Postgrado de Filosofía en la misma UCAB. Ha sido durante 16 años profesor de Filosofía Social y Política, e Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en el ITER. Fue muerto criminalmente el día 2 del mes de noviembre del 2008.

Su hija Adriana García Álvarez y el profesor amigo Juan Rosales Sánchez prepararon un breve perfil biográfico y bibliográfico que publicamos en el n. 9 (2008). Remitimos a los lectores interesados a esas sentidas páginas que reflejan uno de los momentos más dolorosos vividos por la comunidad educativa del ITER en su totalidad junto con la familia del difunto querido profesor Rafael García. Entre sus publicaciones señalamos: *De la patria boba a la teología bolivariana*, de Luis Castro Leiva (Comentario bibliográfico). Cuadernos Venezolanos de Filosofía. N° 2. 1989. *Filosofía e Historiografía filosófica: Comentario al libro "Philosophy and its History", de Jorge Gracia*. Revista Venezolana de Filosofía, Universidad Simón Bolívar. N° 31-32, 1995. *Filosofía y poses filosóficas: a Javier Sasso In Memoriam*. Ucabista, n° 22, Año 3, octubre de 1997. *En torno al concepto de identidad nacional*. ITER, Revista de Teología, N° 19. *Idea de Progreso: Anotaciones en torno a las Filosofías de la Historia de Voltaire, d'Alembert y Condorcet* ITER, Revista de Teología, N° 21. Aquí ofrecemos, casi como homenaje póstumo, esta comunicación que fue presentada el 26 de abril de este año 2002 en las Jornadas de Reflexión Filosóficas del Iter, dedicadas a la Filosofía Política.

social order sets out in the community. Our purpose is to turn back on these perspectives to review again why liberal and democratic state are linked to each other.

Key words: *organicism, individualism, liberalism, democracy, state, N. Bobbio*

Las líneas que siguen tienen un carácter propedéutico. Básicamente, desean regresar sobre un tema de larga discusión, pero que a juicio de quien escribe aún conserva una relevante problematicidad, sobre todo cuando se presta atención a la forma como se pretende enlazar **liberalismo** y **democracia** por quienes a diario producen discurso político en nuestra arena nacional. Desde la perspectiva de una Teoría General del Estado, la polémica aludida interroga de manera fundamental "sobre la esencia (...), la estructura de los grupos sociales" (Heller, 1971: 110). La pregunta, desde luego, no es ninguna novedad: desde antiguo se ha planteado, valga recordar por mero ejemplo a la crema del movimiento sofista, a Platón o a Aristóteles. En su forma más tradicional, dos han sido las concepciones que de modo contrapuesto han querido responder a este asunto: la frecuentemente llamada **visión organicista**, también conocida bajo los nombres de holismo, o universalismo, o teoría colectivista (cuando de entrada se le quiere añadir una valoración negativa); y el **enfoque individualista**, otras veces denominado atomismo político. Ambas posiciones constituyen detalladas elaboraciones acerca del sentido y configuración substantiva de la sociedad en general, o si se prefiere, de las condiciones bajo las cuales lo social se instala en el seno de lo humano. El propósito acá es regresar sobre estas visiones para revisar de nuevo por qué se suelen vincular al Estado **liberal** con el Estado **democrático**. (2)

N. Bobbio ha definido cada una de las aludidas perspectivas de la siguiente manera:

Mientras el organicismo considera al Estado como un cuerpo en grande compuesto por partes que concurren cada una de acuerdo con su propio sentido y en relación de interdependencia con todas las demás, para la vida del todo, y por tanto no concede ninguna autonomía a los individuos *uti singuli*, el individualismo considera al Estado como un conjunto de individuos, como el resultado de su actividad y de las relaciones que establecen entre ellos. (LD, 49).

2 El presente trabajo reflexiona a partir de las tesis filosófico-políticas de N. Bobbio, particularmente las contenidas en **Liberalismo y Democracia** (Cf. Referencias Bibliográficas). Es por ello que para facilitar toda remisión al texto se empleará la siguiente nomenclatura: **LD**, [nº de página]

Igualmente con Bobbio se puede señalar que el principio fundamental del organicismo fue postulado ya por Aristóteles cuando en *Política* (1981: 58-59) alega que el todo es "necesariamente" anterior a la parte, y pasa a ilustrar lo dicho mediante razonamientos analógicos hasta llegar a sostener que así como sin cuerpo no habrá manos ni pie que funcionen adecuadamente, "la ciudad existe por naturaleza y es anterior al individuo". La afirmación de Aristóteles no deja de perder interés, pues consiste en la aplicación de un principio de corte ontológico en terrenos filosófico-políticos. La consecuencia es clara y definitiva en la génesis del organicismo: la ciudad no sólo es concebida como un todo del que los individuos son partes integrantes, sino también **ontológicamente** anterior a tales individuos constituyentes, "porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo" (p. 59).

Semejante concepción obtuvo crédito hasta el advenimiento del contractualismo moderno, especialmente el tejido por Hobbes, Locke y Rousseau, que entrando en franca oposición al iusnaturalismo aristotélico y a su extensión escolástica, desarrolló una teoría individualista sobre la base de la hipótesis racional del estado de naturaleza, en el que los individuos se hallarían arrojados por causa directa de sus pasiones, o intereses, o sentimientos, pero asimismo del que estarían obligados o impelidos a salir por la salvaguarda de su propia integridad. De ese estado de naturaleza se pasaría a un estado político, previo pacto consciente y libre en razón del cual los contratantes darían forma externa a una **entidad** denominada sociedad civil. De esta manera, el ámbito de lo político pierde la condición natural asomada en la teoría aristotélica, para adquirir otra de artificialidad donde el individuo humano aparece como la instancia fundamental de creación, al menos, de la vida política.

Esas dos visiones modelan, según el lugar de partida, la discusión acerca de los nexos que pueden establecerse entre el liberalismo y la democracia. Sin embargo, antes de tocar tal asunto vale la pena llamar la atención en torno a la posibilidad de fundamentación de uno y otra sobre alguna de las concepciones señaladas. En el caso del liberalismo, parece inverosímil considerarlo desde una perspectiva organicista, sígase la observación del autor que sirve de base a este trabajo:

Por lo que hace al liberalismo, una concepción orgánica coherente, que considera al Estado como totalidad anterior y superior a sus partes, no puede permitir algún espacio a esferas de acción independientes del todo, no puede reconocer una distinción entre la esfera privada y la esfera pública, ni justificar la sustracción

de intereses individuales, satisfechos en las relaciones con otros individuos (el mercado), al interés público. (LD, 50).

También parece poco factible toda conexión de la democracia con el organicismo:

Por lo que se refiere a la democracia, que se basa en una concepción ascendente del poder, el organicismo, al fundarse en una concepción descendente, se inspira en modelos autocráticos de gobierno: es difícil imaginar un organismo en el que manden los miembros y no la cabeza. (LD, 50).

Planteado de este modo, es fácil entrever un primer e importante elemento común del que participan liberalismo y democracia: ambos se fundan sobre una concepción individualista de la sociedad. Sin embargo, ¿qué significa esto? Rápidamente conviene recordar que hasta donde se sabe dentro de los postulados esenciales de cualquier teoría individualista no se encuentra la negativa a la **condición social** del hombre, ni siquiera en el caso de la filosofía rousseauiana, que parece el más extremo por las características que, según ella, adhiere el hombre en estado de naturaleza. Los puntos de encuentro y alejamiento se presentan cuando se miran "las relaciones del individuo con la sociedad". Obsérvese esto a partir de la siguiente tabla comparativa elaborada desde la propuesta de Bobbio (LD, 51-52).

Tabla 1

**Liberalismo y Democracia: Esbozo comparativo a partir de
N. Bobbio (LD, 51-52)**

Liberalismo	Democracia
"(...) separa al sujeto del cuerpo orgánico de la sociedad y lo hace vivir (...) fuera del seno materno, y lo pone en el mundo desconocido y lleno de peligros de la lucha por la sobrevivencia"	"lo integra a los otros individuos semejantes a él, -para que a partir de su unión la sociedad ya no sea recompuesta como un todo orgánico, sino como una asociación de individuos libres."
"reivindica la libertad individual tanto en la esfera espiritual como en la económica contra el Estado"	"reconcilia al individuo con la sociedad haciendo de la sociedad el producto de un acuerdo entre los individuos"
"hace del individuo el protagonista de toda actividad que se desarrolle fuera del Estado"	"lo hace protagonista de una forma de Estado diferente en la que las decisiones colectivas son tomadas directamente por los individuos o por sus delegados o representantes"
"pone en evidencia la capacidad de autoformación, de desarrollar sus propias facultades, de progresar intelectual y moralmente en condiciones de máxima libertad de vínculos externos impuestos en forma coercitiva"	"exalta sobre todo la capacidad de superar el aislamiento con varios acuerdos que permiten instituir un poder común no tiránico"
"mira al interior"	"mira al exterior"

Nótese que se está en presencia de "dos individuos, potencialmente diferentes" (LD, 52): uno (el liberalismo) lo percibe como una unidad total y plena capaz de desarrollo desde sí mismo, la otra (la democracia) lo concibe también como una unidad pero esta vez integrable (o desintegrable) junto a otros particulares en un cuerpo social artificialmente creado. Permítase a quien esto escribe una ligereza conceptual: es más social el individualismo democrático que el individualismo liberal.

Lo mostrado permite explicar por qué se suele encontrar la tendencia entre los agentes políticos (y, en verdad, en el común de las personas) de estimar al liberalismo y a la democracia, o bien como una suerte de teorías sociopolíticas **filiales**, o bien como dos figuras organizacionales **complementarias**: caso en el cual el Estado democrático sería una apreciada consecuencia y un deseable perfeccionamiento del Estado liberal. Desde luego que tal manera de entender el

asunto es completamente contemporáneo y no reconoce el modo como históricamente ambas formas políticas han pretendido justificarse o anularse⁽³⁾. Pero hoy es frecuente que la mirada en la democracia se fije “desde el punto de vista de su fórmula política” (la “soberanía popular”) (4), antes que en sus supuestos igualitarios (5), que no sea en lo referente a la igualdad jurídica y de oportunidades.

Puestos a elegir, ciertamente es mucho más sólida la visión “complementaria” que la “filial”, sobre todo si se atiende al conjunto de derechos que apuntan a la cualificación de la persona humana, cuya vigencia y validez, por lo demás, se considera fundamental para el establecimiento de mínimas condiciones de relación social y política. Así, el Estado democrático habría de constituir —permítase emplear tan conflictivo término— la “evolución natural” del Estado liberal. Véanse con cuidado, p.e., los siguientes enunciados (Peces-Barba, 1993: 43):

- E1)** “Todo ser humano debe tener una esfera de actividad personal protegida contra la ingerencia de todo poder externo”.
- E2)** “Todo ser humano debe participar de manera directa o indirecta en la formación de las normas que deberán después regular su conducta”.
- E3)** “Todo ser humano debe tener el poder efectivo de traducir en comportamientos concretos los comportamientos abstractos previstos en las normas constitucionales, que atribuyen este o aquel derecho”.

Si se interroga por los postulados mínimos que han de fundar sólida y aceptablemente a un Estado democrático, no parece descabellado esperar que lo haga sobre la base de tal trilogía. A primera vista dibujan un marco del que difícilmente se querría estar excluido. Lo interesante se presenta cuando se les examina, sin embargo, más de cerca: (E1) es constitutivamente liberal; (E2), democrático; y (E3) se puede inscribir asimismo dentro de la tradición liberal (6).

3 Escapa a este escrito encarar semejante cuestión, no obstante vale indicar (aunque de pasada) que en la historia han habido Estados liberales no democráticos, y viceversa. En teoría, no parece haber ningún impedimento para que ello ocurra.

4 “La única manera de hacer posible el ejercicio de la soberanía es la atribución al mayor número de ciudadanos del derecho de participar directa e indirectamente en la toma de las decisiones colectivas, es decir, la mayor extensión de los derechos políticos hasta el último límite del sufragio universal (...), salvo el límite de edad (...).” (LD, 46)

5 Especialmente, “el ideal de cierta equiparación económica, ajena a la tradición liberal” (LD, 45)

6 Calificación que puede discutirse, alegando que se trata de un postulado socialista. Se reservará para otra ocasión la respuesta a tal objeción.

La interrelación se ha tornado tan íntima que, a juicio de Bobbio,

(...) hoy no serían concebibles Estados liberales que no fuesen democráticos, ni Estados democráticos que no fuesen liberales. En suma, existen buenas razones para creer: **a)** que hoy el método democrático es necesario para salvaguardar los derechos fundamentales de la persona que son la base del Estado liberal; **b)** que la salvaguardia de estos derechos es necesaria para el funcionamiento correcto del método democrático. (LD, 46)

En procura de una aplicación práctica de lo dicho, el primer aspecto tiene una condición negativa fundamental: limita de tal manera el poder del Estado (vale decir, del *staff* gubernamental) que el ciudadano quedaría protegido de toda tentación totalitaria, puesto que “la mayor garantía de que los derechos de libertad están protegidos contra la tendencia de los gobernantes a limitarlos y suprimirlos reside en la posibilidad de que los ciudadanos se defiendan de los abusos eventuales” (LD, 46-47). El segundo aspecto posee un carácter positivo, ya que coloca la participación ciudadana en la toma de decisiones colectivas como una necesidad esencial para la vida democrática. Pero esto apunta a una participación realmente eficiente, efectiva y eficaz, por cuanto presupone un conjunto de libertades esenciales al Estado liberal (las de pensamiento, de expresión, de prensa, de reunión, de asociación, de tránsito...) que de no garantizarse se estaría en presencia de una participación meramente nominal, formal.

Convendría concluir lo sugerido en este trabajo con palabras del autor que ha servido de base:

Los ideales liberales y el método democrático gradualmente se han entrelazado de tal manera que, si es verdad que los derechos de libertad han sido desde el inicio la condición necesaria para la correcta aplicación de las reglas del juego democrático, también es verdad que sucesivamente el desarrollo de la democracia se ha vuelto el instrumento principal de la defensa de los derechos de libertad. Hoy sólo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos. (LD, 48)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Peces-Barba, G. (1993). Introducción: La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio. En N. Bobbio, *Igualdad y libertad* (pp. 9-49). Barcelona: Paidós.
- Bobbio, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Heller, H. (1971). *Teoría del estado* (6ª. reimpr.). México: F.C.E.
- Bobbio, N. (1993). *Liberalismo y democracia* (1ª reimpr.). México: F.C.E.

EL ESTADO COMO EXPRESIÓN DE LA MEGA-ESTRUCTURA FORMAL DEL CAMPO POLÍTICO: ALGUNAS CARACTERIZACIONES

Enrique Ali González Ordosgoitti*

Abstract:

This paper intends to show a theoretical descriptive analysis of State, stressing on the ways how it fits into society as a whole, from a certain Marxist-Gramscian tradition's point of view. We shall use the space and field categories to lay out a conceptual net which responds to political complexities so that they will give us a framework to state the political residency space of political mega-structure in three different configurations: as an abstract structure, as a region and as routes. The abstract structure is shown as a place (in Aristotelian sense) represented by political institutions; the region is organized in three types of society (civil, political and ordinary life) and routes are seen in so many ways as influences links among institutions and society types through a political awareness cycle.

This political residency space will become a mega-political range through social forces carried out by every social-political subject, who will try to gather round several positions arisen from the chance of deciding, commanding and empowerment. In the case of contemporary state-nation societies these

El profesor **Enrique Ali González Ordosgoitti** es Doctor en Ciencias Sociales (UCV, 1999), Estudios de Maestría de Historia de América (UCV, 1983-84, TMT), Especialista en Administración de los Servicios Culturales (OEA, CONAC, ENHAP, 1981), Sociólogo (UCV, 1978), Técnico Superior en Folklore (MdE, 1975), Baccalaurato Filosófico (UPS, Roma, 2001-03). Profesor Asociado Escuela de Filosofía, Doctorado en Humanidades, Doctorado en Ciencias Sociales y Profesor Invitado en la Maestría de Diseño Arquitectónico, todos en la UCV. Miembro del SPI Nivel III, Miembro del CONABA y del PEI. Es Autor (y coautor y compilador) de 26 libros, 106 Artículos en Revistas Arbitradas y de 108 Ponencias en Eventos Científicos nacionales y de otros países. Premio APUCV 2000 a la Trayectoria del Investigador en Ciencias Sociales. Ganador del Concurso de Ensayo Nueva Sociedad de la Fundación Friederich Eibert, los años 1988, 1990 y 1991. enagor@gmail.com

subjects shall be the dominating social range or unpopular one and the dominated social range or popular one. Both ranges merge together to form a historical rank. This shall stay put by coercion or by cultural-political consensus. The latter will bring out three cultural fields: that of the dominance sectors, the dominated and the domination ones.

Key words: *political field, formal mega-structure, historical rank, social groups, hegemony, consensus, constraint, paramount cultural field*

Nosotros hemos querido presentar un análisis teórico descriptivo del Estado, enfatizando como es la inserción del mismo en el conjunto de la sociedad, pensando que de esta manera ayudamos a ampliar las bases de comprensión sobre lo que es el Estado, al menos desde el punto de vista de cierta tradición marxista-gramsciana.

MEGA-ESTRUCTURAS FORMALES: EL CAMPO POLÍTICO

El Espacio Residencial Político de la Mega-Estructura Política se nos mostrará en su Estructura Abstracta con el Lugar representado por las Instituciones Políticas, la Región expresada en los distintos Tipos de Sociedad y los Caminos expresados en las diversas maneras como se comunican influencias entre las Instituciones y los Tipos de Sociedad a través del Ciclo de Realización Política. Ese Espacio Residencial Político será convertido en Mega-Campo Político a partir de la Acción Social ejercida por los diversos Sujetos Sociopolíticos, los cuales tenderán a la agrupación a partir de las diversas posiciones surgidas de la posibilidad de Decidir, Mandar y Poder. Para el caso de las Sociedades Estado-Nación contemporáneas, estos Sujetos serán el Bloque Social Dominante o Bloque No-Popular y el Bloque Social Dominado o Bloque Popular. Ambos Bloques se articulan de manera concreta dando origen a un Bloque Histórico.

Al ser analizada la Mega-Estructura Política como Campo Político, debe privilegiarse el movimiento, lo que correspondería, dentro del Espacio Residencial Político al momento del Viaje, a la comunicación entre lugares y regiones. Siendo lo político: "(...) las cuestiones planteadas por la organización de los seres humanos en sociedades, y en particular las cuestiones suscitadas por el mando –y las causas, razones y legitimidad del mando– de unos hombres sobre otros para realizar ciertos fines comunes" (Ferrater Mora, 1994: 2.833), circunscribiéndose

estos fines comunes a la búsqueda del poder, entendido en la acepción de Weber—citado por Villanueva— como “(...) toda posibilidad de hacer triunfar la propia voluntad en el seno de una relación social, incluso a pesar de las resistencias” (Villanueva, 1989: 467). Es posible afirmar que lo que viaja, son las Posibilidades de Decisión, Mando y Poder de la Sociedad. ¿Y qué pasa durante el Viaje?, ocurre el Ciclo de Realización Política, contentivo de cuatro momentos: producción, distribución, intercambio y consumo.

Cada uno de estos momentos del viaje por el camino del Espacio Residencial Político, le asignará roles distintos tanto a los diversos Sujetos Sociopolíticos (Bloque Social Popular y Bloque Social No-Popular), como a las Instituciones (lugares), en el interior de cada Tipo de Sociedad (región).

LOS SUJETOS: BLOQUE SOCIAL POPULAR

Los Sujetos Sociopolíticos que se desprenden de la Mega-Estructura Política son el Bloque Social Popular y el Bloque Social No-Popular, articulados a través de la hegemonía del segundo sobre el primero, lograda por la coerción o por el consenso, formando un Bloque Histórico.

El concepto de Bloque Social es de origen gramsciano e intenta representar la complejidad de la conformación de los grupos sociales desde el punto de vista político en las actuales sociedades estado-nación. Supera por supuesto la relación mecánica entre las clases surgidas de la estructura económica capitalista y su oposición política, y la sustituye por una agrupación más compleja que se articula a partir de la diferencialidad de intereses de sus integrantes.

Definiríamos como Bloque Social Dominado o Popular: aquellos grupos sociales caracterizados por tener una incidencia fundamental en la producción de la riqueza material y participar minoritariamente en la distribución, el intercambio y el consumo de la misma; por asistir como dominados en la realización del poder político y por su carácter de marginados de los principales circuitos de producción, distribución, intercambio y consumo comunicacional y cultural de la sociedad.

Desde el punto de vista económico pueden ser Clases Sociales (especialmente ligadas al trabajo directo; en menor medida aquellas vinculadas a la dirección del proceso de trabajo y muy escasamente a las poseedoras del capital y en

estos casos, siempre al pequeño capitalista); *Estamentos* (por ejemplo Maestros); *Castas* y *Capas* (las situadas en la parte inferior de las distintas escalas).

Observadas desde lo cultural se conforma por aquellos grupos en posición de subalternidad o excluidos por completo de las versiones oficiales de los saberes filosóficos, científicos, artísticos y religiosos (especialmente si la religión que practican no es la mayoritaria del país).

Desde las Mega-Estructuras Informales destacan los grupos subordinados por la *Lengua* (cuando no conocen el idioma oficial o lo manejan inadecuadamente según el gusto dominante); el *Género* (en las sociedades latinoamericanas la mujer y los grupos homosexuales masculinos y femeninos) y la *Etnia* (especialmente cuando son vistos como minorías y/o extranjeros).

Los sectores dominados expresan en su composición la heterogeneidad, tanto histórica como actual, de las sociedades latinoamericanas, remontándose la primera, en algunos casos, a situaciones precolombinas.

LOS SUJETOS: BLOQUE SOCIAL NO-POPULAR

Definiríamos como Bloque Social Dominante o No-Popular: aquellos grupos sociales caracterizados por su escasa incidencia en la producción de la riqueza material y participar mayoritariamente en la distribución, el intercambio y el consumo de la misma; por asistir como dominadores en la realización del poder político y por su carácter de dueños de los principales circuitos de producción, distribución, intercambio y consumo comunicacional y cultural de la sociedad.

Desde el punto de vista económico pueden ser *Clases Sociales* (escasamente ligadas al trabajo directo; en mayor medida aquellas vinculadas a la dirección del proceso de trabajo y fundamentalmente a las poseedoras del grande y mediano capital); *Estamentos* (por ejemplo altos dignatarios eclesiásticos y oficiales militares de alta graduación); *Castas* y *Capas* (las situadas en la parte superior de las distintas escalas).

Observadas desde lo cultural se conforma por aquellos grupos en posición de control absoluto del mando y del poder de decidir acerca de cuales deben ser las versiones oficiales de los saberes filosóficos, científicos, artísticos y religiosos (especialmente si la religión que practican es la mayoritaria del país).

Desde las Mega-Estructuras Informales destacan los grupos dominantes por la *Lengua* (cuando conocen el idioma oficial e imponen el gusto dominante); el *Género* (en las sociedades latinoamericanas el hombre) y la *Etnia* (especialmente cuando son vistos como “forjadores” de la nacionalidad).

Los sectores dominantes expresan en su composición la heterogeneidad, tanto histórica como actual, de las sociedades latinoamericanas.

LOS SUJETOS Y EL BLOQUE HISTÓRICO

Los Sujetos Sociopolíticos conforman un sistema de centros de dos estructuras las cuales se comportan como campos interrelacionados, impidiendo que uno sólo de ellos pueda presentarse como el que condensa la diferenciación social, a partir de lo político, en las sociedades contemporáneas. Afirmamos la existencia del Campo del Bloque Social Popular y el Campo del Bloque Social No-Popular, los cuales se articulan formando un Bloque Histórico. Este Bloque Histórico es equivalente al Campo Societal visto desde la perspectiva de lo político. En Gramsci, este Bloque Histórico contendrá dos dicotomías; Mega Estructura Económica/Mega Estructura Política y Sociedad Civil/Estado:

(...) partiendo del concepto verdaderamente central en el pensamiento gramsciano, el concepto de “bloque histórico” con el que Gramsci pretende designar una situación histórica global que comprende tanto el elemento estructural como el sobreestructural, la primera dicotomía sirve para definir y delimitar un determinado bloque histórico; la segunda sirve para distinguir un bloque histórico progresivo de otro regresivo...El síntoma más característico de la crisis, es decir, de la disolución de un bloque histórico, reside en el hecho de que no logra atraerse a los intelectuales, que son los protagonistas de la sociedad civil: los intelectuales tradicionales hacen sermones morales; los nuevos construyen utopías. Unos y otros giran en el vacío. (BOBBIO, 1977: 46-47).

El Bloque Histórico se articula en la medida en que consigue crear la Hegemonía del Bloque Dominante sobre el Bloque Dominado. Esta Hegemonía puede lograrse sólo a través de dos posibilidades: por coerción o por consenso. La primera se refiere al uso de la fuerza, mientras la otra nos remite a la capacidad de producir ideología –en sentido estricto– consensual, lo cual nos ubica en el ámbito de la producción de representaciones simbólicas, el campo cultural.

Para la búsqueda y construcción del consenso los Sujetos Sociopolíticos se organizan a través de tres Campos Culturales: Campo Cultural de los Sectores Dominantes, Campo Cultural Dominante y Campo Cultural de los Sectores Dominados.

LA HEGEMONÍA POR CONSENSO: CAMPO CULTURAL DE LOS SECTORES DOMINANTES

El Campo Cultural de los Sectores Dominantes está conformado por las diversas maneras como los sectores dominantes de un país se representan a sí mismos y a su grupo social las condiciones objetivas y subjetivas de su existencia. La producción, distribución, intercambio y consumo de esta cultura se circunscribe fundamentalmente al propio ámbito de los sectores sociales dominantes, al menos esa es su intención y utiliza en su expresión, todos los medios socio-culturales a su alcance: todas las Instituciones y los Saberes de lo académico, lo industrial-masivo y lo residencial, con la considerable ventaja de tener el control de las decisiones sobre los mismos.

LA HEGEMONÍA POR CONSENSO: CAMPO CULTURAL DOMINANTE

El Campo de la Cultura Dominante está conformado por las diversas maneras como los sectores dominantes de un país le representan a los grupos dominados las condiciones objetivas y subjetivas de la existencia. Esta representación se constituye en un constructo ideológico (en el sentido de falsa conciencia), cuya finalidad es enmascarar la realidad borrando las aristas que sirvan de pistas para desentrañar las contradicciones estructurales de explotación, dominación y agresión simbólica de las minorías sobre las mayorías.

Como constructo ideológico formula una imagen falseada expresada en forma de tipo ideal, la cual se transforma en la versión Oficial de lo que fue, es y será la sociedad. La elasticidad en la utilización de las cargas temporales surte de recursos del imaginario colectivo a la Cultura Dominante y aumenta la posibilidad de su hechizo y camuflaje, pues al igual que convoca a la defensa de un pasado (real o tergiversado), lo mismo hace con relación a un futuro proyecto nacional. Cuando las clases dominantes lo han sido durante largos periodos de

tiempo, la historia puede convertirse en su legitimadora (me refiero expresamente a las clases dominantes existentes en América Latina desde la época colonial, o desde la independencia, o desde la inmediata post independencia). En cambio cuando lo son de un tiempo relativamente reciente, el convocar el futuro se convierte en su gran coartada. Siendo posible su apelación al pasado, presente y futuro, cualquier ámbito del saber le puede ser útil.

En su producción, distribución, intercambio y consumo utiliza todos los medios socioculturales a su alcance, bien sean académicos o industrial-masivos, siéndole relativamente fácil pues como sectores dominantes, disponen del control mayoritario de las decisiones sobre los mismos y por vocación y definición, deben intentar una cobertura exhaustiva del tejido social.

LA HEGEMONÍA POR CONSENSO: CAMPO CULTURAL DE LOS SECTORES DOMINADOS

El Campo Cultural de los Sectores Dominados está conformado por las diversas maneras como los sectores dominados de un país se representan a sí mismos y a su grupo social las condiciones objetivas y subjetivas de su existencia. La producción, distribución, intercambio y consumo de esta cultura se circunscribe fundamentalmente al propio ámbito de los sectores sociales dominados, al menos como posibilidad inmediata y utiliza, o trata de utilizar los medios socio-culturales a su alcance: lo académico, lo industrial-masivo y lo residencial, con la considerable desventaja de no tener el control de la mayoría de decisiones sobre los mismos.

EL LUGAR: LA INSTITUCIÓN

El Espacio Residencial Político va a tener como Lugar la Institución Política. La misma se atiene al concepto universal de Institución pero desde el punto de vista de la realización sociopolítica.

Las Instituciones Políticas pueden ser analizadas desde el punto de vista estrictamente político, o económico o cultural. Por ser de nuestro interés queremos enfatizar sobre éste último. De esta manera es posible destacar cuatro momentos de la realización sociocultural de una Institución Política: la **Cultura**

Organizacional de la Institución responsable directa de la *producción*. La **Imagen Institucional** que como producto es *distribuida* en la sociedad. Esa Imagen es *intercambiada* con otros actores sociales con el fin de obtener **Prestigio**. El grado de Prestigio obtenido le transfiere su Valor de Cambio a la **Mercancía Simbólica Institucional** que será *consumida* al final del ciclo.

La Cultura Organizacional, la Imagen, el Prestigio y la Mercancía Simbólica son elementos extra políticos que cada vez se toman más en cuenta por haberse demostrado la importancia de los mismos sobre el Valor de Uso y sobre el Valor de Cambio de la Mercancía que se coloca en el mercado político.

Problemas como el autoritarismo, el aristocratismo u oligarquía, el democratismo, el anarquismo, son analizados hoy en día bajo la presión de la idea de promover, los **estilos democráticos de trabajo en las Instituciones Políticas**. La Imagen de una Institución Política dice tanto o más que el propio producto que se ofrece. El Prestigio de la Institución influye mucho en las posibilidades de desarrollo o mantenimiento del proyecto político, lo limita o lo potencia. La *Oferta Política* (el Programa), como principal condensación de la Mercancía Simbólica, actúa como fuente fundamental para la acumulación o no de Valor del producto.

Cada uno de esos momentos de la realización sociocultural de una Institución Política es un todo complejo dentro de estructuras definidas, las cuales se comportan como campos, razón por la cual podríamos aseverar la existencia del: **Campo de la Cultura Organizacional de la Institución Política; Campo de la Imagen de la Institución Política; Campo del Prestigio de la Institución Política y Campo de la Mercancía Simbólica de la Institución Política.**

LA REGIÓN: TIPOS DE SOCIEDADES

El Espacio Residencial Político mostrará su agrupación por Regiones a través de la Sociedad Política, la Sociedad Civil y la Sociedad de la Vida Cotidiana. Cada uno de estos niveles, por su alto grado de estructuración, al desenvolverse en la realidad social actuará como un campo, por lo que podríamos hablar de: Campo de la Sociedad Política, Campo de la Sociedad Civil y Campo de la Vida Cotidiana.

LA REGIÓN: SOCIEDAD POLÍTICA

Las tres Regiones del Campo Político mantienen estrechas relaciones entre sí aunque de manera distinta: la Sociedad Política y la Sociedad Civil tienen relaciones dialécticas, mientras éstas con la Sociedad de la Vida Cotidiana mantienen una relación de interpenetración. Mientras las Sociedades Políticas y Civiles se convierten en estructuras formales que se confrontan, la Sociedad de la Vida Cotidiana siempre es informal por lo tanto no ofrece resistencia física a las Sociedades Política y Civil, sino que las interpenetra, las ocupa, se convierte en parte de su ambiente, pero con su propia lógica de funcionamiento, para decirlo en términos de Maffesoli crea un ambiente suave y cálido, sensible para las relaciones sociales en el interior de las Sociedades formalizadas, racionales. Por estar sometidas a relaciones dialécticas las Sociedades Política y Civil, cualquier definición de alguna de ellas, necesariamente remite a la otra. Al menos así fue en gran parte de la historia conceptual de las mismas.

En el pensamiento político moderno observamos dos grandes tendencias en la definición del Estado, el de verlo como máximo representante de la racionalización del mundo o por el contrario, como la expresión de la irracionalidad de las relaciones sociales. Sobre la primera tendencia, el científico social italiano, Norberto Bobbio nos dice:

El pensamiento político moderno, de Hobbes a Hegel, se ha distinguido por la tendencia constante, incluso entre diversas soluciones, a considerar el Estado o sociedad política respecto del estado natural (o sociedad natural) como el momento supremo y definitivo de la vida común y colectiva del hombre, ser racional, como el resultado más perfecto, o menos imperfecto, del proceso de racionalización de los instintos, de las pasiones o de los intereses, para el cual el reino de la fuerza desbordada se transforma en el reino de la libertad regulada. El Estado se concibe como producto de la razón, o como sociedad racional, en el que sólo el hombre puede llevar una vida conforme a la razón, es decir, conforme a su naturaleza. En esta tendencia confluyen y se mezclan tanto las teorías realistas que describen el Estado como es (desde Maquiavelo hasta los teóricos de la razón de Estado) como las teorías iusnaturalistas (de Hobbes a Rousseau, a Kant) que proponen modelos ideales de Estado y delinean el Estado como debiera ser para realizar su propio fin. El proceso de racionalización del Estado (el Estado como sociedad racional), que es propio de las segundas, se encuentra y se confunde con el proceso de estatalización de la razón, que es propio de las primeras (la razón de Estado). En Hegel que representa la disolución y el cumplimiento de

esta historia, los dos procesos se confunden, tanto que en la Filosofía del Derecho la racionalización del Estado celebra el propio triunfo y viene representada no ya como una propuesta de un modelo ideal sino como una comprensión del momento histórico real: la racionalidad del Estado no es sólo una exigencia sino una realidad, no sólo un ideal sino un acontecimiento de la historia. (Bobbio, 1977: 19-20).

Esta idealización del Estado viéndolo como el momento final de la racionalización, pudo realizarse mediante la puesta en práctica de un modelo dicotómico en el cual, el momento positivo era el concerniente al Estado mientras el momento negativo era el concerniente al No-Estado:

La racionalización del Estado se produce mediante la utilización constante de un modelo dicotómico, en el cual se contraponen el Estado como momento positivo a la sociedad preestatal o antiestatal, degradada a momento negativo. De este modelo se pueden distinguir, si bien con cierto esquematismo, tres variantes principales: el Estado como negación radical y, por consiguiente, eliminación y derrocamiento del estado natural, es decir como renovación o *restauratio ab imis* respecto de la fase del desarrollo humano anterior al Estado (modelo Hobbes-Rousseau). El Estado como conservación-regulación de la sociedad natural y, por lo tanto, ya no entendido como alternativa sino como reorganización o *perfeccionamiento* respecto de la fase anterior (modelo Locke-Kant). El Estado conservación y superación de la sociedad preestatal (Hegel) en el sentido que es un momento *nuevo* y no sólo un perfeccionamiento (a diferencia del modelo Locke-Kant), sin por otra parte constituir una negación absoluta y, por consiguiente, una alternativa (a diferencia del modelo Hobbes-Rousseau). (BOBBIO, 1977: 20-21).

Esta entronización del Estado como culminación de lo racional, comenzará a ser cuestionada por su visión contraria:

Con Hegel, el proceso de racionalización alcanza el punto más alto de la parábola. En los mismos años, a través de los escritos de Saint Simon...había empezado la parábola descendente: la teoría, o al menos la creencia (el mito), de la inevitable desaparición del Estado. Esta teoría o creencia habíase convertido en un rasgo característico de las ideologías políticas dominantes en el siglo XIX. Marx y Engels habían hecho de él uno de los pilares de su sistema: el Estado ya no es la realidad de la idea ética, lo racional en sí y por sí, sino, según la famosa definición de El Capital: "violencia concentrada y organizada de la sociedad". La antítesis de la tradición iusnaturalista, que culmina en Hegel, no podía ser más completa. (BOBBIO, 1977: 21-22).

Marx y Engels efectuarán una triple crítica del Estado, una por cada modelo anterior. En relación con la concepción del Estado como negación radical del estado natural, afirmarán que:

En contraste con el primer modelo, el Estado ya no es concebido como eliminación, sino como conservación, prolongación y estabilización del estado natural: en el Estado, el reino de la fuerza no ha sido suprimido, más bien ha sido perpetuado, con la única diferencia que la guerra de todos contra todos ha sido sustituida por la guerra de una parte contra otra parte (la lucha de clases, de la cual el Estado es expresión y sentimiento). (BOBBIO, 1977: 22).

Acerca del segundo modelo que planteaba que el Estado regulaba a la sociedad natural, contestarán que:

En contraste con el segundo modelo, la sociedad de la que el Estado es supremo regulador no es una sociedad natural, conforme a la naturaleza eterna del hombre, sino una sociedad históricamente determinada, caracterizada por ciertas formas de producción y por ciertas relaciones sociales, y por tanto el Estado, como cometido de la clase dominante, antes que ser la expresión de una exigencia universal y racional, es, a la vez, la repetición y la potenciación de intereses particulares. (BOBBIO, 1977: 22).

Y sobre el tercer modelo, hegeliano, que postula que el Estado es la superación de la Sociedad Civil, Marx y Engels refutan que:

En contraste con el tercer modelo, finalmente, el Estado no aparece como superación de la sociedad civil, sino como el simple reflejo de ésta: tal la sociedad civil, tal el Estado. El Estado contiene la sociedad civil, no para convertirla en otra cosa, sino para conservarla como es; la sociedad civil, históricamente determinada, no desaparece en el Estado, sino que reaparece en él, con todas sus determinaciones concretas. (BOBBIO, 1977: 22-23).

De las críticas a los tres modelos de Estado, Marx y Engels derivarán hacia una teoría propia:

“De esta triple antítesis se pueden obtener los tres elementos fundamentales de la doctrina de Marx y Engels sobre el Estado: 1.-el Estado como aparato coercitivo, o, como se ha dicho, “violencia concentrada y organizada de la

sociedad”: es decir, una concepción instrumental del Estado, que es lo opuesto a la concepción finalista o ética; 2.-el Estado como instrumento de dominio de clase, para el cual “el poder político del Estado moderno no es más que una delegación, que administra los intereses comunes de toda la burguesía”, es decir, una concepción particularista del Estado, opuesta a la concepción universalista propia de todas las teorías del derecho natural, incluida la de Hegel; 3.-el Estado como momento secundario o subordinado respecto de la sociedad civil, ya que “el Estado no condiciona y regula la sociedad civil, sino que por el contrario, la sociedad civil condiciona y regula el Estado: o bien una concepción negativa del Estado, que es lo contrario de la concepción positiva propia del pensamiento racionalista”. (BOBBIO, 1977: 23).

Con esta visión el Estado deja de ser el punto de llegada para convertirse —a través de su negación— en el punto de partida para construir la sociedad utópica, el ideal alcanzable pasa a ser el lograr el predominio en lo social de aquello que no es Estado:

Como aparato coercitivo, particularista y subordinado, el Estado no es el momento último del movimiento histórico, no superable ulteriormente: el Estado es una institución transitoria. Así, la inversión de las relaciones sociedad civil-sociedad política significa una revolución en la concepción del curso histórico: el progreso ya no se entiende como el movimiento de la sociedad al Estado, sino inversamente, del Estado a la sociedad. El proceso de pensamiento, iniciado con la concepción del Estado que suprime el estado natural, termina cuando se insinúa y toma fuerza la teoría según la cual el Estado debe ser, a su vez, suprimido. (BOBBIO, 1977: 23-24).

Hoy en día, de regreso de las utopías sociales del siglo XIX, pareciera estar claro tanto la pervivencia del Estado como las críticas al mismo, pero intentando desarrollar proposiciones que sin presumir su desaparición total, buscan la limitación de sus atribuciones y la profundización de la democracia a través de la asunción por parte de la Sociedad Civil, de muchas de las antiguas atribuciones del aparato estatal. Se quiere elevar —y en algunos casos se ha logrado— elevar el protagonismo político de la Sociedad Civil.

BIBLIOGRAFÍA

- BOBBIO Norberto (1977). *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*. Barcelona, España. Editorial Avance, Textos de Apoyo, n. 21, pp.88.
- FERRATER MORA (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, España. Editorial Ariel, SA, 4 volúmenes, pp. 3830.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI Enrique Alí (1998). *Los Sistemas de Fiestas en Venezuela. Hacia una sociología del uso del tiempo extraordinario festivo en las sociedades estado-nación contemporáneas*. Caracas. UCV, FACES, Tesis para optar al Grado de Doctor en Ciencias Sociales. Tutor, Dr. Víctor Córdoba, 3 vols.
- RAPHAEL D.D (1989). *Problemas de Filosofía Política*. España. Alianza Universidad, Textos. pp. 215.

Le Magazine Littéraire

www.magazine-litteraire.com

Orwell

Écrivain et prophète politique

Céline en
toutes lettres par
Pierre Assouline

La fascination du mal
par Pietro Citati

Gabriel García Márquez
par Véronique Ovaldé

Notre sélection : le meilleur des beaux livres

RÉGIMEN VERSUS INDIVIDUO (ESTUDIO DE LA NOVELA 1984, DE GEORGE ORWELL)*

Profesor Bruno Manara**

ABSTRACT:

George Orwell in his novel 1984, shows the organization of a totalitarian future "perfect" Regimen, based on lie and systematic falsification of reality, and the destruction of the individual; at the same time, the desperate fight of an individual to ascertain his own personality and free himself from the world of falsities into which he is sunk, until at last he surrenders, psychically emptied.

KEY WORDS: *Totalitarianism, new language, doublethink.*

* Presentada para su publicación en mayo de 2009. Se hace esta advertencia porque en *Le Magazine Littéraire* (Nº 492, Déc. 2009) se incluye un Dossier de unas 50 páginas titulado "ORWELL écrivain et prophète politique" con artículos firmados por escritores de renombre, a los que no tuvo acceso el autor del presente estudio.

** El Profesor **Bruno J. Manara** es Licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela el año 1973. Ha ejercido por muchos años como docente de castellano, literatura y latín, graduado en el Instituto Pedagógico de Caracas (IPC) desde 1967; y ejerció la docencia en el Instituto Venezolano de Audición y Lenguaje (IVAL) entre 1973-80. Lleva a su cargo la enseñanza de griego bíblico en el ITER desde el año 1993; y la de Idioma Clásico (concretamente el Latín), en este mismo Instituto, desde el año 2001. Profesor de Latín para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay), desde 1997 y autor de un texto de *Latín y Griego Básicos para Botánicos* (Fund. Planchart, 1995). Incursionó en la investigación de la literatura oral popular, a través de la hoy desaparecida Federación Nacional de la Cultura Popular, FENACUP. En particular, de su contacto con los cultores del espiritismo popular, resultaron los trabajos: *El Jefe, Gregorio Camacho* (1985), *María Lionza, su entidad, su culto y la cosmovisión anexa* (UCV, 1995), y *El mundo de Gregorio Camacho, espiritista yaracuyano* (UCAB-ITER, 2002). También publicó algunos textos escolares de *Dibujo Técnico* (Ed. CO-BO) y algunos trabajos de difusión científica, en particular: *El Ávila, Biografía de una Montaña* (Monteávila Ed., 1998). Más reciente es su libro *Compendio de Gramática latina y griega para uso taxonómico* (Fundación Instituto Botánico de Venezuela, Caracas 2008). Correo electrónico manara3939@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

George Orwell (1903-1950), alias Eric Arthur Blair, un año antes de morir publicó la novela *1984*, que cabe clasificar dentro de las obras de utopía, un género literario del cual, en la primera mitad del s. XX aparecieron varias muestras notables. En todas ellas se presentan sociedades avasalladas por estados totalitarios que utilizan los adelantos tecnológicos para procurar la máxima felicidad de los súbditos, pero a costa de la libertad individual. Dentro de esta tendencia, la obra de Orwell es tal vez la más descarnada, la más sobria y la que parece de más permanente actualidad.

Los estudiosos de la obra están contestes en que *1984*, el título definitivo de la novela, es una trasposición de 1948, año en que el autor la concluyó; y además aseguran que el primer título tentativo de la misma fue *The last man in Europe*, El último hombre en Europa.

Los autores también están de acuerdo en que la obra es una crítica absoluta al régimen estalinista que entonces dominaba Rusia, una dictadura despiadada que se había impuesto luego de eliminar a todos los dirigentes que disentían de la línea oficial, y particularmente a los que habían sido los grandes líderes de la revolución bolchevique y podían constituir un estorbo para las apetencias despóticas de José Stalin. Ya en la novela-parábola *Rebelión en la Granja* (1945), Orwell había atacado la política estalinista, pero en *1984* es donde la denuncia del totalitarismo comunista es más cruel y evidente. Escrita en un lenguaje sencillo y directo, la novela, más bien que una profecía o un relato utópico, quiere ser una advertencia de lo que puede suceder en el mundo si las ideas de los intelectuales izquierdizantes se llevan lógicamente a sus últimas consecuencias.¹

El autor, de orientación socialista, había participado en la guerra civil española, donde combatió en las filas republicanas, y fue gravemente herido en el frente de Aragón. En los algo más de seis meses que pasó en España, pudo observar como los verdaderos líderes de la revolución obrera española eran difamados, perseguidos y asesinados por advenedizos de un Partido Comunista Español, que manipulando la verdad histórica y siguiendo instrucciones expresas de Moscú, crearon una atmósfera de miedo, delaciones y asesinatos y terminaron adueñán-

1 Orwell define a los pensadores izquierdizantes de su tiempo como "intelectuales de clase media que han dejado de amar a su país, pero aún sienten necesidad de patriotismo, y en consecuencia, abriga sentimientos patrióticos hacia Rusia". (*The Lion and the Unicorn*, citado por García Cotarelo, R., El pensamiento político de George Orwell, p. 115)

dose del poder, tanto que él mismo tuvo que huir precipitadamente "con la policía pisándole los talones".²

Las experiencias de la "revolución traicionada" de España hicieron de Orwell un antiestalinista radical, y dejarían una huella imborrable en él como persona y como escritor. En particular, le quedó una gran angustia acerca de la posibilidad de la "verdad histórica objetiva" en el mundo moderno: un problema que, a partir de entonces, no dejaría de atormentarlo.

AMBIENTE DE LA NOVELA

La novela *1984* está dividida en tres partes, que comprenden: la Primera, 8 capítulos; la Segunda, 10 capítulos; la Tercera, 6 capítulos. El capítulo más corto es el sexto de la segunda parte, que consta de solo tres páginas, y el más largo y de mayor carga ideológica, el capítulo noveno de la segunda parte, que consta de 39 páginas (Ed. Alfa y Omega, Santo Domingo, 1984, como "1989"). Las citas del presente trabajo se referirán a esa edición.

La obra está ambientada en la ciudad de Londres, y presenta lo que sería la situación política internacional, según Orwell, unos cuarenta años luego de la conclusión, y como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, a saber: un mundo dividido entre tres superpotencias.

Europa continental fue absorbida por Rusia, que implantó en todos los países ocupados la ideología conocida como neobolchevismo. Esta entidad política se conoce como Eurasia y se extiende desde Portugal y el Mediterráneo hasta el estrecho de Behring, y además incluye partes de Mongolia, Manchuria y Tibet.

Asia Oriental, con una frontera menos definida, comprende China y otros territorios al sur, las islas de Japón y una porción fluctuante de Manchuria, Mongolia y Tibet, y constituye lo que se conoce como Asia Oriental. En ella domina una ideología, cuyo nombre chino, vertido a nuestro idioma, literalmente signifi-

2 Fue en España donde Orwell comprobó por primera vez las manipulaciones políticas de los medios de comunicación, y en particular de la prensa. "Vi —dice— que se reportaban grandes batallas donde no había habido ninguna, y un silencio completo donde centenares de hombres habían sido muertos. Vi tropas que habían luchado valerosamente, denunciadas como cobardes y traidores, y otras que no habían disparado un tiro, exaltadas como héroes de victorias imaginarias. (*Homage to Catalonia*, y *Looking back on the Spanish War*, 1938, p. 234).

ca "adoración de la muerte", pero quedaría mejor traducido como "desaparición del yo".

Inglaterra, junto con Australia, Australasia, Sudáfrica, las islas del Atlántico y Sudamérica fue absorbida por los Estados Unidos en lo que ahora se designa globalmente como Oceanía; su ideología es el *Ingsoc*, derivado del Socialismo Inglés; su moneda es el dólar y su lengua franca es el inglés. El título oficial entre sus ciudadanos es el de *camarada*. Además, el Partido ha ido estructurando la *neolengua* como instrumento eficaz de comunicación y control de sus miembros.

En realidad, aunque con nombres distintos, las tres ideologías son análogas, y las tres superpotencias están gobernadas por regímenes de tipo totalitario. Sin embargo, el autor nada nos dice sobre el neobolchevismo y la "adoración de la muerte", y se concreta a hablarnos del *Ingsoc* y la situación general de Oceanía, cuyo régimen político define como "colectivismo oligárquico".³

EL RÉGIMEN DE OCEANÍA

La guerra no ha terminado; al contrario, las tres superpotencias están enfrascadas en una guerra continua, pero una que no puede ser decisiva, a causa de lo bien equilibradas que están las respectivas fuerzas. Añade Orwell que "las fronteras entre los tres superestados son arbitrarias en algunas zonas, y en otras fluctúan según los altibajos de la guerra". De todos modos, "sus defensas son demasiado poderosas. Eurasia está protegida por sus grandes espacios terrestres, Oceanía por la anchura del Atlántico y del Pacífico, Asia Oriental por la fecundidad y laboriosidad de sus habitantes. (p. 197-8)

Entre los tres superestados y sin pertenecer definitivamente a ninguno de ellos, existe un amplio territorio, constituido por la mayor parte de África, el Medio Oriente y la India, que contiene casi la quinta parte de la población mundial, junto con valiosos recursos naturales, que las tres potencias se disputan permanentemente, además de las regiones polares. A pesar de la interminable guerra, las víctimas humanas en realidad son pocas, por tratarse de ejércitos profesionales sumamente bien equipados y entrenados. Por añadidura, las economías

3 Orwell traslada esta organización internacional de la obra *The Managerial Revolution*, La Revolución de los *mánagers* (1946), de James Burnham, donde los tres grandes superestados (Europa, Asia, América) presentan la misma situación de absoluto equilibrio militar.

de las tres superpotencias están organizadas con miras al sostén de sus fuerzas militares, de modo todo lo que se produce está dedicado a la guerra, a defenderse de la guerra y a prepararse para otra guerra. Ya quedó atrás el mundo de progreso y bienestar aupado por la ciencia y la tecnología de comienzos del siglo XX. La larga secuela de guerras, revoluciones y contrarrevoluciones, y especialmente la guerra atómica (cuando una bomba atómica cayó en Colchester), por una parte, y por la otra la toma de conciencia de que "el progreso científico y técnico se basaba en un hábito empírico de pensamiento que no podía existir en una sociedad estrictamente reglamentada", hizo que la sociedad de las tres superpotencias en general se desenvolviera en un ambiente más primitivo que cincuenta años atrás. En efecto, la guerra pulverizaba y hundía en el fondo del mar los materiales que, en una paz constante, podrían emplearse para que las masas gozaran de una excesiva comodidad y, con ello, se hicieran a la larga demasiado inteligentes". (p.202) Desde luego, dedicar la actividad industrial a la fabricación de armas era "un método conveniente de gastar trabajo sin producir nada que pueda ser consumido".

Por tanto, "la política debe planificar el esfuerzo de guerra para consumir todo lo que sobre después de haber cubierto unas necesidades mínimas de la población. Este mínimo se calcula siempre en mucho menos de lo necesario, de manera que hay una escasez crónica de casi todos los artículos necesarios para la vida, e inclusive los privilegiados miembros del Partido están casi siempre al borde de la escasez". Al mismo tiempo, "la idea de que se está en guerra, y por tanto, en peligro, estimula el sentimiento patriótico y hace que la entrega de todo el poder a una reducida casta dirigente parezca la condición natural e inevitable para sobrevivir". (p. 203)

Desde luego, lo que importa no es sostener la moral de las masas, cuya actitud no preocupa, mientras se hallen absorbidas por el trabajo, sino la moral del Partido mismo. Se espera que hasta el más humilde de los miembros del Partido sea competente, laborioso e incluso inteligente, pero siempre es preciso que sea un fanático ignorante y crédulo en el que prevalezca el miedo, el odio, la adulación y una continua sensación orgiástica de triunfo. En otras palabras, es necesario que este hombre posea la mentalidad típica de la guerra. No importa que haya o no haya guerra y, ya que no es posible una victoria aplastante, tampoco importa si la guerra va bien o mal. Lo único preciso es que exista un estado de guerra; y dentro de la escala jerárquica del Partido, la histeria bélica y el odio al enemigo crecerán en la medida que se asciende. Debido a que uno de los objetivos de Oceanía es apoderarse de toda la tierra, todos los miembros del Partido creen en la

futura victoria total como en un artículo de fe. Esa victoria total se logrará, o bien por la conquista progresiva de los territorios enemigos, o por el descubrimiento de alguna arma secreta capaz de exterminar de golpe centenares de millones de personas. En esto se centra toda la investigación científica de varios equipos técnicos que trabajan incansablemente en los desiertos de Australia o en las selvas brasileras. Sin embargo, ninguno de esos proyectos puede darse por decisivo, ya que los tres superestados están enfrascados en la misma búsqueda, y ninguno de los tres se adelanta a los otros de un modo definitivo.

En cuanto a las relaciones internacionales, está absolutamente prohibido que el ciudadano de una potencia vea o trate a uno de las otras dos potencias rivales (menos los prisioneros de guerra), y se le prohíbe que aprenda lenguas extranjeras. En efecto,

si se le permitiera entrar en relaciones con extranjeros, descubriría que son personas iguales a él en lo esencial, y que casi todo lo que se ha dicho sobre ellos es una sarta de mentiras. Se rompería así el mundo cerrado en que vive, y quizá desaparecieran el miedo, el odio y la rigidez fanática en que se basa su moral.

Por eso, es un acuerdo tácito entre las tres superpotencias que "las fronteras nunca podrán ser cruzadas más que por las bombas".

En cuanto a lo interno, la preservación indefinida de la estructura de poder exige "extinguir de una vez para siempre la posibilidad de toda libertad de pensamiento". En esto consiste la diferencia fundamental del régimen de Oceanía con respecto a las tiranías del pasado, que "solo se preocupaban por los actos realizados y no por lo que los súbditos pudieran pensar..., en parte porque no tenían cómo someter a sus ciudadanos a una vigilancia continua. En cambio, el invento de la imprenta, y luego de la radio y el cine, facilitaron el manejo de la opinión pública. Más tarde,

el desarrollo de la televisión y el adelanto técnico que hizo posible recibir y transmitir simultáneamente por el mismo aparato, terminó con la vida privada. Todos los ciudadanos, o por lo menos todos los que poseían la suficiente importancia para que mereciese la pena vigilarlos, podían ser observados por la Policía del Pensamiento durante las 24 horas del día y ser sometidos al bombardeo constante de la propaganda oficial, al tiempo que se les cortaba toda comunicación con el mundo exterior. (p. 216)

Por otra parte, desde hacía mucho tiempo los gobernantes se habían dado cuenta de que la base económica más segura para la oligarquía era la propiedad comunitaria, ya que “la riqueza y los privilegios se defienden más fácilmente cuando se poseen en común”.

De hecho, en Oceanía la abolición de la propiedad privada había tenido lugar a mediados del siglo XX, de modo que si hasta entonces los propietarios constituían una masa de individuos, ahora serían solo un grupo reducido de personas. En palabras de Orwell, “individualmente ningún miembro del Partido posee nada, excepto insignificantes objetos de uso personal. Colectivamente, el Partido es dueño de todo lo que hay en Oceanía, porque lo controla todo y dispone de los productos como mejor se le antoja”. Eso pudo lograrse fácilmente, porque a raíz de la Revolución (una década de guerras nacionales, civiles y revueltas en todas partes del mundo), la abolición de la propiedad privada se había presentado como un proceso de socialización.

Siempre se había dado por cierto que si la clase capitalista era expropiada, el socialismo se impondría, y era un hecho que los capitalistas habían sido expropiados. Las fábricas, las minas, las tierras, las casas, los medios de transporte, todo se les había quitado, y como todo ello dejaba de ser propiedad privada, era evidente que pasaba a ser propiedad pública. El Partido, procedente del antiguo socialismo y que había heredado su fraseología, traicionó los principios fundamentales de ese socialismo, con el resultado, previsto y deseado, de que la desigualdad económica se hizo permanente. (p. 217)

En efecto, los conceptos de “libertad”, “justicia”, “fraternidad”, por los cuales habían luchado los socialistas del pasado, habían sido desacreditados cada vez más a partir del segundo cuarto del siglo XX, cuando volvieron a ponerse en práctica unos procedimientos desusados desde hacía varios siglos, como: “encarcelamiento sin proceso, empleo de los prisioneros de guerra como esclavos, ejecuciones públicas, tortura para extraer confesiones, uso de rehenes y deportación de poblaciones en masa. Todo esto se hizo habitual y fue defendido por individuos considerados como inteligentes y de avanzada. Los nuevos sistemas políticos se basaban en la jerarquía y la regimentación”, que eran como la coronación de los sistemas totalitarios del pasado, pero ahora sostenidos por teorías políticas inmovibles. Su finalidad consciente era la perpetuación de la falta de libertad y de la desigualdad social. (p. 214-215)

La nueva clase dirigente, prosigue Orwell, estaba formada en su mayoría por burócratas, hombres de ciencia, técnicos, organizadores sindicales, especialistas en propaganda, sociólogos, educadores, periodistas y políticos profesionales. Habían salido de la vieja clase media asalariada y de la capa superior de la clase obrera, pero, "comparados con los miembros de las clases dirigentes del pasado, esos hombres eran menos avariciosos, los tentaba menos el lujo y más el placer de mandar y, sobre todo, tenían más conciencia de lo que estaban haciendo y se dedicaban con mayor intensidad a aplastar a la oposición". (p. 216)

El Partido pretendía haber librado a los proles de la esclavitud. Antes de la Revolución, eran explotados y oprimidos ignominiosamente por los capitalistas. Pero simultáneamente, fiel a los principios del *doblepensar*, el Partido enseñaba que los proles eran inferiores por naturaleza y debían ser mantenidos bien sujetos mediante la aplicación de unas cuantas reglas muy sencillas. Mientras continuaran trabajando y teniendo hijos, sus demás actividades carecían de importancia. Dejándolos en libertad como ganado suelto, tenían un estilo de vida que parecía serles natural. Se regían por normas ancestrales, nacían, crecían en el arroyo, empezaban a trabajar a los doce años, pasaban por un breve período de belleza y deseo sexual, se casaban a los veinte años, empezaban a envejecer a los treinta y se morían casi todos ellos hacia los sesenta años. El duro trabajo físico, el cuidado del hogar y de los hijos, las mezquinas peleas entre vecinos, el cine, el fútbol, la cerveza y, sobre todo, el juego, llenaba su horizonte mental.⁴

El Partido, sin embargo, no los descuidaba. A través del Ministerio de la Verdad, se producía expresamente para ellos literatura, música, y teatro, se editaban periódicos que no contenían sino informaciones deportivas, sucesos y astrología, noveluchas sensacionalistas, películas que rezumaban sexo y canciones sentimentales, e inclusive obras de pornografía barata que los mantuvieran entretenidos. Además, unos cuantos agentes de la Policía del Pensamiento circulaban entre ellos, esparciendo rumores falsos y eliminando a los pocos considerados capaces de convertirse en peligrosos; pero no se intentaba adoctrinarlos en la ideo-

4 García Cotarelo, en su estudio sobre Orwell, cita parte del *Discours de la Servitude volontaire*, de La Boétie, donde se lee: "El pueblo, a partir del momento en que es sometido, cae tan bruscamente en el olvido de la libertad, que no es posible que se despierte para recuperarla... Es cierto que al principio sirve obligado y vencido por la fuerza; pero los que vienen después sirven sin pensar y hacen voluntariamente lo que sus predecesores hacían forzados... Es que los hombres nacidos bajo el yugo, alimentados y educados en la servidumbre, se contentan con vivir como han nacido y no creen tener otro bien ni otro derecho que lo que han encontrado, que consideran como su estado natural". (p. 169)

logía del Partido. No era tampoco deseable que los proles tuvieran sentimientos políticos intensos. Todo lo que se les pedía era un patriotismo primitivo al que se recurría en caso de necesidad de que trabajaran horas extra o para que aceptaran raciones más pequeñas de alimento. Incluso el descontento que sentían a veces servía de poco, porque carecían de ideas generales, y concentraban su rebeldía en quejas sobre minucias de la vida corriente. Los grandes males, ni los oían. La mayoría de los proles ni siquiera era vigilada por las telepantallas... Incluso el culto religioso se les habría permitido, si los proles hubieran manifestado la menor inclinación a él. Como decía el Partido: "los proles y los animales son libres".

Por tanto, desde el punto de vista de los actuales gobernantes, el único peligro auténtico es la aparición de un nuevo grupo de personas muy capaces y ávidas de poder, o el crecimiento del espíritu liberal y del escepticismo en las propias filas gubernamentales. O sea, todo se reduce a un problema de educación, a moldear continuamente la mentalidad del grupo dirigente y del que se halla inmediatamente debajo de él. En cambio, la conciencia de las masas sólo ha de ser influenciada de un modo negativo. Para ello, cada año se celebraba con gran entusiasmo la Semana del Odio, y en el último día se ahorcaban públicamente millares de prisioneros enemigos; además, semanalmente se dejaban caer varias bombas cohete sobre Londres, para que el sentimiento hostil hacia el supuesto enemigo se mantuviera vivo". (p. 218)

ORGANIZACIÓN POLÍTICO-SOCIAL DE OCEANÍA

A partir de las anteriores consideraciones, podemos visualizar la estructura general de la sociedad de Oceanía.

"En el vértice de la pirámide está el Gran Hermano, personaje infalible y todopoderoso. Todo triunfo, todo descubrimiento científico, toda sabiduría, todo logro económico, toda felicidad, toda virtud, se considera que procede directamente de su inspiración y de su poder. Nadie ha visto nunca en persona al Gran Hermano, pero todo el mundo ha visto en los enormes carteles colocados por todas partes, e inclusive sobre las monedas, la cara de un hombre de unos 45 años, con gran bigote negro y facciones hermosas y endurecidas.⁵ Además, de vez en cuando se oye su voz por la telepantalla. Podemos estar seguros de que

5 Los autores afirman que esta descripción del Gran Hermano es un retrato hablado de José Stalin.

nunca morirá, y no hay manera de saber cuándo nació. El Gran Hermano es la imagen concreta con que el Partido se presenta al mundo. Su función es actuar como punto de mira para todo amor, miedo o respeto, emociones que se sienten con mucha mayor facilidad hacia un individuo que hacia una organización.

Debajo del Gran Hermano está el Partido Interior con seis millones de miembros, es decir, menos del seis por ciento de la población de Oceanía.

Viene luego el Partido Exterior, que es como el brazo ejecutivo del Partido Interior.

Por último, Oceanía no tiene capital (aunque Orwell coloca en Londres todos sus ministerios), y nadie conoce la residencia del Gran Hermano.

Dentro del Partido Interior no existe discriminación racial ni familiar, y la pertenencia al mismo se efectúa mediante examen a la edad de dieciséis años. Sus miembros "no se hallan vinculados por lazos de sangre, sino por la adherencia a una doctrina común" (p. 220).

En esta sociedad tan rígidamente organizada en estratos, hay mucho menos intercambio entre los diferentes grupos de lo que había en la época capitalista o en las épocas preindustriales. Lo más usual es que exista algún movimiento entre las dos ramas del Partido, a saber: para excluir del Partido Interior a los más débiles, y para que "los miembros ambiciosos del Partido Exterior pasen a ser inofensivos al subir de categoría".

Finalmente, hay que destacar que el Partido no es una "clase social" en el antiguo sentido de la palabra, ya que no se propone transmitir el poder a sus hijos como descendientes directos...

Lo esencial de la regla oligárquica no es la herencia de padre a hijo, sino de una cierta manera de ver el mundo y de un cierto modo de vida impuesto por los muertos a los vivos... El Partido no se preocupa de perpetuar su sangre, sino de perpetuarse a sí mismo. No importa *quién* detenta el poder, con tal de que la estructura jerárquica sea siempre la misma (p. 221).

Esta férrea maquinaria de gobierno excluye a las masas proletarias, que constituyen el 85% de la población. De hecho, "las opiniones que tenga o no tenga la masa se consideran con absoluta indiferencia, y a los proletarios se les concede la libertad intelectual, por la sencilla razón de que no tienen intelecto

alguno ni capacidad para comprender la verdadera naturaleza de la sociedad, de modo que cualquier intento de rebelión no es posible en nuestros días". (p. 221)

Es diferente la situación con respecto a los miembros del Partido, ya que a ellos "no se les puede tolerar ni siquiera la más mínima desviación ideológica" (p. 221). Gracias a inventos como la telepantalla, aparato omnipresente, a la vez receptor y transmisor, "todo miembro del Partido vive, desde su nacimiento hasta su muerte, vigilado por la Policía del Pensamiento... Dondequiera que esté, durmiendo o despierto, trabajando o descansando, en el baño o en la cama, puede ser inspeccionado sin previo aviso y sin que él sepa que lo vigilan", e inclusive el mínimo tic nervioso que pueda ser síntoma de una lucha interna, será estudiado con todo interés.

De no menos cuidado son los niños, a quienes desde pequeños se incorpora a organizaciones como los Espías, que a través de canciones, desfiles, pancartas, excursiones colectivas, la instrucción militar infantil con fusiles de juguete, las consignas gritadas por doquier, se les inculca la adoración del Gran Hermano y se les estimula un sentimiento de odio feroz contra los enemigos del Estado y contra los extranjeros, los traidores y los criminales de pensamiento. Sus mismos padres pueden ser denunciados ante la Policía del Pensamiento: un gesto que es reportado por la prensa como propio de "niños heroicos".

Una parte fundamental de la educación de un niño es el entrenamiento en el *paracrimen*, es decir, en "la facultad de parar, de cortar en seco, de un modo casi instintivo, todo pensamiento peligroso para la ortodoxia del Partido que pretenda salir a la superficie de la conciencia. Esta disciplina mental incluye la capacidad de "no percibir las analogías, de no darse cuenta de los errores de lógica, de no comprender los razonamientos más sencillos, si son contrarios a los principios del Ingsoc" (p. 223).

Por otra parte, ninguna ley ni código de conducta claramente formulado reglamenta el comportamiento del individuo. En Oceanía no existen leyes. Los pensamientos y actos que, una vez descubiertos, acarrearán la muerte segura, no están prohibidos expresamente, y las interminables purgas, torturas, detenciones y "vaporizaciones" no se le aplican al individuo como castigo por crímenes que haya cometido, sino porque ... quizá algún día pudiera cometer un crimen político. De hecho, "muchas creencias y actitudes que se le piden a un miembro del Partido no llegan a fijarse nunca en normas estrictas y no podrían ser formuladas sin incurrir en flagrantes contradicciones con los principios mismos del Ingsoc. Un miembro del Partido, ortodoxo o *piensabien* por naturaleza, sabrá en cual-

quier circunstancia, sin detenerse a pensarlo, cuál es la creencia acertada o la emoción deseable; pero en todo caso, un entrenamiento mental complicado, que comienza en la infancia y se concentra en torno a las palabras neolingüísticas *paracrimen*, *negroblanco* y *doblepensar*, lo convierte en un ser incapaz de pensar demasiado sobre cualquier tema" (p.222).

De un miembro del Partido se espera que carezca de emociones privadas y que viva en todo momento en un entusiástico "frenesí de odio contra los enemigos extranjeros y los traidores de su propio país, en una exaltación triunfal de las victorias y en absoluta humildad y entrega ante el poder y la sabiduría del Partido". Para reforzar esta actitud, cada día, a una hora determinada, se interrumpe el trabajo para una sesión de los Dos Minutos de Odio. En ella se proyecta una cinta en que aparece un traidor del Partido abogando acaloradamente por la libertad de expresión y de pensamiento, mientras a sus espaldas un ejército de enemigos avanza y dispara hacia el público sus ametralladoras, provocando una histeria colectiva de pánico y odio, que solo se aplaca cuando finalmente surge el rostro tranquilizador del Gran Hermano.

EL "DOBLEPENSAR"

En breve, la sociedad de Oceanía se apoya sobre la creencia de que el Gran Hermano es omnipotente y que el Partido es infalible. Pero como en realidad el Gran Hermano no es omnipotente y el Partido no es infalible, se requiere una incesante flexibilidad mental para enfrentarse a los hechos. La palabra clave en esto es *negroblanco*.

Como tantas palabras neolingüísticas —aclara Orwell— esta tiene dos significados contradictorios. Aplicada a un adversario, significa la costumbre de asegurar descaradamente que lo negro es blanco, en contradicción con la realidad de los hechos. Aplicada a un miembro del Partido, significa la buena y leal voluntad de afirmar que lo negro es blanco cuando la disciplina del Partido lo exija. Pero también se designa con esta palabra la facultad de *creer* que lo negro es blanco, más aún, de saber que lo negro es blanco y olvidar que alguna vez se aceptó lo contrario. Esto exige una continua alteración del pasado, posible gracias al sistema de pensamiento que abarca todo lo demás y que se conoce como *doblepensar* (p. 223-4).

Esta continua alteración del pasado es necesaria por dos razones. Por una parte, para que el miembro del Partido no pueda establecer comparaciones y saber si su modo de vida actual es mejor o peor que en el tiempo de sus antepasados o en países extranjeros, porque es necesario que “se haga la ilusión de que el nivel de comodidades materiales crece sin cesar”. Por otra parte, se debe salvaguardar la infalibilidad del Partido, “y si los hechos demuestran otra cosa, habrá que cambiar los hechos”. Por eso, insiste Orwell,

todos los documentos han sido destruidos o falsificados, todos los libros han sido otra vez escritos, los cuadros vueltos a pintar, las estatuas, las calles y los edificios tienen todos nuevos nombres y todas las fechas han sido alteradas. Este proceso continúa día tras día, minuto tras minuto. La historia se ha parado en seco. No existe más que un interminable presente en el cual el Partido lleva siempre la razón (p.169).

Esta falsificación diaria del pasado, realizada en el Ministerio de la Verdad, es tan imprescindible para la estabilidad del régimen como la represión y el espionaje efectuados por el Ministerio del Amor.

Es más, continúa Orwell, “el acto esencial del Partido es el empleo del engaño consciente: ... decir mentiras a la vez que se cree sinceramente en ellas, olvidar todo hecho que no convenga recordar, y luego, cuando vuelva a ser necesario, sacarlo del olvido solo por el tiempo conveniente, negar la existencia de la realidad objetiva sin dejar de saber ni por un momento que existe esa realidad que se niega...” (p. 226).

Desde luego, los más hábiles en el manejo del *doblepensar* son los que están en los puestos más altos de la pirámide del poder, ya que “en general, a mayor comprensión, mayor autoengaño”. Baste ver que “la histeria bélica aumenta en intensidad a medida que subimos en la escala social... Solo creen en la conquista del mundo los que saben que es imposible”. En cambio, los trabajadores y los proletarios solo se dan cuenta de un modo intermitente que hay guerra. Cada año se les inculca el frenesí del odio y del miedo en la Semana del Odio, porque si se los deja tranquilos, son capaces de olvidar durante demasiado tiempo que hay guerra.

Esta peculiar trabazón de elementos opuestos –conocimiento con ignorancia, cinismo con fanatismo– es una de las características distintivas de la sociedad de Oceanía.

Se llega inclusive al extremo de que "el Partido rechaza y vilipendia todos los principios que defendió en un comienzo el movimiento socialista..., hasta el punto que predica el desprecio de las clases trabajadoras; y al mismo tiempo viste a sus miembros con una braga azul, que fue en tiempos el distintivo de los obreros manuales y que fue adoptado por la misma razón" (p. 227).

La permanente alteración de los hechos como principio se expresa inclusive en los nombres de los cuatro ministerios en que está articulado el poder de Oceanía. "El Ministerio de la Paz se ocupa de la guerra; el Ministerio de la Verdad, de las mentiras; el Ministerio del Amor, de la tortura, y el Ministerio de la Abundancia, del hambre".

"Estas deformaciones no son accidentales, no resultan de la hipocresía corriente —insiste Orwell—. Son ejercicios de *doblepensar*. Porque solo mediante la reconciliación de las contradicciones es posible mantener el mando indefinidamente. Si no, se volvería al antiguo ciclo..." (p. 228).

Este principio explica las grandes consignas del Partido:

LA GUERRA ES LA PAZ

LA LIBERTAD ES LA ESCLAVITUD

LA IGNORANCIA ES LA FUERZA.

LA NEOLENGUA

El instrumento más eficaz para lograr el *doblepensar* y la disciplina mental de los miembros del Partido, es la *neolengua*, un sistema de comunicación que procura tener las menos palabras posibles, a fin de limitar el ámbito de ideas y controlar mejor a los individuos. En efecto, como diría en la novela un lingüista que trabajaba en la compilación de la 11ª y definitiva edición del Diccionario, "la *neolengua* es el único idioma en el mundo cuyo vocabulario disminuye cada día. Su finalidad es la de limitar el alcance del pensamiento, estrechar el radio de acción de la mente.⁶ Al final, se acabará haciendo imposible todo crimen del pensamiento. En efecto, ¿cómo puede haber *criminal* si cada concepto se expresa

6 García Cotarelo acota que "sin vuelta de hoja, la libertad es también función de la riqueza lingüística. Una lengua rica es condición necesaria, aunque no sea suficiente, de la libertad" (p. 170).

claramente con *una* sola palabra, cuyo significado esté decidido rigurosamente y con todos sus significados secundarios eliminados y olvidados para siempre? Cada año habrá menos palabras y el radio de acción de la conciencia será cada vez más pequeño, hasta que llegue el día en que la *neolengua* se imponga, y entonces la Revolución será completa. Entonces, inclusive las consignas del Partido serán otras. ¿Qué sentido tendrá una consigna como “la libertad es la esclavitud”, cuando el concepto de libertad no exista? Todo el clima del pensamiento será distinto. En realidad, no habrá pensamiento en el sentido en que ahora lo entendemos. La ortodoxia significa no pensar, no necesitar el pensamiento. Nuestra ortodoxia es la inconsciencia”. (pp. 60-61 *passim*).

La filosofía del Partido exige que sus miembros no tengan *vidapropia*, es decir, sentimientos personales o actitudes individualistas, sino que se den todos a la causa del Partido y su lealtad y amor total sea solo hacia el Gran Hermano. Esto conlleva a un sistema de vigilancia y espionaje total, que impide el que entre personas existan vida privada, amor, lealtad o amistad, sino solo miedo, odio, infidencia y delación.

Por todas partes había enormes afiches con el rostro del Gran Hermano y un letrero debajo: EL GRAN HERMANO TE VIGILA, tanto en los locales públicos como privados, en todas las esquinas de las calles, e inclusive en las paredes de las casas. En otros carteles se leía en grandes letras INGSOC, el nombre del Partido.

En las oficinas, en los pasillos, e inclusive en cada apartamento, la omnipresente telepantalla, desde la cual una voz leía los records de producción o transmitía noticias, se pasaba música o se daban órdenes; a voluntad se le podía bajar el volumen, pero no apagarla por completo. “Cualquier sonido que se hiciera superior a un susurro, era captado por el aparato. Además, mientras permaneciera uno dentro del radio de visión de la telepantalla, podía ser visto y oído por la Policía del Pensamiento, sin que se tuviera modo de saber cuándo lo estaban observando a uno”.

Desde luego, en Oceanía no se aceptaba la existencia de otro partido político sino el oficial, Ingsoc. Sin embargo, se hablaba, aunque a hurtadillas, de la existencia de una misteriosa Hermandad constituida por traidores y renegados, y cuyo jefe sería cierto Emmanuel Goldstein, uno de los primeros líderes de la

Revolución..., pero de esto no había nada concreto, con el agravante de que cualquier referencia, siquiera ocasional, a la misma, era severamente castigada.⁷

EL INDIVIDUO ANTE EL RÉGIMEN

Dentro de este ambiente político acogotador y enemigo mortal de toda iniciativa personal y libertad, inclusive de pensamiento, Orwell coloca a Winston Smith ("6079 Smith W" para el Partido), de 39 años de edad para 1984, es decir, nacido en 1945. Era una persona flaca, de cabello rubio y con cara sanguínea. Para la fecha de este relato, trabajaba como empleado del Departamento de Registro del Ministerio de la Verdad.

Contemplando desde la ventana de su apartamento la ciudad de Londres con decrepitas casas decimonónicas, con las paredes en parte completadas por tablas, las ventanas tapadas con cartón, los techos remendados con planchas de zinc, y muros derruidos, y aquí y allá grandes cráteres abiertos por las bombas cohete, se exprimía los sesos tratando de recordar algo que le dijera si Londres había sido siempre así. Por de pronto, estaba casi seguro de que Londres se había llamado siempre así, pero la Franja aérea N° 1 no se llamaba así en los días de su infancia, sino Inglaterra o Bretaña —estaba casi seguro de ello. (p. 40)

En contraste con la ciudad ruinosa, como a un kilómetro de distancia de su edificio se erguía, blanca e impoluta, la estructura piramidal de cemento armado del Ministerio de la Verdad (Miniver) donde él trabajaba: una maciza estructura de cemento, demasiado fuerte para ser asaltada; ni siquiera un millar de bombas cohete podrían abatirla. Igual de enormes e inexpugnables eran los otros tres ministerios de Oceanía: el Ministerio de la Paz, el Ministerio del amor y el Ministerio de la Abundancia. El más terrorífico de todos era el Ministerio del Amor, sin ventanas y rodeado por un laberinto de alambres de púa, puertas de acero y

7 García Cotarelo afirma que los rasgos del régimen que aquí describe Orwell, no son de una tiranía cualquiera, sino propios de un *totalitarismo*, que define como "todo régimen cuyo gobierno no conoce límites a su intervención en todos los asuntos de la sociedad, y que controla, o pretende controlar en una porción considerable, la vida de los súbditos, y no tolera la existencia de organizaciones independientes y fuera de su control. La amplitud del control de los súbditos, el carácter y método de ese control permiten diferenciar los totalitarismos de las otras tiranías. Es la eficacia de ese control lo que confiere esa estabilidad a las sociedades burocrático-totalitarias". (p. 167)

ocultos nidos de ametralladoras, y vigilado por una profusión de fornidos guardias armados y vestidos de negro.

EL DIARIO

Winston, sin embargo, no era amigo del Partido, ya que no aceptaba la forma como sistemáticamente se alteraban los hechos —esta misma era la tarea que realizaba él en el Ministerio de la Verdad. Por eso, en un temerario intento por dejar constancia de las cosas que hacía y sucedían, decidió abrir un diario personal; pero tras escribir las primeras líneas cayó en la cuenta de que había cometido un “crimen mental” (*crimental* en neolengua), el crimen esencial que contenía en sí todos los demás, y supo que, por más que tratara de ocultarlo, la Policía del Pensamiento tarde o temprano lo descubriría. “Sabía que las detenciones ocurrían invariablemente por la noche:

Se despertaba uno sobresaltado porque una mano le sacudía a uno el hombro, una linterna le enfocaba los ojos y un círculo de rostros sombríos aparecía en torno al lecho. En la mayoría de los casos no había proceso alguno ni se daba cuenta oficialmente de la detención. La gente desaparecía sencillamente, y siempre durante la noche. El nombre del individuo en cuestión desaparecía de los registros, se borraba de todas partes toda referencia a lo que hubiera hecho y su paso por la vida quedaba anulado como si jamás hubiera existido; es decir, era vaporizado”⁰.

Winston se seguía preguntando qué sentido tenía escribir un diario, si nadie lo leería. Frente a él no veía la muerte, sino algo peor: el aniquilamiento absoluto. Quedaría reducido a cenizas y a él lo vaporizarían. Solo la Policía del Pensamiento leería lo que él escribiera, antes de hacer que esas líneas desapareciesen inclusive de la memoria (p. 34).

Aún así, en un acto de fe en sí mismo y en que las cosas no serían siempre como decretara el Partido, escribió en su Diario, dirigiéndose a un posible futuro lector:

Para el futuro o para el pasado, para la época en que se pueda pensar libremente, en que los hombres sean distintos unos de otros y no sean solitarios... Para cuando la verdad exista y lo que se haya hecho no pueda ser deshecho:

Desde esta época de uniformidad, de este tiempo de soledad, la Edad del Gran Hermano, la época del doblepensar... ¡Muchas felicidades!

Ahora Winston comprendió que, por las palabras que había escrito, ya estaba sentenciado a muerte, y decidió vivir lo más posible.

“Si el Partido podía alargar la mano hacia el pasado y decir que este o aquel acontecimiento nunca había ocurrido, esto resultaba mucho más horrible que la tortura o la muerte”. (p. 43)

Por ejemplo, él, Winston, sabía que Oceanía había estado aliada con Eurasia cuatro años antes. Pero ¿dónde constaba ese conocimiento? Solo en su propia conciencia la cual, en todo caso, iba a ser aniquilada muy pronto. Y si todos los demás aceptaban la mentira que impuso el Partido, si todos los testimonios decían lo mismo, entonces la mentira se convertía en verdad. “El que controla el pasado, decía la consigna del Partido, controla también el futuro. El que controla el presente, controla el pasado”. Y sin embargo, el pasado, alterable por su misma naturaleza, nunca había sido alterado. Todo lo que ahora era verdad, había sido verdad eternamente y lo seguiría siendo. Era muy sencillo. Lo único que se necesitaba era una interminable serie de victorias que cada persona debía lograr sobre su propia memoria. A esto lo llamaban “control de la realidad”, pero en neolengua había una palabra especial para ello: *doblepensar*.

Winston era un disidente del Partido, entre otras razones porque por su mismo trabajo, sabía que los datos oficiales y los hechos, tal como los presentaba el Partido a través del Ministerio de la Verdad, eran descaradas falsificaciones. Precisamente el trabajo de Winston consistía, entre otras cosas, en cambiar las cifras originales de las previsiones del Partido acerca de la producción del Plan Trienal, para hacerlas coincidir con las cifras de los resultados reales, y enseguida arrojar los datos originales al “agujero de la memoria”, para que los devoraran las llamas.

Esta falsificación, sin embargo, no se presentaba como tal, sino que en las instrucciones que se le daban, se le pedía que rectificara unas “erratas de imprenta o citas equivocadas que era necesario poner bien en interés de la verdad”. (p. 49)

Por ejemplo, entre otras cosas, según el Partido, el Gran Hermano “figuraba como jefe y guardián de la Revolución desde los primeros días de esta; pero Winston creía que lo fue solo a partir de los años sesenta y tantos; y antes de esa fecha tampoco recordaba haber oído hablar nunca de Ingsoc, sino solo de “socialismo inglés”.

Los libros de historia oficiales decían que el Partido había inventado los aviones; pero Winston los recordaba desde su más temprana infancia. “Sin embargo, no podía probarlo. Nunca se podía probar nada”, porque todo dato que no concordara con la línea del Partido, era cuidadosamente alterado o borrado. Luego, todos los libros y revistas en que aparecían las informaciones “equivocadas” eran meticulosamente recogidos y destruidos, se reimprimían otra vez con los nuevos datos, y eran colocados en las bibliotecas y los archivos. Él, Winston, era tal vez el único que tenía conciencia de esa falsificación; pero si todos los demás aceptaban la mentira que impuso el Partido, si todos los testimonios escritos decían lo mismo, entonces la mentira se convertía en verdad. “El que controla el pasado, decía la consigna del Partido, controla también el futuro, y el que controla el presente, controla el pasado”. Todo lo que ahora era verdad, había sido verdad eternamente y lo seguiría siendo. El Partido le pedía a uno que negase la evidencia de sus ojos y oídos. Esa era la orden esencial del Partido, y la mayor herejía el sentido común.

Y sin embargo, él había tenido en sus manos un recorte de prensa con una foto de tres de los fundadores del partido, por la cual se demostraba que la acusación que se les hiciera de haber estado en Siberia para entregar a los enemigos eurasiáticos unos secretos militares, era falsa, ya que el mismo día aparecían retratados en un acto partidista en Nueva York; pero siguiendo la rutina de su trabajo, había echado también esa foto al “agujero de la memoria”, destruyendo para siempre esa evidencia de la falsificación de la realidad.

Winston más tarde lamentaría haber botado ese documento, pero tenía la certeza de que había visto la foto, que contradecía la afirmación oficial del Partido, de modo que estaba seguro de que tenía razón, y eran los otros quienes estaban equivocados, y no él.

En pocas palabras, Winston se negaba a aceptar el *doblepensar*, es decir, el “control de la realidad”, esa interminable serie de “victorias” que cada persona debía lograr sobre su propia memoria, como lo exigía el Partido a sus miembros:

Saber y no saber, hallarse consciente de lo que es realmente la verdad mientras se dicen mentiras cuidadosamente elaboradas, sostener simultáneamente dos opiniones sabiendo que son contradictorias, y creer sin embargo en ambas; emplear la lógica contra la lógica, repudiar la moralidad mientras se recurre a ella, creer que la democracia es imposible y que el Partido es el guardián de la democracia;

olvidar cuanto fuera necesario olvidar y, no obstante, recurrir a ello, volver a traerlo a la memoria en cuanto se necesitara y luego olvidarlo de nuevo; y sobre todo, aplicar el mismo proceso al procedimiento mismo. Esta es la más refinada sutileza del sistema: inducir conscientemente a la inconsciencia, y luego hacerse inconsciente para no reconocer que se había realizado un acto de autosugestión. Incluso comprender que la palabra *doblepensar* implicaba el uso del *doblepensar*⁸ (p. 43-44).

Como un primer intento para dejar constancia de su disconformidad con el Partido, Winston decidió abrir un diario personal para dar salida a sus emociones y asentar en él unas cosas tal y como habían sucedido –por si acaso alguno en el futuro llegara a leerlo-. En una mesa colocada en un punto de su apartamento que estaba fuera del alcance visual de la telepantalla, comenzó a escribir, y tras las primeras líneas vacilantes, dio rienda suelta a sus sentimientos, llenando media página en grandes caracteres con la expresión: ABAJO EL GRAN HERMANO.

Casi de inmediato Winston cayó en la cuenta de que había cometido un *crimetal* (crimen mental), el crimen más terrible de todos y que contenía en sí el germen de todos los demás, y tuvo la seguridad de que por eso mismo había sellado su sentencia de muerte. Tarde o temprano, la Policía del Pensamiento lo descubriría y lo matarían. Desde ya se podía considerar un cadáver esperando la hora de ser enterrado, y más que eso, se volvería *nopersona*; todos los documentos en que él estaba mencionado serían sistemáticamente adulterados, y ni siquiera su nombre sería mencionado, como si nunca hubiera existido.

Agobiado por sus pensamientos, y mientras vagaba por las calles de un barrio de Londres tratando de hallar algún testimonio del pasado, que demostrara que las cosas no habían sido siempre como se afirmaba en los libros oficiales, se decía que si había alguna esperanza de salir de ese absurdo y agobiante sistema de cosas, esa esperanza estaba en los proles.

El Partido no podía descomponerse desde dentro. Sus enemigos, si los tenía en su

8 Gonzalo Fernández de la Mora, comentando el “recurso al embuste metódico” del totalitarismo orwelliano, dice: “Orwell acertó al prever los progresos de la mentira política amparada en los modernos medios de comunicación de masas y en las conclusiones de la psicología colectiva. El uso de la ficción y del engaño en los regímenes totalitarios y en los que no lo son, se ha generalizado de tal modo que el hombre medio identifica la política con la mentira, al político con el tipo de profesional que, por definición, no puede decir la verdad, y a los descuidados que la dicen se los considera *poco políticos*” (Totalitarismo y tiempo, p. 61).

interior, no podían de ningún modo unirse, ni siquiera identificarse mutuamente. Incluso si existía la legendaria Hermandad —y era posible que existiese— resultaba inconcebible que sus miembros se pudieran reunir en grupos mayores de dos o tres... Pero los proles, si pudieran darse cuenta de su propia fuerza, no necesitarían conspirar. Les bastaría con encabritarse como un caballo que se sacude las moscas. Ellos, fieles a sus sentimientos y a sus emociones, no eran leales a un Partido, a un país ni a un ideal, sino que tenían vida privada y se guardaban mutua lealtad unos a otros. Por primera vez en su vida, Winston no despreció a los proles ni los creyó una fuerza inerte. Algún día muy remoto recobrarían sus fuerzas y se lanzarían a la regeneración del mundo. Los proles continuaban siendo humanos. No se habían endurecido por dentro. Se habían atendido a las emociones primitivas que él, Winston, tenía que aprender de nuevo por un esfuerzo consciente. (p. 175)

De pronto, delante de sí vio a un anciano tambaleante de unos ochenta años, que entraba en una taberna. Lo siguió y, brindándole de beber, comenzó a acosarlo con preguntas acerca de la situación económica, social y política de antes de la Revolución, pero el viejo, envilecido por la bebida, solo recordaba detalles insignificantes, que dejaron a Winston completamente frustrado. Para él, ahora, decir que “la esperanza estaba en los proles”, se volvía un acto de fe.

Entró luego en una tienda de antigüedades un poco más allá, y tuvo ocasión de ver algún objeto antiguo, pero de escaso valor; y además el canoso dueño, Charrington, de unos sesenta años, tomándole confianza, le mostró toda su casa, e inclusive le puso a disposición una pieza en el segundo piso, por si deseaba pasar allí algún rato tranquilo y fuera de la mirada de la telepantalla.

Cuando Winston salió de la tienda, vio venir hacia sí por la misma acera y en su braga azul, una muchacha morena y de cabello negro, que trabajaba en el Departamento de Novela del Ministerio de la Verdad, y se le heló el corazón sospechando que fuese una espía o un agente de la Policía del Pensamiento que lo estaba siguiendo.

Unos días más tarde, en un pasillo del Ministerio de la Verdad volvió a encontrarse con la joven morena de cabello negro, que sorprendentemente tropezó y se cayó delante de él. Al levantarla presuroso, sintió que la joven le dejaba en la mano un papel doblado, que una vez abierto con todas las precauciones posibles, resultó ser una declaración de amor.

Eso le provocó a Winston una gran perplejidad. En efecto, creía que en las mujeres del Partido la castidad estaba tan arraigada en ellas como la lealtad

al Partido. Por la educación que habían recibido en la infancia, por los juegos y las duchas de agua fría, por todas las estupideces que les habían metido en la cabeza las conferencias, los desfiles, canciones, consignas y música marcial, les arrancaban todo sentimiento natural. La razón le decía que forzosamente había excepciones, pero su corazón no lo creía. Todas ellas eran inalcanzables, como deseaba el Partido. Y lo que él quería, aún más que ser amado, era derruir aquel muro de estupidez aunque fuera una sola vez en su vida. Sentía que el acto sexual, bien realizado, era una rebeldía; pero por eso mismo, el deseo sexual era un *crimetal*.

Aún así, decidió correr el riesgo, y actuando con suma precaución y disimulo, tuvieron algunos encuentros furtivos en la cantina a la hora de la comida colectiva a mediodía y en las plazas públicas, confundidos entre el gentío, y lograron concertar algunas citas, primero en los bosques, fuera del alcance de espías, micrófonos ocultos y telepantallas, y también en la pieza que el anticuario Charrington pusiera a su disposición.

La joven se llamaba Julia. En la escuela había sido capitana del equipo de hockey y había ganado durante dos años seguidos el trofeo de gimnasia. Había sido jefe de sección de los Espías y secretaria de una rama de la Liga de la Juventud antes de afiliarse a la Liga Juvenil Anti-sex. Nunca faltaba en las manifestaciones de la Liga Juvenil, cuando rodeaban el edificio de los tribunales noche y día y gritaban: ¡Mueran los traidores!

A diferencia de Winston, que pensaba en la posibilidad de organizar un movimiento de resistencia, grupos de descontentos, de modo que la generación siguiente tal vez lograra derribar al Partido, la joven creía estúpido pensar en una sublevación contra el sistema. Cualquier intento en este sentido tenía que fracasar. Para ella lo inteligente era burlar las normas y seguir viviendo a pesar de la Policía del Pensamiento.

En cierto modo comprendía que también ella estaba condenada de antemano y que más pronto o más tarde la Policía del Pensamiento la detendría y mataría; pero también una parte de su ser creía firmemente que era posible construirse un mundo secreto donde vivir a gusto. Solo se necesitaba suerte, astucia y audacia. Como parte de la treta, a partir de entonces mostró más entusiasmo que antes en las actividades partidistas.

Con el pasar de los días, Winston fue tomando conciencia cada vez más clara de su situación, y empezó a pensar en las cosas que le sucederían cuando

lo detuviera la Policía del Pensamiento, lo cual sería inevitable. "No importaba que lo matasen a uno enseguida. Esa muerte era la esperada. Pero antes de morir (nadie hablaba de estas cosas, aunque nadie las ignoraba, dice Orwell) había que pasar por la rutina de la confesión: arrastrarse por el suelo, gritar pidiendo misericordia, el crujido de los huesos rotos, los dientes partidos y mechones ensangrentados de pelo... Los hechos no podían ser ocultados de ningún modo, se los exprimirían a uno con la tortura o les seguirían la pista con los interrogatorios. Pero si la finalidad no era salvar la vida, sino haber sido humanos hasta el final, ¿qué importaba todo aquello? Los sentimientos no podían cambiarlos; es más, ni uno mismo podía suprimirlos". Sin duda la Policía del Pensamiento podría llegar a saber hasta el más pequeño detalle de todo lo que uno hubiera hecho, dicho o pensado, pero el fondo del corazón, cuyo contenido era un misterio incluso para su dueño, se mantendría siempre inexpugnable, y nadie ni nada podría destruir el sentimiento de amor que los unía.

"Si podemos sentir que merece la pena seguir siendo humanos, aunque esto no tenga ningún resultado positivo, los habremos derrotado" (p. 176) – se decían los dos amantes en su refugio de la casa de antigüedades.⁹

A veces hablaban de rebelarse contra el Partido de un modo activo, pero no tenían idea de cómo dar el primer paso. Incluso si la fabulosa Hermandad existiera, quedaba la dificultad de entrar en contacto con ella. Entonces Winston le comentó a Julia que un prominente directivo del Partido, llamado O'Brien, le inspiraba mucha confianza, ya que "le había visto en los ojos" que en realidad era también un disidente. A los días, logró una entrevista de ambos con él, y quedó completamente convencido de lo acertado de sus presentimientos cuando O'Brien le hizo llegar, secretamente, un ejemplar del execrado *Libro* de Goldstein, que era la biblia de la Hermandad.

Unos días más tarde Winston, en su refugio de la casa de antigüedades, estaba absorto leyéndole a Julia el Libro prohibido, cuando fueron sorprendidos por una patrulla de la Policía del Pensamiento, dirigida nada menos que por Charrington, quien ahora, sin maquillaje, resultó ser un apuesto hombre de unos 35 años sin nada de canoso. Un cuadro con grabados de metal que había en el cuarto, era una telepantalla..., y Winston y Julia habían sido espiados en todo momento. Julia, brutalmente golpeada, fue sacada del cuarto, y Winston no la vio más.

9 "La percepción de la conciencia individual ... es también el primer paso que se da por el ignoto camino del enfrentamiento con el poder" (García Cotarelo, p. 131).

Ahora comenzaba para él —y para ella, por separado— el duro proceso de “rehabilitación” en el Ministerio del Amor.

PASANTÍA EN EL MINISTERIO DEL AMOR

La tercera parte de la novela comienza presentándonos a Winston solo en una espaciosa celda tapizada de baldosas blancas e iluminada por una luz difusa que nunca se apagaba, de modo que no sabía cuándo era de día y cuándo era de noche. Además, no una, sino cuatro telepantallas lo vigilaban, y una voz imperativa le llamaba la atención apenas hiciera un movimiento inadecuado, o directamente entraba un guardia a castigarlo físicamente.

En momentos de mayor angustia, comenzó a imaginarse los puñetazos en la boca, los porrazos en los codos y las patadas que le darían los esbirros con sus pesadas botas claveteadas, y se veía retorciéndose en el piso pidiendo a gritos misericordia por entre los dientes partidos. Aún así, cuando le venía a la mente la imagen de Julia, sentía que la amaba y que no la traicionaría a pesar de todos los tormentos; pero, además, pensaba con esperanza en O'Brien, quien sin duda no lo abandonaría.

Por esos días —en realidad, le era imposible saber si era de día o de noche—, otros presos fueron encerrados en su misma celda, algunos de ellos con aspecto cadavérico y la mirada aterrorizada. Todos estaban en fase de “rehabilitación”, y de algún modo su sola presencia era una tortura psicológica que le hacía presagiar lo que sería de él.

Winston se sorprendió mucho cuando fue llevado a su celda a empujones un vecino, ardoroso promotor de las actividades del Partido; se le acusaba de *crimetal*, porque en sueños había gritado: ¡Abajo el Gran Hermano! Su pequeña hija de siete años lo había estado espiando mientras él dormía, y lo delató a la Policía del Pensamiento.

Uno tras otro, los varios presos fueron luego pasados para otras celdas, pero a Winston le llamó la atención el terror que se dibujaba en la cara de quienes eran enviados a la “Habitación 101”.

Winston volvió a quedar solo en la celda, hasta que un día, con gran asombro, vio entrar al propio O'Brien seguido por un guardia. Pensó que había sido descubierta la vinculación de aquel con la Hermandad y también había sido de-

tenido. ¡Pero No! O'Brien sería su "rehabilitador", quien a base de devastadoras descargas eléctricas lo "ayudaría" a reconocer sus "desvaríos" contra el Partido y a reconciliarse con el Gran Hermano.

Cuando recobró el conocimiento, se halló firmemente atado en una cama conectada con instrumentos como de relojería, y con una luz muy intensa que le enfocaba la cara. A un lado estaba O'Brien, y al otro un hombre de bata blanca y con una aguja hipodérmica en la mano.

O'Brien miraba a Winston con "el aire de un profesor esforzándose por llevar por buen camino a un chico descarriado, pero prometedor". (p. 262)

La primera lección pretendía enseñarle a Winston que el pasado no existía. Winston insistió que el pasado sí era real y existía en los documentos y, además, en la memoria ¹⁰; pero O'Brien le respondió que el Partido controla todos los documentos y todas las memorias, de modo que también controla el pasado.

Ante la protesta de Winston de que a su memoria no habían podido controlarla, O'Brien contestó:

Al contrario, eres tú el que no la ha controlado y por eso estás aquí. Te han traído porque te han faltado humildad y autodisciplina. No has querido realizar el acto de sumisión que es el precio de la cordura. Has preferido ser un loco, una minoría de uso solo. Convéncete, Winston; solamente el espíritu disciplinado puede ver la realidad. Crees que la realidad es algo objetivo, externo, que existe por derecho propio. Crees también que la naturaleza de la realidad se demuestra por sí misma. Cuando te engañas a ti mismo pensando que ves algo, das por cierto que todos los demás están viendo lo mismo que tú; pero te aseguro, Winston, que la realidad no es externa. La realidad existe en la mente humana y en ningún otro sitio. No en la mente individual, que puede cometer errores y que, en todo caso, perece pronto. Sólo la mente del Partido, que es colectiva e inmortal, puede captar la realidad. Lo que el Partido sostiene que es verdad, es efectivamente verdad. Es imposible

10 Comenta Fernández de la Mora: "Hay una tesis que ha sobrevivido a todas las revoluciones filosóficas: *Quod factum est, infectum fieri nequit*, o sea, no puede lograrse que lo acontecido no haya sucedido"; y añade: "No hay nación sin una memoria colectiva y sin viejas acciones solidarias en las que se fundamentan empresas futuras. Suprimida la conciencia histórica, se volatiliza la conciencia nacional. El imperialismo absoluto sería provocar la amnesia colectiva del país dominado. La nación es una de las formas supremas de permanencia del pasado". Por otra parte, la pérdida de la memoria en el individuo "entraña la despersonalización subjetiva. Casi todo lo que somos es nuestro pasado, y sin él quedaríamos reducidos a inconexas actuaciones subjetivas". (pp. 62-63)

ver la realidad sino a través de los ojos del Partido. Este es el hecho que tienes que volver a aprender, Winston. Para ello se necesita un acto de autodestrucción, un esfuerzo de voluntad. Tienes que humillarte si quieres volverte cuerdo (p. 263).

Luego le recordó que en su diario había escrito: *La libertad es poder decir que dos más dos son cuatro*, y le objetó que si el Partido dice que dos más dos son cinco, esa es la verdad.

Winston protestó, y O'Brien presionó una palanca que activó una descarga eléctrica, mientras mostraba la mano izquierda con el reverso hacia Winston, y escondiendo el dedo pulgar, le preguntaba cuántos dedos veía.

Winston le repetía que esos eran cuatro dedos y no cinco, porque "no podía evitar ver lo que tenía ante los ojos. Dos y dos son cuatro" (p. 265).

O'Brien aclaró:

"Algunas veces sí, pero otras veces son cinco, y otras, tres; y en ocasiones, cuatro, cinco y tres a la vez. Tienes que esforzarte más. No es fácil recobrar la razón" (p. 265).

Ante las protestas de Winston, volvieron las descargas eléctricas, cada vez más intensas, hasta que finalmente, al abrir los ojos, Winston vio "innumerables dedos que se movían como árboles locos en todas direcciones, cruzándose y volviéndose a cruzar" (p. 266).

O'Brien cambió de asunto, y le aclaró a Winston que ese no era lugar para que la gente confesara sus crímenes o para castigarlos.

¡No! —exclamó—. No te trajimos solo para hacerte confesar y para castigarte. ¿Quieres que te diga para qué te hemos traído? ¡Para curarte! ¡Para volverte cuerdo! Debes saber, Winston, que ninguno de los que traemos aquí sale de nuestras manos sin haberse curado. No nos interesan esos estúpidos delitos que has cometido. Al Partido no le interesan los actos realizados; nos importa sólo el pensamiento. No sólo destruimos a nuestros enemigos, sino que los cambiamos (p. 267).

Prosiguió aclarándole que ese no era un lugar de martirio, como había sucedido en las persecuciones antiguas, cuando "la gente moría por no abandonar sus creencias heréticas... y por cada hereje quemado han surgido miles de ellos" (p. 268).

Tampoco era como sucedió con los nazis y los comunistas rusos, que se cuidaban mucho de hacer mártires, sino que antes de condenar públicamente a los disidentes, se dedicaban a destruirles la dignidad y a deshacerlos moral y físicamente a través de la tortura; pero aún así, con el tiempo la gente volvió a considerarlos mártires. Y concluyó:

Nosotros no cometemos esta clase de errores. Todas las confesiones que salen de aquí, son verdaderas. Nosotros hacemos que sean verdaderas; y sobre todo, no permitimos que los muertos se levanten contra nosotros. Por tanto, debes perder toda esperanza de que la posteridad te reivindicue, Winston. La posteridad no sabrá nada de ti; desaparecerás por completo de la corriente de la historia. Te disolveremos en la estratosfera, por decirlo así. De ti no quedará nada: ni un nombre en un papel, ni tu recuerdo en un ser vivo. Quedarás aniquilado tanto en el pretérito, como en el futuro. No habrás existido (p. 268).

Y te explicaré por qué nos molestamos en curarte... No nos contentamos con una obediencia negativa, ni siquiera con la sumisión más abyecta. Cuando por fin te rindas a nosotros, tendrá que impulsarte a ello tu libre voluntad. No destruimos a los herejes porque nos resisten; mientras nos resistan no los destruimos. Los convertimos, captamos su voluntad, los reformamos. Al hereje político le quitamos todo el mal y todas las ilusiones engañosas que lleva por dentro; lo traemos a nuestro lado, no en apariencia, sino verdaderamente, en cuerpo y alma. Lo hacemos uno de nosotros antes de matarlo. Nos resulta intolerable que exista en alguna parte del mundo un pensamiento erróneo, por muy secreto e inocuo que pueda ser. Ni siquiera en el instante de la muerte podemos permitir ninguna desviación. Antiguamente, el hereje subía a la hoguera siendo aún un hereje, proclamando su herejía y hasta disfrutando con ella. Incluso la víctima de las purgas rusas se llevaba su rebelión encerrada en su cráneo cuando avanzaba por un pasillo de la prisión en espera del tiro en la nuca. Nosotros en cambio, hacemos perfecto el cerebro que vamos a destruir (p. 269).

Estas palabras fueron seguidas por otra terrible descarga eléctrica en la cabeza, que dejó a Winston completamente aturdido.

O'Brien seguía hablando en tono familiar, tanto que Winston se animó a preguntarle qué habían hecho con Julia.

O'Brien, sonriendo, le contestó:

Te traicionó, Winston. Inmediatamente y sin reservas. Pocas veces he visto a alguien que se nos haya entregado tan pronto. Apenas la reconocerías si la vieras.

Toda su rebeldía, sus engaños, sus locuras, su suciedad mental... todo eso ha desaparecido de ella como si lo hubiera quemado. Fue una conversión perfecta, un caso para ponerlo en los libros de texto (p. 273).

Finalmente, O'Brien le informó a Winston que su "rehabilitación" pasaba por tres etapas: aprender, comprender, aceptar. Daba la primera por concluida, y ahora comenzaría la segunda.

Las sesiones prosiguieron interminables y a diferentes intervalos. O'Brien, siempre con aire de maestro de escuela, le explicó a Winston por qué estaba siendo "rehabilitado", y cuál era el mundo que pretendía construir el régimen de Oceanía:

Un hombre afirma su poder sobre otro haciéndolo sufrir, y el poder radica en infligir dolor y humillación. ¿Empiezas a ver el mundo que estamos creando?... Es un mundo de miedo, desesperación y tormento, un mundo de pisotear y ser pisoteado, un mundo que se hará cada día más despiadado. El progreso de nuestro mundo será la consecución de más dolor. Las antiguas civilizaciones sostenían basarse sobre el amor y la justicia. La nuestra se funda en el odio. En nuestro mundo no habrá más emociones que el miedo, la rabia, el triunfo y el auto-rebajamiento. Todo lo demás lo destruiremos, todo... Nadie se fía ya de su esposa, de su hijo ni de su amigo, pero en el futuro no habrá ya esposas ni amigos. Los niños se les quitarán a las madres al nacer, como se le quitan los huevos a la gallina cuando los pone... No habrá lealtad; no existirá más fidelidad que la que se le debe al Partido, ni más amor que el amor al Gran Hermano... Todos los placeres serán destruidos; pero siempre, no lo olvides, Winston, siempre habrá el afán de poder, la sed de dominio, que aumentará constantemente y se hará cada vez más sutil. Siempre existirá la emoción de la victoria, la sensación de pisotear a un enemigo indefenso. Si quieres hacerte la idea de cómo será el futuro, figúrate una bota pisando un rostro humano... incesantemente (p. 281-2).

Tras una pausa, prosiguió:

El hereje, el enemigo de la sociedad, estarán siempre a mano para que puedan ser derrotados y humillados una y otra vez. El espionaje, las traiciones, las detenciones, las torturas, las ejecuciones y las desapariciones se producirán continuamente. Será un mundo de terror a la vez que triunfal. Mientras más poderoso sea el Partido, menos tolerante será. A una oposición más débil corresponderá un despotismo más implacable... Siempre tendremos al hereje a nuestro albedrío, chillando de dolor, destrozado, despreciable y, al final, totalmente arrepentido,

salvado de sus errores y arrastrándose a nuestros pies por su propia voluntad. Ese es el mundo que estamos preparando, Winston. Ya veo que empiezas a darte cuenta de cómo será ese mundo, pero harás más que comprenderlo. Lo aceptarás, lo acogerás encantado, te convertirás en parte de él... Recuerda que la muerte del individuo no es la muerte. El Partido es inmortal (p. 283).

Winston le contestó que el Partido no lograría crear un mundo así, porque es imposible fundar una civilización sobre el miedo, el odio y la crueldad; es contrario a la naturaleza humana.

O'Brien replicó:

Nosotros controlamos la vida en todos sus niveles. Te figuras que existe algo llamado *naturaleza humana*, que se irritará por lo que hacemos y se volverá contra nosotros; pero no olvides que nosotros creamos la naturaleza humana. Los hombres son infinitamente maleables. O quizás hayas vuelto a tu antigua idea de que los proletarios o los esclavos se levantarán contra nosotros y nos derribarán. Desecha esa idea. Están indefensos, como animales. La Humanidad es el Partido. Los otros están fuera, son insignificantes" (p. 284).

Winston se rebelaba, y a pesar de que no podía darle las razones, insistía en que al final los derrotarían.

O'Brien respondió:

Si tú eres un hombre, Winston, eres el último. Tu especie se ha extinguido; nosotros somos los herederos. ¿Te das cuenta de que estás solo, absolutamente solo? Te encuentras fuera de la historia. ¿Te consideras superior a nosotros por nuestras mentiras y nuestra crueldad?... Si te consideras el guardián del espíritu humano, ahora te verás como realmente eres. ¡Desnúdate!

Winston obedeció, y en unos espejos colocados en diferentes posiciones vio una imagen horrible, con la cabeza calva y deforme, la nariz retorcida y los pómulos magullados, las mejillas con varios costurones, el cuerpo encorvado y enflaquecido, y las rodillas mucho más gruesas que los muslos.

Winston se derrumbó sobre la cama y se echó a llorar al ver el estado en que había quedado; pero O'Brien, siempre pedagógico, le dijo que él, Winston, era el culpable de la situación en que se veía, por haberse opuesto al Partido.

Te hemos pegado, Winston –prosiguió–, te hemos destrozado. Ya has visto cómo está tu cuerpo. Pues bien, tu espíritu está en el mismo estado. Has sido golpeado e insultado, has gritado de dolor, te has arrastrado por el suelo en tu propia sangre y en tus vómitos has gemido pidiendo misericordia, has traicionado a todos. ¿Crees que hay alguna degradación en que no hayas caído? (p. 287-288).

Winston lo miró desafiante y le contestó: “¡No he traicionado a Julia!”

O’Brien, con algo de frustración, admitió: “Eres un caso difícil, pero no pierdas la esperanza. Todos se curan tarde o temprano. Al final, te mataremos..”. (p. 288)

Winston fue llevado a otra celda más confortable y comenzó a recibir alimentación abundante y balanceada. Además, tenía a su disposición un pizarrín y una tiza, para escribir lo que se le ocurriera, pero cayó en la cuenta de que, al desaparecer el estímulo del dolor, había perdido la facultad de esforzarse intelectualmente. Por de pronto, sólo quería quedar aislado, que no le pegaran ni lo interrogaran, tener bastante comida y estar limpio.

A medida que se recuperaba físicamente, se le fue activando el cerebro. Entonces, tomó conciencia de que lo habían estado observando durante siete años y ya no podía seguir luchando contra el Partido. “Además, el Partido tenía razón. ¿Cómo iba a equivocarse el cerebro inmortal y colectivo? ¿Con qué normas externas podían comprobarse sus juicios?... Sólo había que aprender a pensar como ellos pensaban” (p. 291).

Tomó el pizarrín y escribió con grandes mayúsculas:

LA LIBERTAD ES LA ESCLAVITUD

DOS Y DOS SON CINCO

EL PODER ES DIOS

“¡Qué fácil era todo! Rendirse, y lo demás vendría solo... Todo podía ser verdad. Las llamadas Leyes de la Naturaleza eran tonterías..”. (p. 293)

En todo esto, no dejaba de preguntarse cuándo lo matarían, aunque sospechaba que sería con un tiro en la nuca cuando lo llevaran a otra celda por un pasillo. Cayó en una ensoñación, y de pronto se despertó sobresaltado por sus propios gritos de:

¡Julia! ¡Julia! ¡Julia! ¡Amor mío! Julia...

Durante un momento había tenido una impresionante alucinación de su presencia. No sólo parecía que Julia estaba con él, sino dentro de él. Era como si la joven tuviera su misma piel. En aquel momento la había querido más que nunca. Además, sabía que se encontraba viva y necesitaba su ayuda (p. 294).

Luego cayó en la cuenta de que había cometido un gravísimo error. Obedecía al Partido, pero seguía odiándolo.

Antes ocultaba su espíritu herético bajo una apariencia conformista. Ahora había retrocedido otro paso: en su espíritu se había rendido, pero con la esperanza de mantener inviolable lo esencial de su corazón... Por primera vez se dio cuenta de que la mejor manera de ocultar un secreto es ante todo ocultárselo a sí mismo. Desde entonces en adelante no sólo debía pensar rectamente, sino sentir y hasta soñar con rectitud... Algún día decidirían matarlo. Siempre lo mataban a uno por la espalda mientras andaba por un pasillo. Pero le bastarían diez segundos, y entonces, de repente, sin decir palabra, sin que se notara en los pasos que aún diera, sin alterar el gesto, tiraría su camuflaje y ¡bang!, soltaría las baterías de su odio. Sí, en esos segundos anteriores a su muerte, todo su ser se convertiría en una enorme llamarada de odio. Y casi en el mismo instante ¡bang!, llegaría la bala, demasiado tarde, o quizá demasiado pronto. Le habrían destrozado el cerebro antes de que pudieran considerarlo de ellos. El pensamiento herético quedaría impune. No se habría arrepentido, y quedaría para siempre fuera del alcance de esa gente... Morir odiándolos, esa era la libertad (p. 295).

De pronto entró O'Brien, quien le dijo: "Estás mejorando. Intelectualmente estás ya casi bien del todo. Solo fallas en lo emocional. Dime, Winston: ¿Cuáles son los verdaderos sentimientos que te inspira el Gran Hermano?"

—Lo odio.

O'Brien replicó: "Entonces ha llegado el momento de aplicarte el último remedio. Tienes que amar al Gran Hermano. No basta que le obedezcas; tienes que amarlo. ¡Habitación 101!"—ordenó a los guardias (p. 296).

Winston se halló atado a una silla de modo tal que le era imposible cualquier movimiento.

Fue traída una especie de jaula de alambre dividida en dos compartimientos, cada uno con una enorme rata hambrienta, y que en la parte delantera tenía una especie de careta de esgrima al revés, con la parte cóncava hacia afuera.

O'Brien, con su característico estilo de maestro de escuela, le explicó al aterrorizado Winston que las ratas, además de ser roedores, eran también carnívoras, y añadió: "a veces atacan los ojos; otras veces se abren paso a través de las mejillas y devoran la lengua...Era un castigo muy corriente en la China imperial.." (p. 300).

Acto seguido, le ajustó la jaula a la cara de Winston, quien estaba separado de las ratas sólo por una palanca, que O'Brien se disponía a activar. Winston, presa del pánico y del horror, buscando cómo evitar esa horrible muerte, "comprendió de pronto que en todo el mundo solo había una persona a la que pudiese transferir su castigo, y empezó a gritar una y otra vez, frenéticamente:

- ¡Házselo a Julia! ¡Házselo a Julia! ¡A mí, no! ¡A Julia! No me importa lo que le hagas a ella. Desgárrale la cara, descoyúntale los huesos. ¡Pero a mí, no! ¡A Julia! ¡A mí, no!"¹¹ (p. 301).

Aún en su desvarío, Winston sintió que O'Brien alejaba la jaula de su rostro. Ahora estaba completamente "curado", y fue dejado en libertad.

POR FIN, REHABILITADO

Pasó a ejercer otro cargo, muy insignificante, en el Ministerio de la Verdad, y se le aumentó el sueldo. Se había mejorado de salud, había engordado y había recobrado su buen color, inclusive la calva se le veía más roja que antes. En la tarde, solía pasar unas horas bebiendo ginebra con clavo en el Café del Nogal, sitio frecuentado por poetas y pintores, pero donde también solían verse los miembros del Partido caídos en desgracia; de hecho, allí había visto a los tres fundadores del Partido bebiendo ginebra con clavo, una vez que fueron dejados en libertad, antes de desaparecer para siempre.

Un frío día de marzo, paseando por el parque, Winston entrevió a Julia, muy cambiada físicamente y con una gran cicatriz que le cruzaba la frente y se ocultaba bajo el cabello. Se encontraron sin hacerse la menor señal; luego se puso a seguirla, y se sentaron separados y en silencio en dos sillas. Se quedaron un rato

¹¹ Los autores concuerdan en buscar el origen de este episodio en *Homenaje a Cataluña*, donde Orwell habla del horror que experimentaba en las trincheras al tener que convivir con ratas y otros animales.

sin hablar, hasta que Julia le confesó que lo había traicionado. Winston también lo admitió por su parte.

Julia lo miró otra vez con disgusto y dijo: A veces te amenazan con algo..., algo que no puedes soportar, que ni siquiera puedes imaginarte sin temblar. Y entonces dices: - No me lo hagas a mí, házselo a otra persona, a Fulano de Tal-. Y quizá pretendas, más adelante, que fue solo un truco y que lo dijiste únicamente para que dejaran de martirizarte y que no lo pensabas de verdad. Pero, no. Cuando ocurre eso, se desea de verdad y se desea que a la otra persona se lo hicieran. Crees entonces que no hay otra manera de salvarte y estás dispuesto a salvarte así. Deseas de todo corazón que eso tan terrible le ocurra a la otra persona y no a ti. No te importa en absoluto lo que pueda sufrir. Sólo te importas entonces tú mismo (p. 307).

Winston le reconoció que eso mismo le había pasado a él; y luego de quedar un rato en silencio sin tener nada más que decirse, se despidieron.

Winston volvió a su rutina del Café del Nogal a beber ginebra con clavo, y donde a veces lo asaltaban "falsos recuerdos" de cuando pequeño jugaba con su mamá y su pequeña hermanita. De repente lo sobresaltó un fuerte cornetazo desde la telepantalla, de donde una voz eufórica anunció una victoria aplastante de los ejércitos de Oceanía sobre las fuerzas de Asia Oriental, en África. Winston sabía que iba a suceder así, y mentalmente se unió al alborozo de la gente que en la calle gritaba llena de entusiasmo.

Cayó luego en una ensoñación, en la que se veía avanzando por un pasillo con la sensación de andar al sol, mientras un guardia armado lo seguía. La bala tan esperada penetraba por fin en su cerebro.

Vio en la pared el rostro del Gran Hermano mirándolo. "¡Aquel era el coloso que dominaba el mundo! ¡La roca contra la cual se estrellaban en vano las hordas asiáticas!... Dos lágrimas perfumadas a ginebra le resbalaron por las mejillas. Se había vencido a sí mismo definitivamente. Amaba al Gran Hermano" (p. 312).

CONSIDERACIONES FINALES

Esta demoledora novela expresa una situación política y humana bien definidas, que se pueden sintetizar en unos cuantos puntos.

1- El gobierno de Oceanía se define como "colectivismo oligárquico", es decir, una derivación del socialismo tradicional dirigido por una oligarquía. En efecto, a pesar de lo que expresa el término "colectivismo" (propiedad colectiva), la sociedad está dividida en dos grupos desvinculados uno del otro. Por una parte, la *oligarquía* —es decir, el "pequeño grupo"— dominante constituida por el Partido Único del Gran Hermano; y por la otra, los "proles", quienes no gozan de la posesión de los medios de producción y no tienen ninguna ingerencia en las tomas de decisiones del Partido. De hecho, se los considera como seres inferiores (la Humanidad es el Partido), y se da por descontado que, gracias a una cuidadosa manipulación publicitaria y una refinada y despiadada actuación de control policial, no se les ocurrirá nunca pensar siquiera en rebelarse contra la estructura de poder que los oprime.

2- La "oligarquía" de la novela 1984 no está asociada a la idea de tradicional "clase social", sino que está constituida en su mayoría por profesionales procedentes de la antigua clase media, pero unidos no por vínculos económicos ni familiares, sino por una ideología, a la cual los proletarios no tienen acceso. De hecho, al Partido pertenece menos del 6% de la población.

3- En tercer lugar, el Partido Único no acepta la existencia de otra organización rival. En este sentido, se trata de un gobierno totalitario, dirigido por un misterioso personaje, llamado Gran Hermano, de cuya vida y existencia nada concreto se conoce, pero que está omnipresente en las monedas, y especialmente en los grandes afiches que dondequiera presentan su rostro, y en "su" voz, que a veces se escucha por la telepantalla. De todos modos, el hecho de que exista realmente o no, es secundario; lo que importa es que se perpetúe la estructura de poder.

4- A través del Ministerio del Amor se realiza una vigilancia total y continua de cada miembro del Partido, y más bien que los errores concretos, se castiga con la máxima severidad y con la muerte el "crimen mental" (*crimental*), es decir, cualquier desviación mental o pensamiento de rebeldía contra el Partido o el Gran Hermano. En efecto, al Partido le "resulta intolerable que exista en alguna parte del mundo un pensamiento *erróneo*, por muy secreto e inocuo que pueda

ser". De hecho, la libertad de pensamiento no existe para un miembro del Partido. Como dice Orwell, "sólo los animales y los proles son libres".

El brazo ejecutor de la política represiva del régimen es la Policía del Pensamiento, que tiene un valioso aliado en la organización de los Espías, es decir, de los niños, a quienes se estimula a denunciar a sus mismos padres. Por lo demás, cualquiera puede denunciar impunemente a un miembro del Partido, cuando sospecha en él alguna actitud heterodoxa.

5- En Oceanía no existen leyes escritas, porque en tal caso una chocaría con la otra. En cambio, para cada situación concreta, el Partido determina lo que es verdad y debe ser acatado ciegamente por todos; y cada miembro del Partido sabe intuitivamente y asume el tipo de conducta y de pensamiento que en cada circunstancia el Partido exige, de conformidad con el principio general de que: "El Partido siempre tiene razón, y sólo es verdad lo que el Partido afirma". Si esta "verdad" contradice los hechos ya registrados en libros o publicaciones, estos se reescriben para que concuerden con las afirmaciones del Partido. Como parte de esta sistemática supresión de la historia, los viejos monumentos, las calles, avenidas e instituciones públicas reciben nombres nuevos, para que nadie tenga ocasión de recordar o pensar en realidades pasadas o en cosas distintas de las que afirma el Partido.

6- La situación económica de Oceanía es una de calculada y deliberada escasez, tanto para los proles, como para los miembros del Partido. De este modo, toda su actividad estará abocada a buscar los recursos de subsistencia, y no se les ocurrirá siquiera la idea de organizarse y rebelarse contra el régimen. En efecto, si los proles, que constituyen con mucho la mayoría de la población, tuvieran bienes en abundancia, podrían instruirse o tener tiempo para el ocio y pensar, lo cual pondría en peligro la perpetuación del Partido en el poder.

Para justificar que la sociedad esté siempre al borde de la indigencia, nada mejor que la guerra continua contra las potencias extranjeras; así los proles verán natural que la "dirección de la guerra" esté siempre en manos de unos pocos, los más capaces. Por consiguiente, la producción económica global está organizada en función de la guerra, que acabará por destruir y consumir todo excedente.

7- La "teoría política" que sostiene al Partido en el poder es la falsificación permanente y descarada de la realidad y de la verdad, de modo que si la realidad es A, y su contradictorio es B, pero el Partido dice que la verdad es B, esa es la

“verdad” que debe aceptar cualquier miembro del Partido, y procurar diligentemente borrar de su conciencia la idea de que existe otra realidad distinta, que pasa a ser un “falso recuerdo”. Esto se llama *doblepensar*, y es indicio de una mente “educada”. De hecho, en los miembros que ocupan los cargos más altos, el manejo del *doblepensar* es más eficiente, ya que “a mayor comprensión, mayor autoengaño”.

Dicho de otro modo, “realidad” no es sinónimo de “verdad”, y tampoco se le impone en forma inobjetable a la mente del individuo, sino que la Mente del Partido, cuando le convenga, impone su verdad, y la realidad objetiva se desconoce; y esto como principio. Inclusive el pensamiento científico tradicional ha sido desechado, ya que supone un análisis de la realidad que permite establecer leyes generales y consecuencias con base en lo observado. “Verdad” es solo lo que afirma el Partido, de modo que “dos más dos a veces pueden ser cinco, otras veces, tres, y en ocasiones, cuatro, cinco y tres a la vez”. Eso es lo “razonable”, porque la mente individual es perecedera y expuesta a errores, mientras sólo la Mente del Partido, que es colectiva e inmortal, puede percibir la verdad.

8- Un instrumento efectivo de dominio del pensamiento es la *neolengua*, idioma creado por el Partido. Posee la menor cantidad posible de vocablos, a fin de que la mente de los miembros del Partido no se extravíe y quede expuesta a cometer un “crimen mental” por causa de términos que sugieran ideas propias del mundo anterior a la Revolución, tales como “libertad”, “justicia”, “fraternidad”, definitivamente eliminados del Diccionario oficial de la *neolengua*. De este modo se pretende que en todo el país de Oceanía exista una total uniformidad de opinión.

9- Otro recurso para controlar la mente de los camaradas son las grandes consignas del Partido, del tipo: La guerra es la paz; La libertad es la esclavitud; La ignorancia es la fuerza; La reelección (del Gran Hermano) es liberación. Tales consignas están escritas en letras impactantes en los sitios públicos, y son repetidas continuamente por la telepantalla.

Esta misma postura de manipulación mental se delata en el nombre oficial de los cuatro Ministerios del gobierno, que se denominan respectivamente: “de la verdad” (y se dedica a adulterarla continuamente y en forma sistemática), “de la paz” (y se ocupa de que haya guerra continua), “del amor” (y se encarga de torturar y matar a los disidentes), y “de la abundancia” (que busca los medios para que exista un permanente estado de escasez).

10- De allí que una postura como la de Winston y Julia, que se habían propuesto "ser humanos" y amarse hasta el final, constituyera un *crimental* imperdonable, que minaba las bases mismas del régimen de Oceanía. De hecho, por esa postura fueron sometidos, cada uno por separado, a las más brutales y refinadas torturas, no propiamente para "castigarlos", sino para "rehabilitarlos" antes de ser eliminados físicamente. En efecto, al disidente político no se le mata mientras esté en actitud hostil hacia el Partido, sino que se somete a torturas tales que terminará aceptando al Partido "en cuerpo y alma", antes de ser eliminado. Lograr esta "conversión" es el reto máximo para los funcionarios del Ministerio del Amor, y es el destino inevitable de todo disidente mental.

El momento de su capitulación como personas es cuando en un trance de miedo supremo, cada uno desea que el mal temido para sí le sea hecho a la persona que más quiere. Eso, en palabras de Julia, no es un truco de sobrevivencia, sino una verdadera traición. A partir de ese momento, uno queda completamente "curado" de sus sentimientos humanos y está listo para volverse *nopersona* y desaparecer definitivamente de la historia, sin dejar rastro ni recuerdo.

Los métodos empleados en el Ministerio del Amor siempre obtienen el resultado previsto, y al final, en la novela vemos a dos disidentes vacíos espiritualmente, y en particular a un Winston que termina amando al Gran Hermano y "voluntariamente" convencido de que el Partido es indestructible.

11- Desde luego, en esta novela, densa de contenido filosófico y antropológico, queda completamente excluido lo trascendente, y particularmente Dios, en quien Winston confiesa no creer, y los personajes se desenvuelven estrictamente en el más pedestre nivel humano, preocupados solo en la satisfacción de sus más apremiantes necesidades diarias. El resultado es una terrorífica y aterrorizada sociedad sin amor y sin solidaridad, y donde el individuo vive en total soledad y depauperación de espíritu, lleno de miedo y de odio, en un ambiente de absoluta infidencia y traición.

Por otra parte, el régimen de Oceanía posee un inmenso afán de poder y de dominio, y será cada vez más despótico a medida que encuentre menos oposición. Su ideal es crear "un mundo de terror, a la vez que triunfal", y entonces la máxima emoción será la de "pisotear a un enemigo indefenso". En un mundo así, no tiene cabida el heroísmo, y menos la libertad individual y la solidaridad; el único sentimiento "ortodoxo" aceptado está expresado en la conocida definición: *Homo homini lupus*. Como dice Orwell, en el momento estelar del régimen de

Oceanía, "no existirá más fidelidad que la que se debe al Partido, ni más amor que el amor al Gran Hermano".

Como lo señalamos arriba, Orwell pretendió denunciar el totalitarismo del régimen estalinista, plenamente vigente en su tiempo, con el dominio absoluto del estado sobre el individuo y la sistemática y descarada manipulación de los hechos y de la información como política oficial para eliminar posibles competidores políticos y lograr el dominio de las masas. Sin embargo, los principios expuestos en la novela siguen vigentes hoy en día medio siglo después de su publicación, ya que denuncian una actitud propia de todo régimen con pretensiones totalitarias; y gracias al extraordinario avance que alcanzaron los medios de comunicación en los últimos años, esas pretensiones se vuelven cada vez más realizables. Nos preguntamos inclusive si lo que en la mente del autor había sido un libro de denuncia de una actitud de manipulación sistemática de la verdad, como él la había experimentado durante la guerra civil española y lo veía practicado en la política del régimen estalinista, no se habrá vuelto un manual a seguir por todo régimen de pretensiones totalitarias.

BIBLIOGRAFÍA

- Escobar, Julia. *El hombre que no quiso callar*. Orwell: 1984. pp. 21-47.
- Fernández de la Mora, Gonzalo. *Totalitarismo y tiempo*. Orwell: 1984. pp. 49-66.
- Fusi, Juan Pablo. *Orwell: el camino hacia 1984*. Orwell: 1984. pp. 83-106.
- García Cotarelo, Ramón. *El pensamiento político de George Orwell (el origen de 1984)*. Orwell: 1984. pp. 135-155.
- García Cotarelo, Ramón. *Zamiatín, Huxley, Orwell: la antiutopía*. Orwell: 1984. pp. 107-134.
- García Gual, Carlos. *Prólogo*. Orwell: 1984. pp. 9-19.
- López Campillo, Antonio. "The warning". Orwell: 1984. pp. 157-171.
- Orwell, George. 1984. Ed. Alfa y Omega, como "1989". Santo Domingo, 1984.
- Orwell, George. *Homage to Catalonia and Looking back to the Spanish War* (1938). Penguin Books, London, 1968.

Pagés, Pelai. *Política e ideología en la obra de George Orwell*. Orwell: 1984. pp. 227-253.

Sábada, Javier. *El Doblepensar*. Orwell: 1984, pp. 289-304.

Selecciones Austral. *Orwell: 1984*. Reflexiones desde 1984, con Prólogo de Carlos garcía Gual. Espasa-Calpe, Madrid. 1984.

Subirats, Eduardo. *Los días que vendrán*. Orwell: 1984. pp. 305-318.

EL ORADOR Y SU AUDITORIO EN *LA NUEVA RETÓRICA* DE PERELMAN Y OLBRECHTS-TYTECA

Juan Rosales Sánchez*

Abstract:

Rhetoric depends on the consideration from the auditorium which includes reasonable people more than rational ones. They are also passionate, emotional, ethical, religious and sociable people. Following Perelman we focus on the idea of universal auditorium. There is an important distinction between demonstration and argument. The speaker must persuade its counterpart. The auditorium is the crowds of people he wishes to influence with his argument. There is a mutual settlement between the speaker and its audience. Among the three kinds of auditoria that let us know if an argument is persuasive or not, the strongest one is that of the human kind also named universal auditorium which seems to be identified with human reason.

Our truth is one in framework, in perspective. The distinction between persuasion and make believe is analyzed: while the persuasive argument sets out to particular auditoria, the convincing one goes for the universal auditorium. In Aristotle persuasion regained its dignity as reasonable belief. Hereafter philosophy would only have the rational element as part of its argument. This is precisely where Perelman's turn takes place with the help of universal auditorium's idea that includes speaker and audience as well and only in a

-
- * El profesor **Juan José Rosales Sánchez** es Doctorando en Filosofía (UCV). Magister en Filosofía (UCAB). Licenciado en Filosofía (UCV). Docente de los postgrados en Filosofía, Comunicación Social y Educación en Valores Ciudadanos; en las Escuelas de Educación, Comunicación Social, Derecho y Teología (UCAB) y en la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Investigador reconocido por la Fundación Venezolana de Promoción del Investigador (FONACYT). Coordinador de la revista de postgrado Cuadernos UCAB. Autor de los libros: *La república de Simón Rodríguez*, El Perro y la Rana, Caracas, 2007 y *Ética y razón en Simón Rodríguez*, UNESR, Caracas, 2008; de artículos en revistas arbitradas e indexadas nacionales. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía y de la Sociedad Venezolana de Lógica. Dirección electrónica: jrosales@ucab.edu.ve

general perspective in regards to philosophical speech. But If what we indeed look for is to change behavior we will need to go further rationality.

Key words: *auditorium, speaker, Rhetoric, demonstration, argument, persuasion, make believe, universal auditorium.*

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

La retórica indaga en las posibilidades humanas de construcción del discurso, en los recursos a utilizar, en la posibilidad de lograr los objetivos que se propone el hablante, también en las intenciones del hablante que elabora y emite su pensamiento en palabras y en el modo en que afecta a su auditorio. Estamos, entonces, en el corazón de los procesos comunicativos que nos plantean interrogantes tan centrales como éstos: ¿cuál es el motivo de nuestro discurso? ¿Qué intenciones tenemos al hacerlo? ¿A quién va dirigido? ¿Cómo lo elaboramos? ¿Dónde hallamos las ideas y argumentos que vamos a emplear? Estas preguntas afectan las diversas maneras de comunicarnos con un auditorio, ya sea el monólogo, la narrativa, lenguaje interior, o el discurso filosófico.

Así pues, la auténtica retórica puede ser estudiada desde dos consideraciones principales: tanto a quien se dirige (auditorio) como a las características del lenguaje que se ha de emplear. Desde la perspectiva que analizamos en este trabajo la retórica pende, en gran medida, de la consideración del auditorio, en tanto compuesto de seres razonables, más que racionales. Más allá de poseer la razón también esos seres son pasionales, emocionales, éticos, religiosos y, por supuesto, sociables. "Los hombres no son islas", apuntaba John Milton, lo que confirma la necesidad de pensar en el otro y considerar sus creencias, sus apetencias, sus valores, en fin, su concepción del mundo. Ya sea para confirmarlas, ya para corregirlas o para erradicarlas, el orador necesita tomar en cuenta a la otra parte, a saber, su auditorio. No debe extrañarnos, entonces, la importancia o el lugar de la retórica en la historia de occidente. Pese a sus desavenencias con la filosofía, a la mala reputación que algunos partidarios de la "razón y de la verdad" le han atribuido, no ha dejado de ser tema de preocupación ni en el mundo antiguo, baste con recordar que Aristóteles se ocupa de ella, ni en el actual. En la vida de la ciudad-estado griega, en la época de la democracia el uso del discurso, del buen discurso, era de importancia capital para contribuir con el mantenimiento y buen funcionamiento del Estado, puesto que el arma principal del ciudadano es la palabra, y es a través de ésta que el hombre público puede hacer valer las ideas que considera apropiadas para el buen vivir. Y es que el lenguaje en tanto

que configura la propia experiencia, en tanto que crea los mundos conocidos, cobra sentido si se dirige a los otros (auditorio) para provocar la adhesión a una tesis propuesta.

Siguiendo el orden de ideas anteriormente expuesto examinaremos en las páginas que siguen la relación entre el orador y su auditorio tal y como se plantea en el *Tratado de la Argumentación* de Perelman y Olbrechts-Tyteca¹, pero centrándonos especialmente en la noción de **auditorio universal** que introducen los autores y que constituye, a nuestro modo de ver, un recurso fundamental en cuanto a la comprensión de la constitución y alcances de la retórica.

II. EL ORADOR Y EL AUDITORIO

Antes de precisar el concepto de auditorio universal valdría la pena explorar los inicios de la primera parte de la obra titulado: los *límites de la argumentación* (donde encontramos desarrollado el concepto). Se presenta de entrada una distinción, a nuestro juicio fundamental, para entender la relación entre el orador y su auditorio, a saber, la planteada entre demostración y argumentación. La demostración, ideal de todo conocimiento objetivo, se identifica principalmente con el proceder deductivo, con la lógica deductiva. Se construye el edificio a través de axiomas, se definen con precisión los signos y las reglas y entonces, a derivar verdades dentro del sistema. Quienes pretenden trabajar con la demostración, quienes construyen sistemas basados puramente en la razón parecen no preocuparse de otra cosa sino de que su auditorio reciba el mensaje en forma clara, precisa y coherente. Es el ideal del racionalismo, el de la construcción o descubrimiento de verdades incontrovertibles que desdeñen cualquier elemento irracional. La argumentación, por el contrario, toma en cuenta elementos que van más allá de lo puramente racional, existen condiciones en los individuos que conforman un auditorio que deben tomarse en cuenta, pues la argumentación tiene que ver con la influencia, "por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión de un auditorio a cierta tesis, (por lo tanto) ya nos es posible ignorar por completo, al creerlas irrelevantes, las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría ni objeto ni efecto."²

1 Perelman, Chaim y Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Tratado de la Argumentación, la nueva retórica*. Biblioteca Románica Hispánica, editorial Gredos, Madrid 1989. (traducción de Julia Sevilla Muñoz)

2 *Ibidem*, 48.

Estamos claros que toda pretensión argumentativa ha de considerar fundamentalmente al otro(a quien se desea persuadir) en todas sus dimensiones como ser humano y **no solamente como un ser puramente racional**. Algo digno de destacar es la alusión que hacen los autores a la creencia de que basta solamente poseer un lenguaje común para llevar a cabo la argumentación, pero es menester ir más allá, pues “para argumentar, es preciso, en efecto, atribuir un valor a la adhesión del interlocutor, a su consentimiento, a su concurso mental.”³ Esto se encuentra en la base del contacto intelectual con el auditorio, porque es una locura pensar que estamos en posesión de verdades absolutas, evidentes, claras y distintas que no necesiten ser argumentadas, es por eso que “el orador admite que debe persuadir al interlocutor, pensar en los argumentos que pueden influir en él, preocuparse por él, interesarse por su estado de ánimo”⁴. Los autores destacan como de importancia capital que el orador tome en cuenta cuales son “las condiciones previas al contacto intelectual”, no es que la Verdad se difunde por si sola, que se impone. De hecho, ya hablar de Verdad, con mayúscula, es una dificultad adicional. Es importante que el orador conozca al máximo al auditorio al que se dirige y aun más, que se produzca un vínculo entre el orador y su auditorio, que haya cierto interés en escucharlo para que pueda desarrollarse la argumentación. Al respecto los autores son tajantes: “En efecto, como la argumentación pretende obtener la adhesión de aquellos a quienes se dirige, alude por completo al auditorio que trata de influir”⁵.

Ahora bien, ¿qué es el auditorio? No necesariamente la persona o el conjunto de personas ante quienes estamos en un lugar y un momento determinado, pues el auditorio está ligado con las intenciones o pretensiones del orador, siendo un caso muy parecido el del escritor. Partiendo de esta definición negativa los autores definen “el auditorio, desde el punto de vista retórico, como el conjunto de aquellos a quienes el orador quiere influir con su argumentación.”⁶ Lo que quiere decir, que los auditorios no son algo dado, sino que son contruidos por el orador quien bien puede superar las barreras espacio-temporales para la construcción del auditorio, esto es, puede estar ante determinado público en determinado tiempo hablando pensando en un auditorio en otro lugar y en otro tiempo. Así nos parece, no obstante los autores afirmen que “lo importante es

3 Perelman y Olbrechts-Tyteca. Tratado de ..., 50.

4 Ibidem, 51.

5 Ibidem, 54.

6 Ibidem, 55.

que la construcción del auditorio sea la adecuada para la ocasión.”⁷ Sobre esto volveremos luego.

En la construcción del auditorio por parte del orador entra en juego el conocimiento de quienes lo componen, no un conocimiento de cada individuo, claro está, sino de los grupos que lo componen, sus “orígenes psicológicos y sociológicos.” El discurso ha de tener en cuenta la extracción social del auditorio, las funciones que realizan, etc. Pero, ¿qué hacer ante un auditorio heterogéneo? “El orador habrá de utilizar múltiples argumentos para conquistar a los diversos miembros del auditorio. Precisamente, el arte de tener en cuenta, en la argumentación, a este auditorio heterogéneo caracteriza al buen orador”⁸. En cuanto a reconocer los auditorios dentro del Auditorio, queda bien establecido en el ejemplo de *Tristram Shandy* que habla de las perspectivas que asume el padre ante la madre para justificar una decisión. A menudo un orador se encontrará con la necesidad de hablar a “auditorios parciales muy diferentes”. ¿Cómo atraer la atención de estos auditorios? ¿Cómo lograr su adhesión? Es indispensable el conocimiento del mismo y al propio tiempo conocer las maneras de **condicionarlo**, a fin de crear expectativas, emociones.

Entonces, ¿el discurso condiciona al auditorio? O ¿es el auditorio quien condiciona el discurso? En las líneas anteriores hacíamos referencia a la construcción del auditorio por parte del orador y esa construcción, decíamos, depende del conocimiento de éste del auditorio. “Una imagen inadecuada del auditorio, ya la cause la ignorancia o el concurso imprevisto de diversas circunstancias, puede tener las más lamentables consecuencias”⁹. El orador en su discurso debe tomar en cuenta al auditorio y se da un mutuo condicionamiento. Pues al hablar de adaptación del orador al auditorio no entendemos que el orador diga solamente lo que el auditorio quiere escuchar, sino que la adaptación a éste consiste en elaborar argumentos que permitan persuadir al auditorio. No se trata de justificar o consentir bajezas, aunque pudiera ser el caso, sino de conocer qué se ha de decir y cómo, puesto que existe abundancia de auditorios.

Que la infinidad de auditorios con sus particularidades constituye un problema para la teoría de la argumentación, se echa de ver en la adaptación del orador y su discurso a estos. Cuando un auditorio se haya compuesto por otros tantos (heterogéneo) el orador se encuentra con un escollo. ¿Cuál sería la solu-

7 Perelman y Olbrechts-Tyteca. Tratado de..., 55.

8 Ibidem, 58.

9 Ídem, 56.

ción a semejante problema? Se podría pensar en "una técnica argumentativa que se impusiera indiferentemente a todos los auditorios compuestos por hombres competentes o razonables"¹⁰. ¿Será esto posible en el campo de la argumentación donde el interés primordial es persuadir? ¿Cómo superar, pues, los distintos intereses, las distintas creencias y en fin todas las particularidades que van más allá de lo que consideramos objetivo? Los autores nos retrotraen a la vieja pugna entre opinión y razón y abordan la distinción que a partir de allí elaboran algunos autores entre persuadir y convencer. Tendremos, al parecer, discursos persuasivos y discursos convincentes. Aunque al respecto los autores dicen: "Si alguien se niega, como lo hacemos nosotros, a adoptar estas distinciones dentro de un pensamiento vivo, es necesario reconocer, no obstante, que nuestro lenguaje utiliza dos nociones, convencer y persuadir, entre las cuales se estima generalmente que existe un matiz comprensible."¹¹ Y "Nosotros, nos proponemos llamar *persuasiva* a la argumentación que sólo pretende servir para un auditorio particular, y nominar *convinciente* a la que se supone que obtiene la adhesión de todo ente de razón."¹²

Nos encontramos de nuevo con la centralidad que juega la noción de auditorio en la teoría de la argumentación propuesta por los autores, son los auditorios los que determinan el tipo de argumentación. Aunque, como admiten los autores, la línea divisoria entre persuadir y convencer no sea precisa y que "en la práctica se suprima."¹³ Es el tipo de auditorio al que se dirige el orador quien determinará si ha de argumentar con fines persuasivos o no. La argumentación persuasiva, llamada no apremiante, tiene que ver con los auditorios particulares. Es una argumentación que carece de la fuerza y claridad de la prueba lógica. Pues bien, es precisamente cuando no está garantizada la "absoluta objetividad", la absoluta claridad que la retórica cobra sentido y puede entrar en juego.

Para confirmar lo anteriormente dicho con respecto a la centralidad de la noción de auditorio es saludable citar *in extenso* a nuestros autores:

Es, por tanto, la naturaleza del auditorio al que pueden someterse con éxito los argumentos lo que determina, en la mayoría de los casos, no sólo el tono que adoptarán las argumentaciones sino también el carácter, el alcance que se les atribuirá. ¿Cuáles son los auditorios a los que se les atribuye el papel normativo que per-

10 Perelman y Olbrechts-Tyteca. Tratado de la ..., 64.

11 Ibidem, 67.

12 Ibidem.

13 Perelman y Olbrechts-Tyteca. Tratado de..., 69.

mite saber si una argumentación es convincente o no? Encontramos tres clases de auditorio, considerados privilegiados a este respecto, tanto en la práctica habitual como en el pensamiento filosófico: el primero constituido por toda la humanidad o, al menos, por todos los hombres adultos y normales y al que llamaremos el auditorio *universal*; el segundo, formado, desde el punto de vista del diálogo, por el único *interlocutor* al que nos dirigimos; el tercero, por último integrado por el *propio sujeto*, cuando delibera sobre o evoca las razones de sus actos.”¹⁴

Es importante resaltar que de las tres clases de auditorio el de mayor envergadura es el universal y este auditorio parece identificarse con la razón, desde el punto de vista filosófico. Pero decir esto no basta y, pensamos, es intelectualmente saludable preguntar: ¿qué es el auditorio universal? ¿Cómo opera? ¿Para qué se usa? ¿Qué problemas se intenta resolver con tal noción?

III. EL AUDITORIO UNIVERSAL

La definición de auditorio universal que nos encontramos, en principio ayuda poco a clarificar su rol en la argumentación, “*constituido por toda la humanidad, o, al menos, por todos los hombres adultos y normales.*” Parece demasiado abstracto como para pensar que podemos dirigirnos a todos. No obstante, algunas líneas más adelante puede verse que el auditorio universal opera como la norma de argumentación objetiva, como el espacio para la superación de las opiniones y por ende de los auditorios particulares, pero ante todo como un recurso del orador. Este recurso parece moverse hacia la superación de los puntos de vista. Sin embargo, en algunos casos la universalidad de un auditorio tiene que ver con la unanimidad de acuerdo entre quienes lo componen. En la filosofía parece darse este caso, donde el acuerdo del auditorio universal se plantea más como una cuestión de derecho que de hecho, pues quien conozca los contenidos filosóficos ha de reconocer en ellos la verdad, es decir, la razón. Claro está, que esto es sólo una pretensión de los filósofos, según sugiere el texto.

¿En qué acaba la noción de auditorio universal? Evitando la identificación con la universalidad lógica-científica, incontrovertible. La historia enseña, nos dicen los autores, que a lo largo de la historia muchas “verdades evidentes” y “hechos objetivos” han sufrido variaciones substanciales. El auditorio universal no es “análogo al espíritu divino que sólo puede dar su consentimiento a la ver-

14 Ibidem, 70.

dad.” Pues, “el auditorio universal lo constituye cada uno a partir de lo que sabe de sus semejantes, de manera que trascienden las pocas oposiciones de las que tienen conciencia. Así, cada cultura, cada individuo posee su propia concepción del auditorio universal...”¹⁵. Bajo la noción de auditorio universal el orador se dirige a un auditorio determinado e intenta superar toda oposición (opinión) a través de argumentos convincentes. ¿Cómo funciona la noción de auditorio universal? Veamos:

se invoca al auditorio universal no determinado para juzgar la concepción del auditorio universal adecuada a tal auditorio concreto, para examinar, a la vez, la manera en que se ha compuesto, cuáles son los individuos que, según el criterio adoptado, forman parte de él y cuál es la legitimidad de dicho criterio. Puede decirse que los auditorios se juzgan unos a otros¹⁶.

Entendemos, pues, que fuera de algunas disciplinas específicas, la validez universal de cualquier afirmación en filosofía ha de ser puesta en cuestión, por la misma forma de ser y actuar de los seres humanos en el mundo. Nuestra verdad es una verdad en situación, en contexto, en perspectiva. De manera que parecería adecuada una forma de argumentación que tome en consideración la relatividad de la verdad. La retórica, en tanto argumentación, parece ser más adecuada para sustentar nuestras convicciones para la acción, por cuanto toma en cuenta todo nuestro ser y no sólo la razón.

El auditorio universal es un concepto que tiene una función normativa, todo discurso, como en el caso del filosófico, que tenga pretensiones “objetivistas” y universalistas habrá de presuponer que se dirige a un auditorio tal. Aquí estaría el centro de la cuestión, mientras la argumentación persuasiva, propia del retórico, se dirige a auditorios particulares, la argumentación convincente lo hace frente al auditorio universal. El primero parece moverse en el campo de la acción y el otro al del puro entendimiento. Este recurso conceptual (del auditorio universal) sería la clave de distinción entre ambas disciplinas. Pero, entonces la distinción no estaría en la estructuración de los razonamientos. No es que la filosofía esté constituida por razonamientos apremiantes, que no dejen lugar al auditorio. No se trata de que la filosofía sea pura objetividad.

15 Ibidem, 75. Las cursivas son nuestras.

16 Ibidem, 78.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

Aristóteles nos dice que los medios de argumentación retóricos residen en el carácter del orador (*ethos*), en la disposición del que oye (*pathos*) y en el mismo discurso (*logos*)¹⁷. Así, la persuasión recupera su dignidad, puesto que no se trata de mera sugestión llevada a cabo mediante recursos irracionales, como ha llegado a atribuírsele, sino de convencimiento razonable que se encamina a la acción. Se supone entonces que la filosofía sólo tendría como parte de su argumentación el componente racional, prescindiendo del orador y del auditorio. Es aquí donde Perelman da el giro y a través del concepto de auditorio universal incluye tanto al orador como al auditorio, sólo que, a nuestro juicio, de una manera muy abstracta en lo tocante al discurso filosófico.

Ciertamente es difícil pensar que en la filosofía la comunicación sea impersonal, que no se dirija a un auditorio determinado. Esta pretensión de universalidad y de intemporalidad del discurso filosófico está muy presente en quienes se dedican al estudio de la filosofía. Tal vez en esto pensaba Nietzsche cuando hacía la dedicatoria de *Así habló Zaratustra*: "Un libro para todos y para ninguno"¹⁸. No obstante, el que después de cientos y miles de años seamos capaces de entender y discutir discursos filosóficos escritos, no significa que el discurso filosófico no se dirija en principio a un auditorio en un tiempo determinado, sin negar por esto sus aspiración a la verdad y en consecuencia su pretensión de trascender su tiempo.

Ahora bien, si lo que buscamos es un convencimiento razonable que induzca a la acción, sea la acción que sea, tal como, cambiar la forma de pensar, admitir errores, transformar comportamientos, entonces tendremos que buscar más allá de la racionalidad. La persona no es un ser meramente racional, sino también pasional, ético. Que el razonamiento apodíctico constituye un modelo que causa admiración es innegable. Tal es el caso de la lógica, de las matemáticas, que convence, pero no necesariamente persuaden. Pero también contamos con formas de razonar que posibilitan el acercamiento entre quien habla y quien escucha, que estima el contexto, el que trata a la persona como una totalidad y no sólo como un cerebro. Ya la filosofía ha perseguido el sueño del razonamiento apodíctico, basado en la consideración de un funcionamiento autónomo de la

17 Aristóteles, *Retórica*, Alianza Editorial, Clásicos de Grecia y Roma, Madrid 1998.A, 1356a, 2-4.

18 Nietzsche, F., *Así Habló Zaratustra*, Editorial Bruguera, Barcelona 1981.

razón, independientemente de otras facultades que también son fuentes del conocimiento. Ha buscado llegar a "verdades" no contaminadas ni por la pasión, ni por los datos contingentes provenientes de los sentidos (piénsese en Platón). Si las verdades de tipo apodíctico no pertenecen ni a la dialéctica ni a la retórica ni a la filosofía (tal vez a la lógica), es arriesgado postular otro orden de realidades que estarían más allá de la unidad personal, dado que la persona no es, insistimos, solo razón. La filosofía ha corrido detrás del sueño de la razón, siguiendo la senda de la formalización, tras el camino seguro de la ciencia, aproximándose peligrosamente a la deshumanización. Tal parece, pues, que el recurso del **auditorio universal**, *en tanto que es de derecho y no de hecho*, intenta sustraernos de estos peligros. Y se convierte en el centro de la estructura de la nueva retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca. No obstante, cabe destacar que el criterio de racionalidad de la estructura argumentativa asociada al auditorio universal resulta bastante arbitrario. Con visos de relativismo, tanto en cuanto queda en manos del orador construir el auditorio y apelar a una universalidad bastante cuestionable.

ÉTIENNE GILSON: EL REALISMO METÓDICO Y SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Profesora Ariadne Suárez Hopkins^{1*}

Abstract

This paper briefly summarizes Étienne Gilson's considerations in relation to realism as a philosophical doctrine of knowledge, its links to St. Thomas Aquinas' thought and the critical interest given to the problem of knowledge by Modern philosophy since Descartes. Gilson's thesis will consist in pointing out the importance of realism as a methodological position in order to explain contemporary philosophical thoughts and its relations to the Thomism spirit.

Key words:

Gilson, Thomas Aquinas, realism, critique of knowledge, modern thought.

El siguiente trabajo intenta describir, en sus líneas generales, los principios fundamentales que caracterizan la doctrina del conocimiento conocida como Realismo. En este sentido, hemos seguido de cerca las reflexiones del filósofo francés Étienne Gilson en su obra *El Realismo Metódico* en la que explica el significado y el sentido de una verdadera postura realista, el método que le corresponde y su relación con el espíritu del tomismo. Ahora bien, dado que Gilson

1 * La Profesora Ariadne Suárez Hopkins es venezolana y casada con el Doctor Carlos Paván Scipione. Realizó sus estudios primarios en el Colegio "Madre Matilde" de Caracas. Estudió inglés como segunda lengua en Michigan (USA) en 1981. Ha trabajado en cursos de inglés y de filosofía desde 1996. Es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000), con la tesis *El conocimiento de la existencia según Étienne Wilson*. Actualmente es profesora de Filosofía Antigua y Medieval y de Introducción Metodológica a la Filosofía, materias ambas que forman parte del "pensum" del primer año de la carrera de Teología del ITER (UCAB). En estos momentos, cursa la Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), en Caracas, Venezuela. En diciembre del 2005, culminó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar, con la defensa de la tesis "La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica". Correo electrónico: hopkinsaria@gmail.com

reconoce en la filosofía de Santo Tomás de Aquino el modelo mejor acabado de filosofía cristiana, su método de constitución debe ser, consecuentemente, el realismo. Esta es la razón por la que, en opinión del pensador francés, el realismo genuino alcanza su punto máximo de desarrollo como doctrina gnoseológica bajo la atenta y rigurosa mirada de Santo Tomás.

Pues bien, para desarrollar su propia tesis con relación a estas ideas, Gilson debe enfrentarse, en primer lugar, con algunas tendencias presentes en la escuela tomista contemporánea. Para ello, se propone analizar el espíritu de la ciencia que caracteriza al pensamiento moderno y su inevitable influencia sobre el pensamiento cristiano contemporáneo en el que descubre un intento de aproximación a la filosofía del Aquinatense partiendo de Descartes o de Kant. Esta es la postura conocida como realismo crítico. Ante este intento -que en opinión de Gilson, luce como esencialmente idealista- el filósofo francés propone lo que él mismo ha denominado Realismo Metódico. Veamos enseguida de qué se trata.

I. Es bien sabido que corresponde a Descartes el haber constituido una nueva visión del mundo, una filosofía y una ciencia de la naturaleza plenamente conscientes de su oposición con la escolástica². Su anhelo filosófico era, tal como afirma Gilson, *reemplazar a Aristóteles*; su maniobra, y el resultado de tal revolución intelectual, "fue una lucha desesperada para salir del escepticismo de Montaigne"³. La sabiduría que buscaba Descartes no podía ser aquella «blanda almohada» de la duda que presentaba Montaigne. En efecto, si el espíritu humano es capaz de alcanzar la verdad, si tiene certezas legítimas, significa, de acuerdo con Descartes, que el conocimiento es posible bajo ciertas condiciones, es decir, estableciendo un primer punto de partida que se aleja de las cosas mismas y, en el marco de una reflexión completamente diferente, se pregunta cómo llegar al objeto partiendo del pensamiento. En consecuencia, la cuestión de si podemos conocer lo real, que existe en sí fuera de nuestro espíritu, se convierte, desde la

2 AUBERT, J.-M., *Filosofía de la naturaleza*, trad. de M. Kirchner y E. Molina, Herder, Barcelona, 1987, 138.

3 Gilson considera la siguiente reflexión: "En primer lugar, Descartes marca la transición del Renacimiento, mejor que del Medioevo, al mundo moderno. En segundo lugar, no marca la transición de todo el Renacimiento, sino, para hablar con exactitud, *del escepticismo de Montaigne al periodo moderno de pensamiento constructivo en Filosofía*. La línea que va de Nicolás de Cusa y Bruno a Leibniz no pasa por Descartes; *el cartesianismo fue una respuesta directa al reto del escepticismo de Montaigne*". GILSON, É., *La Unidad de la Experiencia Filosófica*, trad. de C. A. Balifas, Rialp, Madrid, 1973, 148. Cursivas añadidas.

perspectiva de los modernos, en el primer problema que la filosofía debe resolver si quiere conducir con orden sus pensamientos⁴.

Aquello que Descartes describe en sus *Regulae* es el método en virtud del cual, hallando una primera verdad, podremos conocer, por medio de ella, todas las demás cosas. Este primer principio es *el pensamiento mismo*, una vez superado el vértigo que ha producido la duda. Más adelante, esta reflexión que procede de la certeza misma del pensamiento y va en busca de la cosa, acabará por afirmar que el método utilizado por la matemática habrá de ser, en adelante, el único y verdadero método. La inversión del camino gnoseológico que hasta ahora había sido utilizado por la tradición escolástica es lo que inaugura, en opinión de Gilson, el nacimiento del idealismo. He aquí sus palabras:

En efecto, todo idealismo tiene su origen en Descartes o en Kant, o en ambos a la vez, y cualesquiera que sean sus notas individuantes, *una doctrina es idealista en la medida en que, ora con relación a nosotros, ora en sí, convierte el conocer en condición del ser*⁵.

Por ello, cuando Descartes formula *a priori* las verdades metafísicas como ideas claras y distintas y procede, después, *more geometrico*, está pensando que la única realidad que existe, de forma inmediata e indubitable, es el pensamiento como conciencia de sí. Todas las demás realidades deberán deducirse de ésta. Así, una vez alcanzada, en la soledad de la conciencia, la segura certeza del *Cogito*, el filósofo necesitará, luego, *demostrar* que el pensamiento no está encerrado en sí mismo sino que es capaz de trascender al sujeto cognoscente y alcanzar la cosa misma. Ahora bien, históricamente hablando y viendo el problema en perspectiva, es lícito que nos preguntemos lo siguiente: ¿puede el idealista encontrar en el pensamiento otra cosa que no sea pensamiento? ¿Existe manera de hallar una postura intermedia entre realismo e idealismo? ¿Qué ha sucedido con la escolástica moderna? Intentemos con Gilson dar respuesta a estas interrogantes.

II. La incapacidad del idealismo para construir una filosofía viable tiene su origen, observa Gilson, en el planteamiento del problema, es decir, en tomar

4 VERNEAUX, R., *Epistemología General o Crítica del Conocimiento*, trad. de L. Medrano, Herder, Barcelona, 1988, 9.

5 GILSON, É., *El Realismo Metódico*, trad. de V. García Yebra, Rialp, Madrid 1950, 56. Las cursivas han sido añadidas.

la crítica o la reflexión acerca de los actos de conocimiento *antes* de preguntarse por la naturaleza y las condiciones bajo las cuales es posible la verdad misma. Es así que el valor del conocimiento humano, visto según la óptica de los filósofos modernos, concierne solamente a un punto de vista particular o a un tipo de conocimiento: es evidente, luego, que las tesis propuestas conducen irremediablemente a Descartes o a Kant.

Así las cosas, y luego de tres siglos de especulación filosófica en torno a ese ser que pone el espíritu en un sistema idealista, la corriente neoescolástica ha sentido la necesidad de restaurar, con toda razón, la posibilidad de pensar desde la perspectiva del objeto, es decir, rescatar el punto de vista tradicional de la filosofía escolástica en el que se pueda plantear el problema de la realidad. Sin embargo, prosigue nuestro autor, tal esfuerzo no parece cosa fácil. Al contrario, nuestra distancia histórica nos permite advertir la dificultad inicial en la que se fundamenta la postura idealista, esto es, salir del sujeto cognoscente para llegar a la cosa conocida. No obstante, y a pesar de la observación, ciertos neoescolásticos creen poder superar el idealismo cuando se imaginan que todo el problema se reduce a una cuestión de alcance. En efecto, situar el punto de partida del conocimiento en la intuición intelectual para después demostrar que la conciencia no está encerrada en sí misma sino que alcanza su objeto, explica Gilson, implica trasladar espacialmente esa misma conciencia hasta el objeto en un intento por superar la inmanencia⁶.

Al refutar de esta manera el idealismo, algunos neoescolásticos terminan por considerarse a sí mismos realistas, sin percatarse de que determinar la existencia del mundo exterior es algo más complejo que un simple movimiento de traslación. De esta manera, la escuela tomista contemporánea cree poder superar el así llamado «problema del puente» al concebir la solución al dilema desde la misma postura idealista cuando, en realidad, lo que hace es presentar una visión equivocada y profundamente alterada del realismo. Dicho con otras palabras, prosigue Gilson, «el que comienza como idealista acabará necesariamente como idealista; al idealismo no se le ponen límites»⁷.

6 Estas son las palabras de Gilson: "Nosotros, advertidos por la especulación de Malebranche y de Berkeley, notamos mejor que Descartes la dificultad de salir del sujeto cognoscente para llegar a la cosa conocida: por eso, desde el primer momento, el filósofo que intenta justificar el punto de vista tradicional experimenta la necesidad de demostrar que el pensamiento no está encerrado en sí mismo, sino que toca o incluso implica el objeto". GILSON É., *El Realismo*, 57.

7 GILSON É., *El Realismo*, 58.

Afirmar que el pensamiento es la única realidad inmediata e indudable a partir de la cual se procede a la afirmación del ser y a la del mundo, significa no solamente presentar el tomismo con un ropaje cartesiano, sino también acabar con la verdadera esencia del realismo. La doctrina realista que hoy conocemos y que podemos calificar como escolástica, se opone al idealismo en la medida en que reconoce que el paso del sujeto al objeto es posible precisamente porque considera *evidente* que conocemos el ser en sí tal como es. De acuerdo con esto, no hay nada que demostrar porque no hay aquí ningún problema que resolver. Consecuentemente, todo intento por encontrar a Santo Tomás partiendo de Descartes o de Kant, como lo presenta cierto realismo neoescolástico, está de antemano condenado al más estrepitoso fracaso⁸. Aquello que la escolástica modernizada no entiende, explica nuestro autor, es que su existencia y razón de ser se la debe al idealismo, ya que debemos reconocer en su justo valor los tres siglos de especulación filosófica que separan la corriente neoescolástica actual de su predecesor, a saber: el realismo medieval. De allí que, su punto de partida, que ha de llevarle a encontrar su propio método, *no puede estar en el pensamiento* porque no hay término medio entre idealismo y realismo.

Ahora bien, si el conocimiento debe ser explicado a la luz del ser, si hay que indagar los diversos tipos de conocimiento, entonces, prosigue Gilson, la escolástica habrá de ser un realismo consciente, meditado y querido⁹. En este sentido la denominamos filosofía, estudio de la sabiduría, cuya misión consistirá en hallar un conjunto de principios evidentes, coherentes entre sí y con la experiencia. Cualesquiera que sean las conclusiones que arroje la reflexión acerca del conocimiento, estarán justificadas por la evidencia de sus principios, cosa que en la postura idealista ha quedado reducido, básicamente, y como hemos visto ya, al problema del mundo exterior y al problema kantiano de la posibilidad de las ciencias.

De igual forma, el idealismo cartesiano procede arbitrariamente cuando identifica el método filosófico con el de las ciencias, pues condena la filosofía al *ciencismo*, vaciándola de todo contenido propio. Haciendo esto y apoyándose en la matemática como método fundamental, observa el filósofo francés, la metafísica todavía es posible, pero una vez que llegamos a Kant y nos encontramos

8 Para Verneaux, "E. Gilson se ha levantado con energía contra estas tentativas precedentes [las del cardenal Mercier, monseñor Noël y el padre Picard, S.I.] que califica de monstruosidades. ...una crítica del conocimiento es esencialmente, de punta a punta, idealista". VERNEAUX R., *Epistemología*, 11-12.

9 GILSON É., *El Realismo*, 66.

con que es la física la que brinda el nuevo método, entonces la metafísica está condenada "porque la razón queda aislada del entendimiento y se esteriliza por falta de las intuiciones sensibles que se requieren para fecundarla"¹⁰. Si esto es así, ¿por cuál método llegamos a semejante conclusión, se pregunta Gilson, y qué es lo que en cualquier caso nos ha mostrado la historia? El método idealista ha conseguido fragmentar lo real en infinitas contradicciones ya que, en la medida en que se invierte el método metafísico acomodándolo al de la ciencia, los resultados obtenidos no han cesado de separar y oponer lo que es y lo que existe: "el pensamiento contra la extensión, el sujeto contra el objeto, el individuo contra la sociedad..."¹¹.

El proceso lógico al que se somete la realidad por la acción del pensamiento, pretende, erróneamente, condicionar el ser haciéndolo depender del pensamiento. El *Cogito, ergo sum*, señala nuestro autor, "...es una verdad, pero no un punto de partida; lo que justifica el método contrario es precisamente que el *Cogito* se manifiesta como un fundamento ruinoso para la filosofía, si se atiende a los resultados que produce"¹².

Es por esta razón, prosigue Gilson, que la crítica al método idealista y a sus resultados justifica la vuelta al realismo nada ingenuo de la escolástica. Este, en efecto, constituye el camino más seguro para hacer que la epistemología se desarrolle a la par de la ontología, hallando en la metafísica un lugar para una teoría del conocimiento. De hecho, el realismo medieval considera el ser *anterior* al pensamiento; el sujeto, que es ser, conoce porque participa -en la medida de su constitución cognoscitiva- de una experiencia sensible que es la base del conocimiento mismo, puesto que todas nuestras ideas se obtienen de ella¹³. Si queremos erigir una sabiduría constructiva y realista debemos colocar lo real como distinto del pensamiento y admitir que, en la intuición de las cosas existentes, *hay un conocimiento y un punto de partida objetivos*. Esto es lo que Gilson denomina un *realismo metódico*.

10 GILSON É., *La unidad*, 68.

11 GILSON É., *La unidad*, 69.

12 GILSON É., *El Realismo*, 70.

13 VERNEAUX R., *Epistemología*, 89.

III. Así las cosas, parte de la relación que nuestro autor establece entre la filosofía tomista y el realismo descansa, precisamente, en la manera como ambos consideran la realidad y su relación con nuestro intelecto. El entendimiento humano, explica Santo Tomás, tiene como primer objeto de su intelección el ser. Por el hecho de ser una inteligencia finita y encarnada, alcanza su objeto bajo uno de sus aspectos -el más bajo-, es decir, algo que no es otra cosa que la naturaleza de lo material. En efecto, todo lo que nuestra inteligencia aprehende lo conoce como un ente, o como un aspecto, una forma o un tipo de realidad que equivale al ser¹⁴. Para Santo Tomás, algo es inteligible en la medida en que es ser. Ciertamente, si las cosas no existiesen, no habría conocimiento, recalca Gilson. Por consiguiente, debe haber algo cognoscible en acto -real- a partir de lo cual el intelecto capta el ser, que es lo primero que entra en la concepción del entendimiento¹⁵, es decir, lo real mismo. El orden gracias al cual se respeta esta estructura está íntimamente vinculado con una doctrina que guarda como norte la existencia real de las cosas, derivando de ellas nuestro modo de conocerlas. Lo connatural a nuestro entendimiento es conocer lo *material y sensible*, es decir, aquello que es ser y verdadero en cuanto que está en acto en la realidad empírica¹⁶. No obstante, considerado en su esencia, nuestro entendimiento -a diferencia del de Dios o del entendimiento angélico-, *es sólo capacidad de entender*, está en pura potencia, como la materia prima con relación a lo sensible, subraya el Aquinatense. Tiene, repetimos, el poder de entender, *mas no el de ser entendido, hasta que no esté en acto*. En este punto, nos encontramos precisamente en la distancia máxima que separa definitivamente la postura de Santo Tomás de Aquino y del realismo escolástico de la de Descartes y los modernos: nuestro modo de conocer no puede tener por objeto propio a Dios ya que la esencia de Dios, como acto puro que es, es absoluta y perfectamente inteligible en sí misma. Entre el Dios cristiano y las cosas, subraya Gilson, se abre *una sima metafísica que separa lo necesario de lo contingente*. No podemos, por tanto, penetrar aquel misterio metafísico en virtud del cual Él mismo es. Debemos contentarnos, más bien, con conocer las cosas de este mundo para así poder elevarnos, *a posteriori*, hasta Dios. Esta operación se lleva a cabo en cuanto nuestro entendimiento -limitado e imperfecto- se actualiza por la abstracción de las especies inteligibles derivadas de las imágenes sensibles.

14 VERNEAUX R., *Filosofía del Hombre*, trad. de L. Medrano, Herder, Barcelona, 97.

15 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología I*, Parte I, q. 5, a. 2, *ad Resp.*, trad. de J. Martorell, B.A.C., Madrid, 1994, 129. En adelante este texto será citado con las siglas S.Th. I, seguido de la cuestión, el artículo y la respuesta correspondiente.

16 S.Th., I., q. 87, a. 1, *ad Resp.*

Lo más cercano al sentido es lo más inteligible *para nosotros*, aunque, *considerado en sí* sea lo menos inteligible. Por ello, existe en el alma humana una facultad por la que vemos a la manera como la luz hace que los colores en potencia lo sean en acto: nos referimos al intelecto agente o activo¹⁷. Es el entendimiento agente esa luz inteligible connatural en nosotros el que produce, para nosotros, los inteligibles que proceden de los sentidos. El intelecto agente no solamente traslada la imagen al intelecto posible, debe también producir la especie inteligible proporcionada a nuestra naturaleza. Esta es la razón por la que decimos, siguiendo al Aquinate, que el punto de partida de la inteligencia no es la sensación *sino el fantasma* que se forma en la imaginación. Hacia esta impresión particular de un objeto particular se dirige el entendimiento activo para iluminar el elemento formal e implícitamente universal contenido potencialmente en la imagen. Luego, el entendimiento abstrae este elemento universal potencial de la imagen particular y la imprime en el intelecto pasivo, dando lugar así al universal como tal¹⁸. Por ello, concluye Santo Tomás, nuestro entendimiento se conocerá a sí mismo no por su esencia, sino por su acto. Veamos brevemente en qué consiste esa operación.

Si decimos, con Aristóteles, que el intelecto es inteligible de la misma manera en que lo son sus objetos porque se trata de seres inmateriales, debemos investigar si el entendimiento humano tiene la capacidad conocerse a sí mismo por su propia esencia. En efecto, si la naturaleza del alma está ordenada al conocimiento de las cosas materiales solamente en cuanto que está en acto, significa que por su misma operación tiene ella el poder de entender mas no el de ser entendida, hasta que no pase al acto¹⁹. En virtud de este modo de conocer que no corresponde al acto de ningún órgano corporal, nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en la medida en que se actualiza por las especies que abstrae de lo sensible valiéndose de la luz del entendimiento agente y que luego imprime en el entendimiento posible. Sobre este acto directo y primero de conocimiento cuyo objeto es *una esencia* cualquiera el intelecto reflexiona y, cuando lo hace, conoce primero *su acto* y, luego, llega a conocerse a sí mismo como *principio* de ese acto. Es así como conoce su existencia, no por su esencia, sino por su acto. De

17 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Libro II, cap. 78, trad. de C. I. González, S.J., Porrúa, México, 1977, 238-239. En adelante, esta obra se citará colocando las siglas SCG, seguidas del libro y el capítulo correspondiente.

18 COPLESTON, F., *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. de E. C. Frost, F.C.E., México, 1987, 200.

19 *S.Th.*, I, q. 87, a. 1, *ad Resp.*

hecho, tal conocimiento por el que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo por medio de su acto, constituye su última perfección en la que primeramente advierte que entiende y, posteriormente, partiendo de los actos del entendimiento, investiga su propia naturaleza y esencia. Solamente así podemos decir que el entendimiento conoce su acto —es decir, su mismo entender— pero *no* como su primer objeto, puesto que el objeto primero de su intelección es el ser y lo verdadero —el universal— considerado en las cosas materiales. Así, concluye Tomás, es como el entendimiento llega al conocimiento de todo lo demás, esto es, su mismo entender para, seguidamente, inteligir la perfección última propiamente dicha que es no es otra cosa que su misma esencia²⁰.

En este sentido el orden propuesto por el Aquinate, advierte Gilson, *no es accidental ni puede modificarse*, so pena de alterar sustancialmente la epistemología tomista. Si el entendimiento humano pudiera actualizarse por participación de las formas inteligibles separadas, por dicha participación se entendería a sí mismo. Semejante modo de conocer tendría, efectivamente, como objeto primero cualquier ser o verdad, pero estaría imposibilitado para conocer no solamente lo material y sensible, sino también cualquier otra naturaleza situada en una existencia que *no es* la del entendimiento. Pero ocurre que aquello que nos es dado primariamente es la existencia de las cosas: la manera como debemos comenzar la reflexión en torno a lo que podemos conocer parte de lo existente, esto es, el objeto tal como es en sí mismo. Inmediatamente después, conoceremos el acto por el que es conocido el objeto, y finalmente, por esta operación, el propio entendimiento entenderá que conoce. Este realismo sugiere, pues, que el sujeto “encuentra su conocimiento, y se encuentra a sí mismo, en el análisis de su objeto”²¹. Así, la existencia del mundo exterior es percibida en la evidencia directa e inmediata de la intuición sensible cuya verdad consiste precisamente en la conformidad del juicio con la realidad. Únicamente la sensibilidad hace posible que lo inmediatamente dado pueda ser conocido como un en sí: si se conoce, se conoce algo y esta evidencia descansa en la experiencia. Partiendo de ella, prosigue Gilson, fundamentándose en el Aquinatense, se concibe que las cosas, el mundo exterior y el yo *existen*, porque tienen un acto propio de existencia que los sitúa fuera de la nada, fuera de sus causas y fuera de nuestro pensamiento. Lo singular de las cosas materiales representa, luego, para Tomás y para el realismo, la existencia individual y singular que se aprehende por obra de la sensibilidad²².

20 *S.Th.*, I, q. 87, a. 3, as Resp., ad 1.

21 GILSON É., *El Realismo*, 108.

22 GILSON É., *El Realismo*, 108.

Aquello que el sentido conoce de manera material y concreta es conocido por el entendimiento indirectamente y como por cierta reflexión, ya que lo singular es ininteligible, *no en cuanto singular*, sino en cuanto que es material ya que nada es entendido más que inmaterialmente²³. Tales son, pues, las premisas básicas del realismo y la evidencia inmediata sobre la cual descansa y que es su razón de ser: la captación directa de la existencia de las cosas en la sensibilidad.

IV. De esta manera, y, aproximándonos con más seguridad a la metafísica, la filosofía realista no prescinde de lo real ni tampoco suelta las amarras de su método para que éste se coloque como condición de su ejercicio. Lo real es aquí la cosa conocida y aquello que conforma su naturaleza se presenta ante nosotros como conocimiento. Y es así como sucede. La evidencia del realismo es la representación sensible, de allí que sea, como lo llama Gilson, manifiestamente natural; no rehúye la crítica *de los conocimientos*, pero rechaza, eso sí, toda crítica *a priori* del conocimiento²⁴. Respetando las relaciones entre sujeto y objeto, el realismo no dicta de antemano las condiciones de lo real: todo el valor de nuestro conocimiento descansa en la anterioridad de su objeto, lo cual no implica la pasividad del sujeto. En este sentido, aquello que primero aprehende el entendimiento es el concepto de algo que existe y que es dado en una representación sensible. La percepción de dicha existencia no viene condicionada primariamente por pautas metodológicas sino que es dada y aceptada en sí misma. Por ello, concluye Gilson, el nacimiento del concepto *presupone* la fecundación del entendimiento por lo real que es aprehendido. Así, para poder afirmar la verdad y formular el juicio que afirma y niega los términos en las proposiciones, es necesaria la evidencia sensible inicial, es decir, *la sensación*, a partir de la cual esta metafísica realista permite la adecuación del entendimiento con lo real, condición gracias a la cual nuestro entendimiento concibe su esencia²⁵.

Precisamente porque el esfuerzo de reflexión del método realista parte de la experiencia inmediata de un en-sí y termina en la intelección del objeto por el pensamiento, la tarea de comprender la realidad no se reduce a una parte de ella, sino que sigue un orden determinado que procura hacer progresar al espíritu encaminándolo hacia su propio objeto, esto es, hacia el conocimiento de lo que son

23 S. Th., I, q. 86, a. 1, *ad Resp.*

24 GILSON É., *El Realismo*, 144.

25 "Antes de la verdad existe lo verdadero; antes de la adecuación del juicio y de lo real, se da la adecuación vivida del entendimiento mismo con lo real; esta adecuación del entendimiento con lo real es lo que le capacita para concebir su esencia". GILSON É., *El Realismo*, 145. Cursivas añadidas.

las cosas. Más allá de todo reduccionismo idealista está la captación de un objeto para el cual el realismo admite el análisis de lo verdadero, porque su fundamento descansa en lo real, *en el ser*. Y porque las cosas están a disposición de quien las descubre y en el conocimiento de ellas se descubre a sí mismo, el realismo reconoce, en la estructura de lo real, la posibilidad de un conocimiento progresivo a partir de estas mismas cosas y del entendimiento que las conoce, es decir, la norma de lo que es el conocimiento mismo²⁶. Dicha pauta, ya para finalizar, no es más que la esencia de lo que son las cosas y que las hace ser lo que son. Es esta la evidencia primera de la que debe partir, en el marco de una epistemología realista -subraya Gilson- todo conocimiento que se identifique como verdadero conocimiento. Todo lo anterior nos lleva a introducir, consecuentemente, una «crítica de los conocimientos» con el objeto de poder distinguir entre la verdad y el error. Aquí es donde debemos conceder, de la misma manera que lo hace el idealismo, la necesidad de realizar un análisis del acto de conocimiento y de nuestras facultades, *pero no para limitar su alcance sino para encontrar*, partiendo de sus relaciones con las cosas, la evidencia de lo que debe ser *para nosotros* el comienzo del conocimiento.

26 "El realismo es un conocimiento que no adquiere el conocimiento de sí mismo más que *en el ser*; analiza y se esfuerza en reconocer la estructura de lo real, de la cual forma parte y en cuyo seno se descubre a sí mismo. No sólo encuentra a su disposición...las cosas y el conocimiento que tiene de ellas, sino que encuentra también, en el conocimiento progresivo que adquiere de estas cosas y del entendimiento que las conoce, la norma de lo que es el conocimiento mismo. Para él, la única norma de lo que deben ser las cosas es la esencia que las hace ser lo que son". GILSON É., *El Realismo*, 147.



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de recensiones y reseñas.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y recensiones. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000 . El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal
Altamira, Caracas 1061-A VENEZUELA.
Telf. (0212) 261.85.84. Fax. (0212) 265.05.05
Web: www.iter-ups.org www.ucab.edu.ve/iter
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve



PONENCIAS Y TRABAJOS RECIENTES

EN TORNO AL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA

Profesor Nikola Krestonosich*

Abstract:

When one begins to study philosophy, it is very common to think that the work of the philosopher dwells in paradoxes. This is partly because, at the same time that it reveals itself as the work that requires the greatest level of self-conscious activity, its history, that is, the story of what philosophers have actually done, reveals itself without unity and homogeneity.

In this essay I reflect, from a general point of view, upon the nature of philosophy to try and see why it reveals in this paradoxical manner. In this sense, I develop a series of arguments in favor of a conception of philosophy as an enterprise that has as its goal the analysis of the activities that give content and meaning to the life of men. And last but not least, in this essay I also make a few observations upon the relations between philosophical and scientific efforts.

Key Words: *Philosophical thought, Reflections upon the history of philosophy, Relations between philosophy and science.*

Existen pocas disciplinas donde la reflexión sobre sus propios fundamentos y objetivos sea de tan vital importancia como en la filosofía, incluso podría decirse que esta reflexión sobre aquellas condiciones que la hacen posible es uno

* El profesor **Nikola Krestonosich Celis** (Valencia, 1978) es Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Ha impartido clases en su *Alma Mater*, así como en la Universidad Simón Bolívar y en la Universidad Católica Andrés Bello, institución donde actualmente se desempeña como profesor de las cátedras de Filosofía del Lenguaje y Filosofía Moderna. Algunos de sus trabajos han aparecido publicados en *Episteme*, *Apuntes Filosóficos* y en la revista *Veintiuno*. Ha publicado un poemario (*Ejercicios*, 2003) y una monografía sobre la obra de Jorge Luis Borges (*Aspectos filosóficos en la obra de Jorge Luis Borges*, 2004). En estos momentos se encuentra realizando la tesis para culminar la Maestría en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. nikolakrestonosich@gmail.com

de sus rasgos más representativos. Sabemos que los grandes científicos y los grandes artistas tienen una clara conciencia de los principios y los fines de sus respectivas disciplinas, pero también sabemos que es posible lidiar con fórmulas muy complejas, resolver problemas técnicamente complicados o realizar grandes obras sin tener esta clara conciencia. Pero éste no es el caso de la filosofía, todo ejercicio filosófico corre paralelamente con una reflexión sobre sus propios fundamentos y propósitos; no importa la materia que el filósofo elija como tema de sus disertaciones, puede concentrar sus esfuerzos en torno a la ética, a la teoría del conocimiento o a la ontología, y sin embargo, su oficio le exige que esas reflexiones vayan acompañadas por una reflexión sobre el sentido del quehacer filosófico en general.

Si se parte de este rasgo fundamental, puede entenderse la relevancia que ha tenido el estudio de la historia de la filosofía y de las obras de los autores que les han precedido, en el desarrollo de las ideas de cada filósofo, pues para pensar en torno a los fundamentos, los objetivos y las condiciones de la filosofía, no basta con reflexionar sobre la propia labor, sino que también es necesario indagar sobre las ideas de aquellos que se han dedicado a esta disciplina en el pasado. El filósofo sólo puede aspirar a tener una concepción adecuada de su oficio, cuando logre armonizar los distintos pensamientos que se registran en la historia de la filosofía con el esfuerzo por desarrollar sus propias ideas y convicciones.

Ahora bien, cuando el filósofo se enfrenta a la historia y confronta sus 'intuiciones' y razonamientos con los de otros hombres que también se han dedicado a la filosofía, ocurre un hecho paradójico: el filósofo no parece encontrar aquello que andaba buscando, se ha acercado a la historia para esclarecer sus ideas sobre la filosofía, pero cuando analiza detalladamente los acontecimientos que la conforman no parece hallar sino más confusión.

Los distintos sistemas filosóficos no parecieran tener un tema en común: algunos filósofos han dedicado sus esfuerzos a revelar los misterios del ser, mientras otros parecen concentrarse solamente sobre la conducta de los hombres; en algunos momentos la filosofía se muestra como aliada de la religión y la teología, en otros, se muestra más bien como su enemiga, y lo mismo podría decirse de sus relaciones con las ciencias y las artes. Los conceptos y los términos del ejercicio filosófico también parecieran estar sujetos a una extrema variabilidad, cualquier estudiante puede percibir cómo los términos que conforman el lenguaje de la filosofía no siempre denotan conceptos idénticos, cómo términos tan fundamen-

tales como 'sustancia,' 'causa,' 'Dios,' 'materia,' 'espíritu,' han ido refiriéndose a conceptos diferentes a través de las distintas épocas.

Toda esta variabilidad en los temas y los conceptos no podría tener otra consecuencia sino una gran multiplicidad en las definiciones de la filosofía misma. Epicuro la define como el modo de alcanzar una vida feliz mediante razonamientos y reflexiones. Sócrates y los discípulos de la Stoa como una preparación para la muerte. Kant como el placer que siente el ser racional en la contemplación de los fines últimos de la razón. Bergson como una ciencia del espíritu. Definiciones cada una de las cuales no puede ser aplicada al resto de los filósofos sin cierta arbitrariedad.

En fin, luego de este enfrentamiento con los hechos que conforman la historia de su disciplina, el filósofo se encuentra ante un gran dilema: o el término 'filosofía' es un nombre que agrupa una serie de obras heterogéneas que no presentan ninguna característica en común o es un nombre que denota una disciplina que puede ser aplicada sobre temas y conceptos distintos. Es decir, o la unidad del pensamiento filosófico es una ilusión o esa unidad es tal que puede resistir el embate de todas estas dificultades y debe ser buscada por otro camino.

Reflexiones como las anteriores me han llevado a pensar que existe una gran contradicción entre los hechos que señalan el trayecto que la filosofía ha tenido que recorrer, desde aquellos primeros hombres en las tierras griegas hasta los profesores de las múltiples universidades modernas, y las diferentes concepciones de la filosofía como un saber que gira en torno a un objeto determinado. Creo, por el contrario, que la forma más correcta de concebir a la filosofía, y la que tiene mayores posibilidades para dar cuenta de esta multiplicidad de hechos sin perder su propia unidad en el intento, es aquella que la considera como una actividad que busca la claridad de nuestras ideas, como un esfuerzo por armonizar los infinitos hechos que aparecen en nuestra experiencia del mundo con nuestras múltiples necesidades humanas.

La vida humana se caracteriza por estar movida por múltiples intereses, por participar de múltiples tendencias e inclinaciones: por un lado, sentimos inclinación hacia las artes y el placer estético, por otro, sentimos pasión por los razonamientos y las argumentaciones; a veces las necesidades religiosas y metafísicas juegan el papel fundamental, pero bajo otras circunstancias los esfuerzos atléticos y deportivos constituyen el centro de nuestro interés. La mayoría de las personas parecen poder convivir con esa multiplicidad desorganizada, pero ese no es el caso del filósofo, todo su esfuerzo va a estar encaminado a esclarecer

esa situación confusa en la que se encuentran nuestros diversos intereses; todo su oficio consistirá en conseguir un lugar adecuado para cada una de esas tendencias de nuestro espíritu, en establecer un sistema coherente entre esas múltiples facetas de la vida humana, y aunque puede ser que una armonía o una coherencia total entre todos estos aspectos sea una aspiración imposible, nada le impide al filósofo hacer el intento.

Se ha sostenido muchas veces que en el terreno de la filosofía no existe idea que no pueda ser cuestionada o respuesta que a su vez no plantee diversos problemas. La concepción del quehacer filosófico que he intentado esbozar no escapa de esta ley y, a pesar de estar convencido de su esencial veracidad, no es para mí menos evidente que a partir de ella se pueden plantear numerosos problemas. Por ejemplo, si la filosofía se define no por una serie o un cúmulo de conocimientos positivos sobre un objeto determinado, sino más bien por un esfuerzo que busca aclarar el 'conjunto de nuestras ideas,' ¿cuál sería su valor?, ¿podría estar sujeta a un progreso a la manera del conocimiento científico?, ¿podría existir un sistema filosófico universal? Sin embargo, entre estos problemas que pueden llegar a surgir, quizás el que se plantea con mayor urgencia es la eliminación de las viejas fronteras que diferenciaban y protegían el oficio del filósofo: si la filosofía se reduce a un esfuerzo por 'pensar claramente,' en qué se diferenciaría de la ciencia, el arte o la religión.

Si bien es cierto que la religión puede llegar a confundirse con ciertas parcelas del conocimiento filosófico, porque tanto la religión como la filosofía parecen apelar a ciertas necesidades del espíritu humano, no es menos cierto que la conexión que el hombre religioso establece con el mundo es muy diferente a la que sostiene el filósofo. Los hechos religiosos están impregnados de cierto ritualismo que está completamente ausente de los procedimientos de la filosofía, la liturgia es una parte esencial del pensamiento religioso, no del filosófico. El hombre de la religión necesita de los ritos para comunicarse con el mundo y con la divinidad, necesita de las oraciones, del ayuno, del reclinatorio y, en los casos extremos, del flagelo. El filósofo no necesita participar de estas prácticas, nunca acude a una oración, tampoco se arrodilla, sus métodos para conectarse con el mundo son muy diferentes.

Por otro lado, ciertos postulados de la filosofía también han llegado a confundirse con la literatura, pues ambos oficios han tenido que lidiar con las palabras y con los sutiles laberintos del lenguaje. Sin embargo, en el arte predomina una relación formal con la materia que, a pesar de no estar completamente

ausente de las obras de los filósofos, no pareciera ser un factor tan determinante. Esta relación se hace más evidente en las artes plásticas, pero su presencia no es menos esencial en el terreno de la literatura, el trato que tiene el hombre de letras con el lenguaje tiene mayor relación con el que tiene el escultor con la piedra o el pintor con los colores, que con el trato que el filósofo establece con el lenguaje y los conceptos. Para el hombre de letras el lenguaje es, ante todo, un material que debe ser vertido a una forma, una materia para ser manipulada, para el filósofo, en cambio, el lenguaje es, esencialmente, un medio o un instrumento para la expresión de 'conceptos' e 'ideas.'

Nuestra urgencia ya no es, por tanto, determinar las diferencias que existen entre la filosofía y la religión o entre la filosofía y el arte, estas distintas ramas del pensamiento humano comparten numerosos puntos de contacto, pero un análisis más detallado revela que entre ellas también median diferencias fundamentales. Nuestro problema inmediato se reduce, entonces, a intentar determinar las diferencias que existen entre la filosofía y la ciencia.¹

Cuando se reflexiona sobre aquello que la tradición, la historia o la convención de ciertos hombres han dado en llamar filosofía y ciencia, todo parece apuntar a que las diferencias que pueden existir entre estos dos modos de explicar los enigmas del mundo no son diferencias entre distintos objetos de estudio o entre diferentes disposiciones o cualidades espirituales.

No existe fenómeno sobre el que tanto la ciencia o la filosofía no hayan argumentado, aparentemente con igualdad de derecho: la filosofía y la física se han referido al movimiento, al tiempo y a la energía; tanto la filosofía como la biología reclaman su derecho para hablar sobre la vida y la evolución; la filosofía y la psicología han batallado por mucho tiempo para ver quien se queda con el dominio de los fenómenos de la conciencia y de la conducta de los hombres; la

1 No hago, entonces, sino retomar uno de los rasgos fundamentales del pensamiento filosófico contemporáneo: la necesidad de determinar con exactitud cuáles son las relaciones que existen entre la filosofía y la ciencia, entre las formulaciones del científico y los conceptos del filósofo. Esta necesidad está ausente tanto de la filosofía antigua como de la medieval, donde lo que ahora denominamos y distinguimos como ciencia y filosofía convivían de forma confusa bajo un mismo nombre.

Hablando con rigurosidad, este problema sólo pertenece a la historia de la filosofía después del siglo XVIII, pues sólo puede surgir cuando la filosofía y la ciencia se han distinguido de tal forma que la naturaleza de su relación no se muestra de forma evidente, y todavía en la primera parte de la modernidad se vive bajo la vieja convicción de que la ciencia forma parte de la filosofía o, por lo menos, se asume tácitamente que las relaciones que las unen son armoniosas.

filosofía, la sociología y la antropología se han esforzado por definir y delimitar los hechos sociales y culturales. Fenómenos tan íntimos como la amistad, el amor, la belleza y la risa han sido explicados desde perspectivas filosóficas, biológicas y psicológicas.

Por otra parte, tampoco pareciera haber una diferencia fundamental entre las vivencias del científico y las del filósofo, no pareciera existir vivencias con una marca, por decirlo así, que nos indicara que se está ante una experiencia filosófica o una científica. Por el contrario, el filósofo y el científico parecen compartir las mismas necesidades intelectuales: ambos se enfrentan a lo real y a sus múltiples misterios, ambos comparten un deseo por comprender y por expandir el conocimiento, ambos quieren arrojar un poco de luz sobre los múltiples fenómenos que aparecen en el mundo. Cuando se analizan con cierto detalle, las experiencias del filósofo no aparentan ser diferentes a las del científico, los acontecimientos que estudian parecieran ser los mismos, sólo parecen variar las distintas relaciones en las que los sumergen.

Creo que un ejemplo puede ayudar a esclarecer este punto, pensemos en el problema del tiempo. Todos estamos constantemente conscientes del tiempo, de la sucesión, y esta conciencia es una parte fundamental de nuestra vida psíquica. Cada uno de nosotros sabe que entre el alba y el ocaso median, más o menos, doce horas; que a todo instante le precede una serie infinita de instantes y le seguirá otra serie infinita más, que todo momento forma parte de una cadena que llega hasta los límites del mundo y del universo; también sabemos que nuestra vida ha comenzado en alguno de esos momentos y que hay uno en que terminará. Conocemos todo esto, pero olvidamos que todos esos hechos que constituyen el tiempo pueden ser visto desde distintas perspectivas: si lo tomamos como una determinación del movimiento de un objeto y calculamos sus relaciones con la distancia y con la fuerza, estará siendo estudiado desde la perspectiva de la física o de la mecánica; pero si esa misma sucesión es tomada como un mero pasar de ideas y percepciones, como un flujo constante de vivencias, por un simple cambio de nuestra atención, ese mismo fenómeno habrá entrado en el terreno de la psicología; o si lo vemos como mero devenir y lo contraponemos y relacionamos con aquello que es eterno y no cambia, entonces, lo habremos instalado en el terreno en que la mayoría de las escuelas filosóficas lo han colocado. Ninguna de estas perspectivas pareciera agotar ese fenómeno de la sucesión, el tiempo que postulan los físicos no se aproxima más a 'la realidad' que el de los filósofos o el de los psicólogos, pero tampoco es correcto decir que el de los psicólogos o el de

los filósofos es 'más real' que los otros dos, por el contrario, todas parecen tocar distintos aspectos de esa parte fundamental de nuestras vidas.

Sin embargo, si todas estas reflexiones tienden a establecer una base común que une a la filosofía con las distintas ciencias, también es obvio que las explicaciones científicas y las filosóficas se presentan de una forma en que no pueden llegar a confundirse. Se tiene la certeza de que la filosofía y la ciencia no son lo mismo, pero ¿cuál es esa diferencia?, ¿cuál es ese elemento que hace que la explicaciones científicas se diferencien de las filosóficas?

Para intentar dar una respuesta, imaginemos, por un momento, un cuadro, recordemos, por ejemplo, los girasoles o los autorretratos de Van Gogh. El cuadro es, tanto física como artísticamente, una unidad, sin embargo, en su seno podemos distinguir distintos trazos, distintas secciones, distintos ángulos. Según modifiquemos nuestra atención podemos ver el cuadro como un todo o podemos ver alguno de sus detalles; podemos fijarnos en el centro del girasol o en alguno de sus pétalos, en los ojos de Van Gogh o en los trazos que delinean sus cabellos, pero también en la forma como esos distintos trazos, esas líneas trabajan en un común acuerdo y se comportan como una unidad. Ambas perspectivas son igualmente válidas e igualmente necesarias, de forma tal que si tenemos la una sin la otra puede decirse que nuestra percepción del cuadro es parcial: no tenemos ningún cuadro sin esos distintos y múltiples trazos, pero cada uno de esos trazos sólo adquiere su 'sentido' por su relación con el todo; no puede existir el girasol o el rostro, sin los pétalos, el tallo, los ojos o la quijada, pero sólo podemos saber que un trazo forma parte de un pétalo o de un rostro por la forma como se relaciona y se comporta con el resto del cuadro.

Esto que hemos mencionado respecto de la percepción de un cuadro, también puede ser predicado respecto a nuestra percepción de la realidad. Por un lado, la vemos como unidad, pero por otro, la vemos como una serie de fenómenos independientes. Percibimos distintas tendencias en el mundo, desde la lenta y pesada conducta de los astros y los planetas, hasta las contingencias y arbitrariedades de los comportamientos humanos, pero también percibimos algún tipo de armonía entre esas distintas tendencias, cada una parece respetar el dominio de la otra, sus ritmos distintos no parecen interferir entre sí. La filosofía es aquella rama del saber que se esfuerza por plantear los problemas desde la perspectiva de la 'unidad de lo real,' mientras que las ciencias intentan arrojar claridad sobre cada uno de las tendencias que la conforman. La filosofía tiene como problema

la 'totalidad de lo real,' mientras que las distintas ciencias se ocupan de los diferentes conjuntos de fenómenos que conforman esa totalidad.

Uno de los peligros a los que puede llevar el uso poco cuidadoso del lenguaje es al error de pensar que existe un objeto determinado por cada una de las palabras que usamos, y uno de los errores que podemos llegar a cometer, una vez que llegamos a este nivel, es el de concebir esa 'totalidad' que constituye el centro de interés del pensamiento filosófico como un objeto determinado y distinto de las distintas tendencias, fenómenos y hechos de los que se ocupan las distintas ciencias. Hablar en términos de la 'unidad de lo real' no quiere decir que hacemos de la filosofía una indagación sobre las cualidades de una entidad determinada, como tantas veces parece haberse postulado; ya lo hemos mencionado en otras ocasiones, nuestra vida es plural, múltiple, abundante en detalles y hechos particulares, participamos de distintas inclinaciones, recorreremos diversos caminos y esa 'unidad' que aspiramos conocer nunca se muestra de forma inmediata, sino solo a través de esos fragmentos desordenados. Entonces, decir que la filosofía es el saber que pretende permanecer fiel a la 'totalidad de los hechos y las cosas,' que tiene por problema fundamental la 'íntima unidad de nuestras muchas experiencias,' sólo quiere decir que es la disciplina que intenta armonizar esos distintos fragmentos de la realidad con los que tenemos que lidiar a cada instante y de los que las ciencias parece revelar sus leyes de conducta.

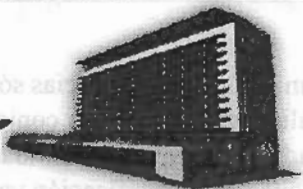
Ciertamente no se trata, como tampoco ocurrió con el caso de la religión y el arte, de una división radical y tajante entre los esfuerzos de la ciencia y aquellos de la filosofía, pues también existen pretensiones unificadoras, totalizadoras en las ciencias, como lo demuestran los sistemas del mundo que toda ciencia en algún momento describe, y una preocupación por el detalle en muchas filosofías, como se pone de manifiesto cuando recordamos los abundantes hechos que ilustran las obras de muchos filósofos. Se trata, en todo caso, de una diferencia de matices, en cada una de ellas pareciera que uno de estos impulsos predomina sobre el otro: las generalizaciones muy vastas de la ciencia no tienen ningún sentido si no llevan al conocimiento de nuevos detalles, si no apuntan hacia nuevos conjuntos de fenómenos; las especializaciones en filosofía pierden su relevancia en la medida que se alejan de una visión total y unificada de la realidad.

Entiendo que todo esto que he mencionado puede llegar a ser discutido, que pueden sostenerse argumentos en contra. Estamos acostumbrados a pensar que una distancia casi infinita separa el laboratorio del científico de los conceptos del filósofo, por lo que nos parece difícil aceptar que comparten un terreno

común y que sus diferencias sólo son de perspectivas, pero me parece un esfuerzo válido defender estas conjeturas porque tienen la ventaja de mantener una actitud abierta ante la pluralidad de los hechos y, sobre todo, de no establecer una jerarquía o una clasificación valorativa entre la ciencia y la filosofía, de no hacer de una de ellas la sierva de la otra, sino que mas bien apunta a una cooperación equitativa entre ambas aspiraciones del intelecto. Kant, en una frase célebre, nos recuerda que las intuiciones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin intuiciones vacíos. Creo que podríamos decir que una filosofía que no tome en cuenta los resultados de la ciencia puede resultar en un esfuerzo ciego, pero que una ciencia que no se interese por la filosofía seguramente llegará a ser una técnica inhumana.



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB

-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus cuatro menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*
- *Maestría en Teología Fundamental*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Programa de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org.

ANALOGIA TRASCENDENTALIS
LOS TRASCENDENTALES A LA LUZ DE TOMÁS DE AQUINO
Y HANS URS VON BALTHASAR

Dr. Rafael Luciani*

Abstract: *The current essay pretends to analyze the so called Transcendentals in the medieval Thought. These are properties by means of which the Being is communicated to the entities. Such realities were expressed through the use of four main categories: unum, verum, bonum and pulchrum. We will begin with the genesis of the quaestio and the way in which Thomas of Aquinas deals with it through his classical approach. This will help us move forward to the relevance and actual treatment of this categories in contemporary Thought, through the proposal of an important author such as Hans Urs von Balthasar.*

Key words: *transcendentals, unum, verum, bonum, pulchrum, Aquinas, von Balthasar, being, entity, reality, analogy, unity, diversity.*

1. ENS PRIMUM NOTUM: EL PLANTEAMIENTO CLÁSICO

La discusión sobre los trascendentales comienza propiamente en la Edad Media. El primer tratado sobre estas propiedades es la *Summa de bono* de Felipe el Canciller, escrito entre el 1225-1228, con la finalidad de reconocer el valor el bien (*bonum*) y la verdad (*verum*) como valores propios del ente, en contra

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas (ITER). Laico Teólogo Venezolano. Licenciado y Doctor en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, con investigaciones completadas en la Julius-Maximilians Universität de Würzburg, Alemania, y Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, y en Filosofía por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma. Profesor Asociado de la UCAB (Caracas) y Extraordinario de la UPS (Roma). rafluciani@gmail.com

del maniqueísmo que negaba su bondad esencial¹. Sin embargo, el apelativo de trascendentes no aparece aún en esta obra. Alberto Magno da otro paso importante al anexar al *unum* como trascendente en su *Summa Theologiae* del 1263, logrando estructurar así un tratado sobre tres propiedades, el *bonum*, el *verum* y el *unum*, lo que Tomás de Aquino llamará *transcendentium ordo*. Será posteriormente François de Meyronnes quien, hacia el año 1320-1321, introducirá por primera vez en sus *Disputationes* el apelativo de “trascendentes” a estas tres propiedades, distinguiéndolo del término “trascendente”². Con ello “indicaba el conjunto de las propiedades del ser en cuanto ser, del *ens commune* puramente formal, el término ‘trascendente’ convenía, en vez, a Dios y a los seres que nuestras formas no alcanzan a reducir a géneros”³. De este modo los trascendentes quedan comprendidos como las propiedades del ser que Dios dona a los entes y éstos, por participación, poseen en común con la divinidad, siendo ésta a la vez siempre trascendente a toda propiedad común debido a su mayor semejanza dentro de toda posible semejanza.

Tomás de Aquino concibe a los trascendentes como modos generales del ser. Siendo el ser el primer don de Dios, su mediación divina con el mundo, los trascendentes vienen a constituir los modos en los que esta donación llega a nosotros y se nos muestra como una, buena, verdadera⁴. La pregunta inicial viene

- 1 Cfr. D. H. POUILLON, “Le premier traité des propriétés transcendentales. La *Summa de bono* du Chancelier Philippe” in *RNPh* 15 (1946) 40-77.
- 2 Mientras que la palabra trascendentes indica las propiedades del ser que se muestran en el ente, como uno, bueno y verdadero, la otra, trascendente indica el movimiento de ir más allá de sí mismo y de las representaciones visuales que tenemos del mundo. “Balthasar uses the term *transcendence* in at least four different ways: (1) epistemological: in this use it connotes a surpassing of the realm of awareness and some independence from it; (2) metaphysical: a surpassing of all sense experience; (3) anthropological: man’s experience of his inability to influence the possibility of his existence; and (4) theological: an absolute, outwardly freedom” L. ROBERTS, *The theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, 42.
- 3 “Indiquait l’ensemble des propriétés de l’étant en tant qu’étant, de l’*ens commune* purement formel, le mot ‘trascendant’ convenant par contre à Dieu et aux existants que nos formes en parviennent pas à réduire à des genres”. Continúa el texto: “la distinction entre transcendant et transcendental était donc rendue nécessaire pour affirmer l’étant réel au-delà d’un système formel (...). Dieu se différencie par ses déterminations propres, par sa divinité transcendente; mais ces déterminations sont secondes, postérieures aux transcendants, aux traits que Dieu a en commun avec tous les étants créés”. P. GILBERT, *La patience d’être: métaphysique*, 175.
- 4 Cfr. S. BRETON, “L’idée de transcendental et la genèse des transcendants chez saint Thomas d’Aquin” en A.A.V.V., *Saint Thomas d’Aquin aujourd’hui*, Paris, 1963; También ver: G. VENTIMIGLIA, “Il Trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell’essere” in *RFNS* 87 (1995) 51-82.

puesta por Tomás en el *De Veritate*, que aunque referida a la verdad, es válida para la consideración de los otros trascendentales. Tomás se interroga si éstos son identificables con el ente o si difieren de él, en otras palabras, si son esenciales al ente o accidentales. Según explica el Aquinate, al ente no se le puede añadir algo extraño a su esencia⁵, él es lo que es. Cuando se predica la bondad de un ente no puede ser ésto algo accidental a su esencia, ha de pertenecerle intrínsecamente, ya que según el principio que afirma del *ens* como lo más evidente (*notissimum*) al intelecto⁶, *ens primum notum*, toda propiedad ha de corresponderle esencialmente. Sólo podemos hablar de *modos de ser del ente* (*diversi modi essendi* o diversos grados de entidad), lo que permite la pluralidad de la creación. Por una parte, el ente expresa modos especiales de ser que le pertenecen sólo a uno en cuanto es un *tal* ente y no otro, y que corresponden a sus grados de entidad, sus diversos y propios modos de ser particulares en relación a los demás entes. Una persona puede comunicar una simpatía natural más que otra. Por otra parte, el ente también expresa modos generales de ser que se dicen de todos y cada uno de los entes, sea válido tanto en sí mismo (*in se*) como en relación con los otros entes (*ad aliud*)⁷. Todas las personas manifiestan en ciertas situaciones de la vida sentimientos que pertenecen a todo el género humano, como puede ser el dolor por un ser querido que ha fallecido.

La fórmula tomista *ens primum notum* afirma, pues, que el ente no es sólo lo que aparece y se muestra fácticamente, sino que éste revela, bajo una cierta evidencia epifánica, aquello por lo que es y por lo que todo es, de tal modo que nuestro conocimiento está precedido por una realidad mayor, un horizonte ontológico que se dona como el fundamento de todo ente y que no depende para existir de mi conocimiento de él. La expresión del Aquinate revela con claridad una tensión de la que no se puede deshacer el ente pues en ella es. Una polaridad entre el en-sí (*in se*) y el para-otro (*ad aliud*). De ahí la genialidad de hablar de un *ens* (en-sí) *notum* (para-otro), en el que se crea un movimiento por el cual los dos polos se exigen simultáneamente. Por una parte, el ser se hace evidente (*notum*) sólo en el ente (*ens*); por otra, éste último es trascendido por la realidad siempre mayor del ser en cuanto fundamento⁸. “La distinción *in se* - *ad aliud* no es, pues,

5 “Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generis vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

6 “Quod primo intellectus concipit quasi nitissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

7 Cfr. *De Ver.*, q.1 a.1 sol. Así Tomás se refiere a los *modus specialis* y *generalis*.

8 “Un *in se* radicalement recourbé sur soi et séparé de tout *aliud* demeurerait en effet incon-

tal que se pueda separar como dos puntos de vista independientes uno del otro. El en-sí es para nosotros, y nosotros conocemos la realidad en sí misma. Cada uno de estos envía necesariamente al otro"⁹.

Al aplicar este esquema a la identidad entre la verdad y el ente, pregunta a la que nos remitía el texto del *De Veritate* indicado anteriormente, descubrimos que la verdad existe sólo *en* (in diría el filósofo y teólogo Hans Urs von Balthasar siguiendo a Erich Przywara) el ente en cuanto evidente (*notum*), pero simultáneamente más allá de él o *sobre* él (*über*), en cuanto fundado no en sí mismo, sino en el acto por el cual se le comunica el ser (*actus essendi*). Los trascendentales vienen a expresar este modo particular de ser de los entes, que el nombre de ente no puede decir, a saber, su unidad, bondad y verdad. Más aún, expresan los diversos grados bajo los que estas propiedades del ser se muestran en cada ente. No todos conciben ni realizan la bondad de igual manera y grado. Se puede decir que los trascendentales son los modos generales de ser del ente articulados progresivamente bajo diversos posibles modos particulares de ser en cada ente. En cuanto generales y universales pertenecen al ser propiamente, más en cuanto especiales y particulares se expresan en el ente, según el movimiento epifánico del ser en-sobre el ente. En fin, el nombre de trascendentales proviene de su capacidad de trascender (*über*) a las especies particulares, sin que podamos afirmar que existan aislados, sino bajo la polaridad misma que los manifiesta.

Los trascendentales son distinguidos por el Aquinate de los categoriales, como los predicados o conceptos. Se trata de propiedades que nos elevan hacia el fundamento de todo ente, hacia el ser mismo que nos ha donado la existencia en el acto de ser (*actus essendi*), donde se nos ha comunicado como don divino que evidencia en nosotros una realidad mayor que nos sobrepasa, lo que no nos hace menos reales, antes bien, un misterio abierto al infinito, que no se deja agotar por conceptos que siempre muestran un fragmento de la totalidad, sin que por ello deje de ser real.

naissable. Un *ens* parfaitement en soi resterait en dehors de toutes nos prises, de nos sensations et de nos conceptions. Absolument *in se*, il n'existerait pas pour nous. Pour exister pour nous, pour être *notum*, il faut qu'il se fasse autre qu'en soi, qu'il advienne d'abord *ad* ce premier *aliud* que nous sommes, puis *ad alia*, aux diverses substances de notre monde desquelles il reçoit ses prédicats universels". P. GILBERT, *La patience d'être*, 187.

9 "La distinction *in se* - *ad aliud* n'est donc pas telle qu'elle sépare deux points de vue indépendants l'un de l'autre. L'inséité est pour nous, et nous connaissons la réalité en soi. Chacun de ces deux pôles renvoie nécessairement à l'autre". P. GILBERT, *La patience d'être: métaphysique*, 188.

2 Los trascendentales como modos de manifestación del ser

Si "manifestación y disociación son sinónimos"¹⁰, todo mostrarse del ser implica un movimiento polar por el que se muestra¹¹, ya que todo ente manifiesta su esencia bajo una "misteriosa biunidad"¹². El ser siempre se comunica bajo la forma de una apariencia de lo no aparente, siendo superado el fenómeno por una realidad siempre mayor que inhabitándolo (*in*) lo sobrepasa (*über*). Es la diferencia entre lo que aparece (*Erscheinen*) y la apariencia (*Erscheinung*), donde el fundamento aparece en el ente, no detrás de él, aunque es recibido a modo de apariencia, siendo siempre mayor a su manifestación fenoménica¹³. Esto encuentra su razón de ser en el concepto tomista del *actus essendi* por el cual somos, según el movimiento que implica, "originariamente tanto unidad como no unidad"¹⁴, en otras palabras, no existe el ser aislado como tampoco un ente vacío, sino bajo la forma de "la simultaneidad de identidad y diferencia entre la manifestación y lo que se manifiesta"¹⁵. "El que despierta a la existencia se entiende y se acepta como una ex-presión del ser en su totalidad, como un don que se le apropia y que no se ha dado a sí mismo, de modo que el don es idéntico a su existencia"¹⁶, pero

10 "Erscheinung und Entzweiung sind synonym". *H III/I-2*, 712 [=V,344].

11 "Revelation of Being takes place in the dynamic reciprocity of an inner and outer movement. Being's inner mystery is an inner oneness which also communicates outwards, and so unites the beholder with that what is beheld but always in an ever-greater mystery" B. LEAHRY, "Theological Aesthetics" en A.A.V.V., *The beauty of Christ*, 33.

12 Von Balthasar utiliza la palabra *Zweieinheit* para destacar esta unidad dual o de dos polos que se mueven recíprocamente entre la identidad y la diferencia simultáneas. *TL II*, 226 [=II,239].

13 "Die Erscheinung ist kein zweites selbständiges Sein neben dem Grund, sie ist der Grund selbst, sofern er erscheint und somit erschlossen ist. Dennoch besteht, da zwischen Grund und Erscheinung eine Bewegung stattfindet, keine restlose Identität; die Erscheinung ist vielmehr die Darstellung des Grundes, seine Erkundung, gleichsam seine Ausmessung. Sofern sie dem Grund gegenübergestellt wird, kann sie als ein Bild des Grundes bezeichnet werden, sofern aber der Grund selbst in ihr aus sich hervortritt, ist dieses Bild nichts anderes als der geäußerte Grund". *TL I*, 246-247 [=I,211].

14 "Gleichursprünglich Einheit wie Nichteinheit". *TL II*, 169 [=II,179].

15 "...die Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden". *TL II*, 231 [=II,245].

16 "...daß der zum Da-Sein Erwachende sich als ein Aus-druck des Seins im ganzen versteht und entgegennimmt, als eine sich zugeeignete Gabe, die er sich nicht selber gegeben hat, so daß die Gabe identisch ist mit seinem Da-Sein". *TL II*, 231 [=II,245].

teniendo "la comprensión elemental de que yo soy, es decir, de que soy en el ser y por el ser, pero que no soy el ser (sino sólo un ente)"¹⁷.

La apariencia en la que el ser se nos muestra, nuestro yo, es expresión real y total del fundamento, es su medida y proporción en el mundo, su modo de hacerse visible y hacerse partícipe como luz para los otros, por el que se nos da a conocer la profundidad de la realidad. Von Balthasar siempre hará uso de las categorías clásicas de *luz* y *medida* para expresar tanto su darse a conocer en su real profundidad más allá de lo fáctico, como su recibir su profundidad no de sí mismo de Aquél quien le ha donado la posibilidad de ser¹⁸.

Las propiedades mediante las cuales se comunica el ser y se dona a los entes son llamadas, pues, trascendentales¹⁹. Von Balthasar hablará siempre de la verdad, la bondad y la belleza. Al tratamiento del uno como trascendental, en su trilogía, nos referiremos más adelante. Los trascendentales son frutos de la polaridad²⁰ existente en el mismo ser y lo comunican según diversas formas, de modo que "si hay una distancia insuperable entre Dios y la criatura, si hay una analogía entre ellos que no puede resolverse en ninguna forma de identidad, entonces tendrá que existir también una analogía de los atributos trascendentales en la criatura y en Dios"²¹. Esta analogía de los trascendentales encuentra su forma en el manifestar-se del ser, ya que si "*Aparece* un ser, ocurre una epifanía; es bello y nos maravilla. Al aparecer *se da*, se entrega: es bueno. Y al entregarse *se dice*, se desvela a sí mismo: es verdadero (en sí, pero también en el Otro al que se revela)"²². Es así como la *analogia entis* adquiere la forma de una *ana-*

17 "...die elementare Einsicht, daß ich bin, daß heißt im Sein und durch das Sein bin, aber doch nicht das Sein (sondern nur ein Seiendes) bin". *TL* II, 231 [=II,245].

18 Cfr. *TL* I, 247-248 [=I,211-212].

19 "Das Eine, das Gute, das Wahre, das Schöne, so nennen wir die transzendenten Eigenschaften des Seins, da sie alle Begrenzungen der Wesen übersteigen und dem Sein koextensiv sind". *Mein Werk. Durchblicke*, 93 [=286].

20 "...in dieser Wesensbewegung Wahr, Gut und Schön sich grundlegen". *H* I, 587 [=I,543]; "Daß durch alle drei transzendenten Modi eine grundlegende Polarität hindurchgeht". *Epi-log* 65 [=79].

21 "Wenn es eine unüberwindbare Distanz zwischen Gott und Geschöpf gibt, wenn es auch eine Analogie zwischen ihnen gibt, die sich auf keine Form von Identität reduzieren läßt, dann muß es ebenso eine Analogie der Transzendentien geben zwischen denen des Geschöpfs und denen in Gott". *Mein Werk. Durchblicke*, 93 [=286].

22 "Ein Sein erscheint, es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, es gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, sagt es sich aus, enthüllt sich selbst: es ist wahr (in sich und im andern, dem es sich offenbart)". *Mein Werk. Durchblicke*, 94 [=286-287].

logia trascendentalis²³, ya que von Balthasar ha “intentado construir una filosofía y una teología a partir de una analogía ya no de un Ser abstracto, sino del Ser tal como se encuentra concretamente en sus atributos (no categoriales, sino trascendentales)”²⁴.

Para ayudarnos a comprender este proceso por el cual el ser se muestra mediante sus diversos atributos, Hans Urs von Balthasar hace uso de lo que ocurre en la experiencia íntima de un niño con su madre:

el niño es evocado a la conciencia de sí mismo por el amor, por la sonrisa de su madre. El horizonte del Ser infinito se abre para él en este encuentro revelándole cuatro cosas: 1) que él es *uno* en el amor con su madre al tiempo que no es su madre; 2) que este amor es *bueno* y, por tanto, todo el Ser es bueno; 3) que este amor es *verdadero* y, por consiguiente, el Ser es verdadero; 4) que este amor provoca alegría y gozo, y por tanto todo Ser es *bello*. Añadamos aquí que la epifanía del Ser sólo tiene sentido si en la aparición (*Erscheinung*) captamos la Esencia que se manifiesta (*Ding an sich*). El niño tiene conocimiento no de una aparición, sino de su propia madre. Esto no excluye que nosotros no captemos la esencia más que a través de su manifestación y no en sí misma (Santo Tomás)²⁵.

- 23 Esta analogía de los trascendentales se personaliza en la persona de Jesucristo como el *universale-concretum*, de modo que, “los trascendentales se reflejan en el *mostrarse* como la pretensión de Jesús referente a su autoridad absoluta; es decir, en el *kabod*, ‘el peso incomparable de quien está aquí presente’. El *darse* se atestigua en la dramaticidad, y el juicio es el ‘ser visto desde dentro por Jesús’, la expiación. El *decirse*, en cuanto verdad, se trasluce en la ‘palabra y no-palabra’, que desciende a la carne y en ella se pierde (...). La síntesis, por ende, no es un ‘descubrimiento’, es un don en cuanto revelación”. A. MEIS, “Hans Urs von Balthasar y Karl Barth: puntos y contrapuntos de dos modos de pensar” en *TV* 38 (1997) 318-319.
- 24 “Ich habe demnach versucht, eine Philosophie und eine Theologie von einer Analogie her aufzubauen, also nicht ausgehend von einem abstrakten Sein, vielmehr von einem Sein, wie es konkret in seinen (nicht kategorialen, sondern transzendentalen) Eigenschaften begegnet”. *Mein Werk. Durchblick*, 94 [=286].
- 25 “Ein Kind wird durch die Liebe, das Lächeln seiner Mutter, ins Bewußtsein gerufen. In dieser Begegnung eröffnet sich ihm der Horizont des gesamten unendlichen Seins und zeigt ihm vier Dinge: 1. Daß es ‘eins’ ist in der Liebe mit seiner Mutter, obwohl ihr gegenübergestellt, also daß alles Sein ‘eins’ ist. 2. Daß diese Liebe ‘gut’ ist: also alles Sein ‘gut’ ist. 3. Daß diese Liebe ‘wahr’ ist, also alles Sein ‘wahr’ ist. 4. Daß diese Liebe ‘Freude’ weckt, also alles Sein schön ist. Fügen wir bei, daß die Epiphanie des Seins nur sinnvoll ist, wenn wir in der Erscheinung das Wesen, das sich anzeigt - das Ding an sich -, erfassen. Das Kind erkennt nicht eine bloße Erscheinung, sondern seine Mutter an sich. Das schließt nicht aus, daß wir das Wesen nur durch seine Kundgabe hindurch und nicht in sich selbst erfassen (hl. Thomas)”. *Mein Werk. Durchblicke*, 92-93 [=286].

Nuevamente se nos remite al misterio de la epifanía del ser, por el que el ser se revela ocultándose en el ente, igual que se oculta revelándose, comunicándose como apariencia de lo no aparente. Así, en la aparición del ser, el ente adquiere una forma propia en el mundo²⁶ que da sentido a su estar ahí y lo remite constantemente a una identidad que está más de sí mismo, al Absoluto y subsistente²⁷. El ser se muestra en el ente concreto como bello, bueno y verdadero, debido al “fenómeno fundamental (que) fue su carácter epifánico que todo lo traspassa: mostrar-se (bello), dar-se (bueno), decir-se (verdadero) fueron distintos aspectos de este aparecer, que recuerda el iluminar de la luz, pero sólo tiene pleno sentido si se aferra a la diferencia de la aparición y lo que aparece (la aparición sin lo que aparece degenera en mera apariencia)”²⁸.

El joven von Balthasar, marcado por el pensamiento en torno a la *distinctio realis* bajo la forma dual esencia-existencia (ser-ente), concebirá a los trascendentales como manifestación del ser, como su epifanía en el mundo; mientras que sus escritos posteriores signados por la diferencia ontológica que se establece en la relación Dios-ser los comprenderá como el manifestarse de Dios en el mundo, mediante la belleza, la bondad y la verdad.

2.1 EPIFANÍA: APARECER DE LO BELLO (*PULCHRUM*)

El *pulchrum* no ha sido, a lo largo de la historia del pensamiento, considerado como un trascendental propiamente debido a las interrogantes que genera en torno a la fealdad y el mal en el mundo. A la vez se le ha ligado con el arte y la sensibilidad mundana. Sin embargo, von Balthasar lo ha adoptado para explicar su estética teológica, la primera serie de su trilogía²⁹. En Platón y Aristóteles las

26 “Das Wesen stellt sich in seiner Erscheinung dar, diese Dar-stellung gibt ihm in der Welt eine Ge-stalt, in der es seinen sinnvollen (logoshaften) Ge-halt als etwas ganzheitlich Anschaubares hin-stellt”. *Epilog* 64 [=77].

27 Cfr. *Epilog* 54 [=65].

28 “Das Grundphänomen war ihr alles durchwaltender epiphaner Charakter: Sich-Zeigen (Schön) - Sich-Geben (Gut) - Sich-Sagen (Wahr) waren verschiedene Aspekte dieses Er-scheinens, das an das Lichten des Lichts erinnert, aber nur sinnvoll ist, wenn an der Differenz von Erscheinung und Erscheinendem festgehalten wird (Erscheinung ohne Erschei-nendes entwert zu bloßem Schein)”. *Epilog* 64 [=77].

29 La llamada trilogía del filósofo y teólogo Hans Urs von Balthasar ha sido estructurada siguiendo el orden de tres trascendentales. La estética Teológica o Gloria representa la belleza, la Teodramática la bondad y la Teológica la verdad. Estamos ante la aplicación del método

expresiones bello y bueno son utilizadas como sinónimos, *kalos kai agathos*³⁰. Para que la belleza sea considerada como un trascendental ha de ser considerada como inherente a la esencia y no accidental a ella, al modo cómo Tomás de Aquino se interrogaba sobre la Verdad. Será Juan de la Rochelle, hacia el año 1245, quien hablará de la belleza como perteneciente a la esencia del ente³¹, logrando así elevarlo a una propiedad trascendental. Sin embargo, es notorio cómo este autor sigue la influencia Agustiniana al comprender la belleza como justa proporción entre las partes o equilibrio armónico de las partes en el todo³². Este concepto será luego el que la mayoría de los autores medievales seguirán, aunque será relacionado con la verdad, pues si ésta corresponde a la forma interior del ente, la belleza lo será de su forma exterior, logrando así manifestar el equilibrio existente entre todos los entes³³.

Agustín de Hipona hablaba de la belleza como una manera de ser (*species*) o forma (*forma*) del ser, que surgiendo de la nada, refiere al *fascinatum* absoluto de poder reflejar la unidad suprema que es Dios. El distingue entre lo bello y lo conveniente³⁴. Lo bello se dice de lo que se presenta bueno a sí mismo, mientras lo conveniente de lo que es bueno en relación a otro. Así quedan unidas la belleza y la bondad a partir de una concordancia o armonía interna entre las partes o aspectos que conforman cada ente singular. En otras palabras, la armonía no se refiere a la relación de las partes con el todo todavía, pues éste corresponde a la

propio del teólogo suizo, según el cual "sin filosofía no hay teología", que le permite lograr un acceso al misterio divino a partir de los trascendentales del *pulchrum*, *bonum*, *verum* y el *unum*.

30 Von Balthasar también hace referencia a la belleza entendida como *θεῖος κόσμος* de Platón que implica la admiración ante un orden bello en el que todo aperece, al igual que la belleza como *νοῦς νοησεως* de Aristóteles. Cfr. *G III/I-2*, 943-944 [=V,564].

31 Para la historia de este trascendental se puede leer: H. POUILLON, "La beauté, propriété transcendante chez les scolastiques (1220-1270)" en *AHDLMA* 21 (1946) 263-329.

32 Cfr. P. GILBERT, *La patience d'être: métaphysique*, 293.

33 "Est beau: en tant qu'il se présente en forme, qu'il révèle l'ensemble harmonieux de l'univers. En réalité, le monstre n'est pas beau d'une manière isolée, mais quand on le situe relativement à l'ensemble des autres étants; il met alors en évidence la beauté et l'équilibre de l'univers. On aperçoit ainsi le lieu propre de la beauté, qui unit chaque étant à tous les autres dans une proportion qui n'est pas seulement intérieure à chacun, telle la vérité, mais extérieure, resplendissante, éclatante". P. GILBERT, *La patience d'être: métaphysique*, 294; Este equilibrio o proporción propio de lo bello que se puede apreciar en la estructura armónica que se vislumbra en una obra de arte o en un escrito literario, indica la relación intrínseca entre las partes conformando un todo armónico de sentido. Cfr. F. A. MURPHY, *Christ the form of beauty*, 49.

34 Cfr. *H II/I*, 118 [=II,118].

conveniencia, sino más bien al equilibrio armónico del alma individual que vive el exceso del ser sobre el ente no como una tensión que lo angustia o un defecto de plenitud³⁵, sino como “una tensión dinámica hacia una unidad inasequible, que es en todo caso espiritual y, en definitiva, divina y hace trascender ónticamente la belleza numérica”³⁶. Según Agustín de Hipona, amamos sólo lo que es bello. Él no se refiere al individuo que se ama a sí mismo egocéntricamente. Se trata de la belleza de Dios cuya luz invita a la subjetividad humana a trascender, a buscar aquello que lo ha amado primero y de donde ha surgido. La belleza no ha de ser comprendida tanto desde el logro de una armonía interior subjetiva, cuanto en la salida misma que implica la búsqueda del absoluto, la tensión hacia esa unidad que en último término sólo se resuelve en Dios³⁷.

Con Tomás de Aquino la belleza es pensada en relación con la *bondad* antes que la *verdad*³⁸. En el *De Veritate* explica cómo quien tiende al bien, tiende igualmente a la belleza, lo que exige una relación de perfectibilidad con los otros entes³⁹. El bien deseado se vuelve manifiesto como bello en el momento de su realización externa. La belleza implica una cierta tendencia, un movimiento por parte del ente, que se siente atraído, así como Dios, comunicándose en su inmensa bondad, nos atrae hacia Él según una justa proporción respecto a cada ente. Pero, para Tomás, la belleza está ligada también al concepto de *proporción* y es ahí donde se diferencia propiamente del bien. En la *Summa Theologiae* afirma que lo bello y el bien se asemejan en cuanto a la forma, pero se diferencian en

35 Cfr. *H II/I*, 120 [=II,120].

36 “...dynamisches Streben nach einer nie zu erreichenden Einheit, die auf jeden Fall geistig (und zuletzt göttlich) ist und somit die zahlenhafte Schönheit ontisch transzendieren läßt”. *H II/I*, 131 [=II,130].

37 “Licht ist jetzt nicht mehr allein die Innerlichkeit der absoluten Subjektivität, eingeworden mit ihrem Sein, es ist jetzt absolute Liebe, die nur darum in die Welt transzendiert, weil sie schon in sich selber Liebe ist”. De ahí que lo bello no esté tanto en la propia armonía del sujeto individual, sino en el ritmo mismo movido por el amor de salir en búsqueda hacia la realidad infinita que se le ha donado primero, la luz de Dios. *H II/I*, 135 [=II,134].

38 Aunque Tomás no desarrolla una estética teológica, sí propone una estética filosófica donde el bello es aquello que atrae y fascina al ser humano por su verdad (*splendor*), de modo que “maxima pulchritudo humanae consistit in splendore scientiae” (*De malo* 4,2 ad 17). En otras palabras, su estética se encuentra profundamente vinculada con su metafísica del ser. Cfr. A. CAMPODONICO, “La filosofía di Tommaso d’Aquino nell’interpretazione di H.U. von Balthasar” en *Med* 18 (1992) 385-386.

39 “Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem in quantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur, sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia; unde quicumque appetit bonum appetit hoc ipso pulchrum”. *De Ver.*, q.22 a.1 ad 12.

la razón "pues el bien va referido al apetito" o "tendencia a algo", mientras que lo bello va dirigido al entendimiento, "a lo que agrada a la vista", "de ahí que lo bello consista en una adecuada proporción"⁴⁰, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí", y "la semejanza va referida a la forma" de modo que "lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal"⁴¹.

Si en el texto del *De Veritate* lo bello se relacionaba con la perfectibilidad del ente, que se siente atraído hacia el bien, ahora, en la *Summa Theologiae*, lo bello dice proporción o armonía entre el ente y el objeto o valor al que representa o realiza, lo que permite que la forma dada al ente por el ser (*diversi modi essendi*) sea tal que resplandezca como una luz atrayendo a otros hacia su belleza e invitándolos a realizar el bien. Así es como esta propiedad del ser indica tres características en los entes: perfección (integridad), armonía (proporción) y luminosidad (esplendor) en su manifestación⁴², que no significan un goce interior e individual a partir de los sentidos, lo que caería en lo que von Balthasar denomina como belleza mundana, sino que invita a mirar más allá de sí, abriendo al ente a la totalidad del mundo que lo rodea para dar forma y perfección a su modo de ser en la medida que realiza el bien (integridad), y se abre a lo imprevisible y al otro en su dar-se sin medida (armonía). Sólo así podrá expresar su luminosidad, la abundancia de la vida que lo habita y lo constituye como don (esplendor)⁴³. La belleza habla, pues, de la profundidad del mundo, de su sentido último y pleno más allá de lo fáctico que se muestra en la manifestación. La belleza quiere mos-

40 Cfr. A. CAMPDONICO, "La filosofia di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di H.U. von Balthasar" en *Med* 18 (1992) 386.

41 "Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportionem consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis". *S. Th., I-II* q.5 a.4 ad 1.

42 "Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur". *S. Th., I-II* q.39 a.8 sol.

43 La luminosidad o esplendor es el movimiento por el cual el objeto sale y se muestra para transmitir su significado al observador, mostrando su realidad bajo una forma específica. Cfr. F. A. MURPHY, *Christ the form of beauty*, 51-52.

trar el fundamento como horizonte último de sentido que no puede ser aprehendido por ningún concepto o forma mundana, pero todo remite a él.

¿Sigue von Balthasar esta línea tomista de concebir la belleza? Antes que nada, el teólogo suizo asume esta propiedad del ser como signo de su estética teológica. Según él, "la belleza no es otra cosa que el inmediato destacarse de lo infundamentado del fundamento a partir de todo lo fundamentado. Es el misterioso trasfondo del ser que se transparenta en la apariencia. Según esto, es ante todo la inmediata revelación del exceso indomitable de revelación en todo lo revelado, del eterno cada-vez-más que hay en la esencia misma del ente"⁴⁴. Hablar de belleza indica tanto el carácter misterioso de toda epifanía del ser en-sobre el ente dentro de la *distinctio realis* entre la esencia y la existencia, como la referencia al exceso de la revelación que nos habita y que no puede ser agotada por ningún ente particular como fruto de la *diferencia ontológica* que acaece entre Dios y el ser. Se trata del dar-se gratuito de Dios a su creación, por el que el fundamento aparece bajo el más sublime desinterés, ella es el puro resplandecer de lo verdadero y lo bueno, que se da tanto en la proporción de la figura finita como en el movimiento mismo del darse desinteresadamente, en otras palabras, no se da en función de algo o alguien, sino por el hecho mismo de dar-se. La belleza da consistencia al aparecer como algo real impulsado por un movimiento que tiende siempre más allá de sí para descubrir su profundidad en la diferencia, en el otro, con el cual llega a constituir una verdadera armonía, en el juego recíproco de la proporción exigida entre las partes y la totalidad.

Este carácter de exceso⁴⁵ y manifestación de un fundamento que es propio de la belleza, es denominado por von Balthasar como *gloria* "en cuanto que el orden total de los seres queda para la experiencia vivida del espíritu finito como

44 "Schönheit ist in der Tat nichts anderes als das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten. Sie ist die Transparenz durch alle Erscheinung hindurch des geheimnisvollen Hintergrundes des Seins. Darin ist sie zunächst die unmittelbare Offenbarung des nicht zu bewältigenden Überschusses an Offenbarung in allem Geoffenbarten, des ewigen Je-mehr, das im Wesen des Seienden selbst liegt". TL I, 253-254 [=I,216].

45 "Le beauté exprime d'abord la relation du fond et de l'apparition qui s'inscrit sous le chiffre de l'excès: elle dit un supplément irréductible de l'être, un excédent qui se cache dans l'essence de l'étant et qui relève de ce surplus jamais maîtrisable de l'éternel toujours plus. Ensuite, le beau se reporte sur le fond lui-même et la raison de sa donation". P. IDE, *Être et mystère*, 66.

un concepto límite más allá de toda medida⁴⁶. La Gloria sólo puede ser percibida por el ente finito bajo la unidad polar "parcialidad-totalidad" que acaece en toda manifestación, según la cual, la parte (apariencia), aunque contiene en sí la totalidad (fundamento) como a su causa, es simultáneamente superado por ésta en cuanto no se identifica con ella, pues todo ente es siempre efecto de una causa mayor. La polaridad expresada bajo la forma del *in-über* (en-sobre) atraviesa el fenómeno aparecido para desvelarnos la unidad dual entre parcialidad y totalidad propia de todo ente finito. Sólo desde esta constitución polar del ente se puede hablar de la categoría Gloria en sentido metafísico, evitando así caer en cualquier intento de esteticismo o absolutización de las bellezas intramundanas en sus diversas formas, como lo puede ser incluso el arte⁴⁷. "Si se cierra, como suele hacerse, el círculo entre ser y esencia (existente), la categoría de 'gloria', en cuanto categoría metafísica, desaparece: por una parte se disuelve en una belleza de orden intramundano (cuya totalidad es entonces el ser explicado) y, por otra, se disuelve en la necesidad de una autoexplicación inaccesible del ser, por la que ya no transita una última libertad para él mismo⁴⁸. En otras palabras, comprender a la belleza bajo la categoría "gloria" significa que "el fondo de un ser viviente -planta, animal u hombre- es siempre más que lo que se proyecta sobre su superficie fenoménica"⁴⁹.

46 "...sofern die totale Wesensordnung für das Erfahren und Erleben des endlichen Geistes (...) immer ein überschwenglicher Grenzbegriff bleibt". *H III/1-2*, [=V,564].

47 La noción *gloria* evita todo reduccionismo respecto a la sola interpretación mundana de la belleza, pues en ella toda belleza se manifiesta entre "an infinite vertical depth of splendour and a horizontal extension of the form. Beauty is the meeting place of finite form with infinite light", en cuya forma se concretiza la autotranscendencia que la entrecruza y sobrepasa, para desvelar su profundidad más allá de lo que puede mostrar (mundanamente). F. A. MURPHY, *Christ the form of beauty*, 142.

48 "Schließt man, wie immer, den Kreis zwischen Sein und Wesen (Seiendes), dann wird die Kategorie 'Herrlichkeit' als metaphysische hinfällig: sie löst sich einerseits auf in innerweltliche Ordnungsschönheit (deren Gesamtheit dann das ausgelegte Sein ist); sie geht andererseits unter in der Not der unumgänglichen, von keiner letzten Freiheit durchwalteten Selbstausslegung des Seins, um überhaupt es selber zu sein". *H III/1-2*, 951 [=V,570].

49 "...der Grund eines lebenden Wesens - sei es Pflanze, Tier oder Mensch - immer 'mehr' ist, als was in die Erscheinungsfläche sich projiziert". *H III/1-2*, 952 [=V,571].

2.2 ENTREGA: EL DARSE DE LO BUENO (BONUM)

La bondad ha sido desarrollada por el pensamiento clásico como el segundo de los trascendentales. El Pseudo Dionisio da a conocer, en su obra *Sobre los Nombres Divinos*, el famoso axioma que canta “*Bonum est diffusivum sui*” según el cual el bien “extiende los rayos de su plena Bondad a todos los seres que, según su capacidad, la reciben”⁵⁰. Dionisio hace uso de una analogía. Así como el sol por el mero hecho de ser sol, ilumina; de tal modo Dios, por ser Bondad Absoluta, comunica su bondad a todos los entes. Más aún, así como sin la luz proveniente del sol no pudiéramos vivir, del mismo modo gracias a la Bondad divina subsistimos, pues ésta conserva y funda la realidad⁵¹. Debido a la trascendencia de la bondad de Dios, ésta no conoce fin alguno, no se agota jamás, así como el sol “ilumina todo lo que puede recibir su luz sin perder nada de su plenitud” y si “algo no participa de su luz, no es porque ésta sea deficiente en modo alguno; sería debido a la incapacidad o impedimento proveniente del objeto”⁵². El bien se dona gratuitamente, sin interés alguno, sólo por el mero hecho de ser así. Es su comunicación lo que lo caracteriza, su dar-se a todos los entes para que en él encuentren su fundamento, su profundidad y consistencia.

Es interesante que Dionisio, siguiendo a Platón, denomina al bien como hermoso y bello⁵³, de modo que “la Hermosura se identifica con el Bien. Todos los seres, sea cual fuere lo que los induce a obrar, buscan la Hermosura y el Bien”⁵⁴. El bien es denominado *kallón*, hermoso⁵⁵, bello, porque todo lo reviste de su luz haciendo apetecible realizar el bien. La belleza le proporciona al ente un movimiento⁵⁶ siempre más allá de sí, que lo trasciende. Hablar de la unidad

50 DN 4.693B.

51 Cfr. DN 4.693B.

52 DN 4.697D.

53 “Los teólogos alaban y ensalzan este Bien. Lo llaman Hermoso, Hermosura, Amor, Amado”. DN 4.701C.

54 DN 4.704B.

55 Aquí se une el Pseudo Dionisio a la tradición originada en Platón en el *Cratylus* 416C. DN 4.701C-D. También Platón hablaba del bien como aquella realidad de donde todo ente proviene, en *República* VI, 509b y *Timeo* 29a.

56 Dionisio habla de tres tipos de movimientos que se originan en el alma y son causados por el Bien-Hermosura. El circular cuando se entra en sí misma, recogiendo y olvidándose del mundo exterior para luego ser levantada hacia el Bien-Hermosura que trasciende todas las cosas; el espiral que por razonamiento discursivo le permite ir pasando de una idea a otra con la luz de la iluminación divina; y el rectilíneo, que es el proceder del alma desde las cosas que la rodean, en su multiplicidad, hasta la contemplación de lo uno en su simplicidad. El

dual Bien-Hermosura refiere al ente no sólo a su causa ejemplar, sino también a la final, hacia donde se mueve y tiende, para desvelarle su profundidad, la hondura de su ser. En otras palabras, el exceso no se manifiesta como deficiencia en la recepción, sino como apertura a una realidad mayor que lo inhabita y le dona el regalo de la vida. Con esto se abre paso a la comprensión de una belleza que no pertenece sólo al mundo, aunque se muestra en él, pues el espíritu reflexivo descubre en toda belleza aparente (en la aparición) el reflejo de una realidad bella que no aparece (fundamento)⁵⁷, haciendo de la bondad un misterio inagotable, que no puede ser caracterizada con un fin, pues Dios por el hecho de ser Dios se comunica, se dona, por su inmensa bondad sin reservas ni condiciones. Este es el movimiento que la belleza aporta a la bondad.

Tomás de Aquino sigue a Dionisio al afirmar que lo bueno es aquello en lo que todo subsiste, que en último término es Dios⁵⁸. El bien se refiere a lo apetecible⁵⁹, que impulsa un movimiento hacia la perfección o fin último, por el que la forma o modo de ser especial de cada ente se asemeja⁶⁰ a su causa o agente. Es así cómo el bien origina en la creatura un deseo de ser siempre más, de buscar su realización, dando forma a su apetito de perfección y participación a una realidad mayor que se manifiesta como su causa eficiente o ser en el que todo subsiste⁶¹.

movimiento implica siempre el trascender de las cosas, por *via negationis* hacia la realidad que conserva y fundamenta todo, que es Dios. Antes que ser una pobreza del ente, representa su mayor riqueza, su inagotabilidad como misterio y su deseo ardiente de conocer su profundidad, su medida, que sólo la encuentra en el ser subsistente que le ha donado la vida y en el cual participa. Cfr. DN 4.705A-705B.

57 "Cualquier persona reflexionando se da cuenta de que la hermosura aparente es signo de misterios sublimes" CH 1,3 (121D). Ver también H II/1, 182-184 [=II,177-179].

58 "Bonum esse praecipue Deo convenit". *S.Th.*, I-I q.6 a.1 sol.

59 "Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat". *S. Th.*, I-I q.5 a.4 sol; El bien nos da a conocer la realidad dramática de la existencia, pues "in quanto coincidente con il fine dell'agire, costituisce, secondo Tommaso, il primo principio della ragione nel suo uso pratico. La dimensione trascendentale del bene, rendendo possibile la libertà come libero arbitrio (*libertas minor*) e come compimento (*libertas maior*), spalanca la dimensione drammatica dell'essere e dell'esistenza umana". A. CAMPODONICO, "La filosofia di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione di H.U. von Balthasar" en *Med* 18 (1992) 386.

60 "Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur". *S.Th.*, I-I q.6 a.1 sol.

61 Este movimiento de la creatura en su proceso es bien señalado por el Aquinate de la siguiente manera: "in causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem;

De Dios se dice que es el bien en cuanto causa⁶² y don absoluto, que no puede no donarse ya que su bondad (ser-bueno) coincide con su esencia⁶³. La creatura, por otra parte, vive el bien como una tensión-hacia, es decir, como deseo de realización⁶⁴, tendencia o apetito hacia un fin o sentido mayor, debido a la polaridad que acontece entre su esencia y existencia⁶⁵. De ahí que perteneciéndole el bien, lo debe siempre realizar, buscar, lograr, pues no le es inherente a su esencia en sí mismo, sino como ordenación a un fin mayor que le exige un movimiento cotidiano hacia la perfección. El bien coincide en la creatura con el movimiento mismo, fruto de la polaridad, que la hace trascender de sí para buscar el sentido de su existencia.

Si la belleza motivaba este movimiento y le daba una razón de ser, un apetito que lo atraía; ahora el bien será el movimiento o tendencia misma que lo lleva hacia la perfección de su ser. Toda creatura puede ser llamada buena, no porque su bondad coincida con su esencia, como sucede sólo en Dios, sino porque participa de la bondad divina y la realiza bajo un modo de ser o forma propia. De ahí que se diga que hay una sola bondad de todo, la de Dios, y muchas bondades o formas de realizarla en los diversos entes y según sus modos de ser o formas

secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato: quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (...); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur". *S.Th., I-I q.5 a.4 sol.*

- 62 "Omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa". *S.Th., I-I q.6 a.2 sol.* Ahora bien, de Dios sólo se puede decir que sea causa *ejemplar* como modelo a imitar por semejanza; *eficiente* pues El ha comunicado la bondad gratuitamente a todo el creado; y *final* en cuanto las creaturas, por participación, tienden hacia la bondad absoluta y el sentido último de la creación. Más no puede decirse de Dios que sea causa *formal* pues su divinidad sería entonces intrínseca a la creatura, lo que equivaldría a un panteísmo. Es lo que evita Tomás.
- 63 "Solus Deus est bonus per suam essentiam (...). Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam". *S.Th., I-I q.6 a.3 sol.*
- 64 Si es cierto que el bien se presenta como perfecto en sí mismo en cuanto se muestra en su esencia, no es menos cierto que éste se muestra simultáneamente como algo realizable, como un llamado a concretizarlo por parte del sujeto humano en su vida. En esto consiste la tensión inherente a su comunicación que impulsa inmediatamente a quien la recibe a la participación-realización en-de el bien, pues la medida de éste se encuentra en su ser para otro y no para sí mismo, en su comunicar-se. Cfr. P. IDE, *Être et mystère*, 65.
- 65 "...tamen essentia rei create non est ipsum esse: et ideo non sequitur quod res creata sit bona per suam essentiam" (...) "Bonitas rei create non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem". *S.Th., I-I q.6 a.3 ad 2-3.*

particulares. Se trata, de nuevo, de una analogía por la que el bien sólo se puede realizar de forma absoluta en Dios y en las creaturas por participación de algún modo⁶⁶ o según un modo particular de ser.

Este pensamiento acerca de la bondad llega a von Balthasar quien, en su afán por delinear un acceso metodológico a la Gloria de Dios mediante el uso de los trascendentales, lo asume como luz que inspirará su Teodramática dentro de la trilogía. Si la belleza respondía al movimiento polar entre el fundamento y la apariencia, la bondad expresará ahora, analógicamente, la relación que se establece entre lo comunicante y lo comunicado⁶⁷, y “en tanto que el fundamento, en su comunicación, no tiene otro fundamento que la comunicación de sí mismo (...); en tanto que el fundamento del ser, pues es la comunicación misma, él es inmediatamente idéntico al bien, esto es, idéntico al amor que se brinda sin motivo”⁶⁸.

El bien es el mismo fundamento en su donación, es el movimiento gratuito del ser que se da a sí mismo. Este dar-se implica dos cosas. Primero, que el ser es un don divino comunicado gratuitamente a la creaturalidad. Segundo, que testimonia la hondura del propio ente que no puede agotarse en su mera facticidad. Se trata del movimiento del ser por el que “revela su propia profundidad, y sólo su revelación lo convierte en profundidad auténtica”⁶⁹. No ha de entenderse el bien como algo que se da, pues no se da una revelación de la bondad, como si fuese algo dado, una cosa, sino que se revela porque es bueno en sí mismo. No puede no darse, no salir de sí hacia el otro, pues al ser bueno tiende a darse para poder ser lo que es.

Von Balthasar considerará a esta propiedad del ser como símbolo de su Teodramática, ya que Dios, por su bondad inherente, se dona a la creaturalidad

66 “Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid”. *S.Th., I-I q.5 a.1 ad 1.*

67 “Es läßt sich in dieser Mitteilung wiederum unterscheiden: 1. das Mitteilende, entsprechend dem Seinsgrund; 2. das Mitgeteilte, entsprechend dem Sein als Erscheinung; 3. die Mitteilung selbst, entsprechend der Bewegung vom Grund zur Erscheinung. Daß das Mitteilende zum Mitgeteilten wird (...), das gibt dem Seienden seinen Wert”. *TL I*, 249 [=I,213].

68 “Sofern der Grund bei seiner Mitteilung keinen anderen Grund hat als die Mitteilung seiner selbst (...), sofern also der Grund des Seins die Mitteilung selbst ist, ist er unmittelbar eins mit dem Guten, das heißt mit der sich grundlos schenkenden Liebe”. *TL I*, 250 [=I,213-214].

69 “Es offenbart seine eigene Tiefe und wird durch seine Offenbarung erst zu einer echten Tiefe”. *TL I*, 249 [=I,213].

revelándose bajo la forma humana de la encarnación con el fin de encontrarse con el hombre y comunicarle su amor, asumiendo las consecuencias de tal decisión divina, incluso hasta el padecimiento de una muerte de cruz. La Teodramática trata del bien que ha de ponerse en práctica, que entra en acción en el mundo como evento dramático en su encuentro con el hombre⁷⁰.

Esta intuición, que ya señalábamos en el Pseudo Dionisio, hace que el bien y lo bello se impliquen y exijan mutuamente, originando una estética que, más allá de permanecer en la contemplación de lo hermoso, de la apariencia, invita a la acción y puesta en práctica de esta atracción hacia la realización del bien como símbolo del amor auténtico, que viniendo de un movimiento de arriba-abajo (katalogía), tal y como se manifiesta en el evento de la encarnación del Dios siempre mayor, invita a un acto de obediencia en cada creatura que en su sí, como el sí de María, provoca una respuesta de abajo-arriba (analogía) que le permite descubrir la hondura y profundidad de su ser. En todo ente, esta propiedad es vivida bajo el movimiento polar por el que se entrecruzan armónicamente tanto el bien realizado que existe ya en el ser creatural como donación divina, como en su tendencia cotidiana hacia el bien realizable históricamente⁷¹ que lo invita a dar una respuesta en proporción al don recibido⁷².

70 Es un bien que nos invita a responderle pues "non basta vedere la gloria di Dio e percepirla, ma si deve agire in accordo (*Stimmung*) con il bello glorioso, con Dio che si rivela come amore gratuito". F. TORIC, *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio*, 6.

71 Es un movimiento que ha de entenderse "dans le jeu actif de ce même et de cet autre, 'dans l'unité de ce qu'il est', la perfection, 'et de ce vers quoi il tend', l'honnête". P. IDE, *Être et mystère: la philosophie de Hans Urs von Balthasar*, 65.

72 "L'uomo che agisce volendo dare la risposta a Dio agente diventa non solo lo spettatore, ma anche il co-attore del dramma in *Welttheater*. Per poter recitare, essere co-attore deve prendere delle decisioni, viene necessariamente implicato lui con la sua libertà. Alla fine Balthasar è convinto che ogni valore buono sta o cade con la libertà. Sul palcoscenico così si incontrano e anche scontrano Dio e l'uomo, s'incontrano due libertà. E si può dire che la teo-drammatica balthasariana ruota intorno al gioco e alla dialettica della libertà finita e infinita" F. TORIC, *L'uomo di fronte alla rivelazione di Dio nel pensiero di Hans Urs von Balthasar*, 8.

2.3 DESVELAMIENTO: EL DECIR-SE DE LA VERDAD (*VERUM*)

Tomás de Aquino plantea una diferencia sutil entre la *res* y el *aliquid* que nos introduce en el problema acerca de la verdad⁷³. Según el *De Veritate*⁷⁴ en sentido positivo la *res*⁷⁵ es la cosa esencial, lo que una cosa es, es decir, la *quidditas* del ente (*ens*), su realidad esencial antes que su aparecer. En sentido negativo la *res* no es el ente, pues éste es donde la *res* reposará, su apariencia⁷⁶. El *aliquid*, por otra parte, indica la manifestación de la cosa en sí bajo una forma específica, es el otro donde se manifiesta y reposa la *res*. La palabra *aliquid* viene de *quid* y *aliud*⁷⁷ que significan alguien⁷⁸ y otro⁷⁹ respectivamente. Etimológicamente significa alguien, otro, algo, alguna cosa, algo que aparece en otro⁸⁰. No se refiere a la cosa en sí o su esencia, sino a los modos diversos en los que se manifiesta, su existencia. Es decir que el *aliquid*, en cuanto manifestación de la *res*, no es la *res* propiamente, sino una forma bajo la cual se muestra, así como muchos sujetos participan del mismo ser común y éste sólo existe en cada uno de ellos sin identificarse plenamente con alguno.

Aunque ambos términos pueden ser entendidos como la cosa concreta, un algo o ente, y de ahí que se presten a confusión, al ser usados en relación con el problema de la verdad en el texto del *De Veritate*, la *res* adquiere un sentido general mientras que el *aliquid* otro particular. Esto permite distinguir cómo la verdad no puede coincidir totalmente con la apariencia (del *aliquid* u otro que es el ente), cuya manifestación será siempre relativa y no absoluta. Ella se encuentra en la *res*. Aquí surge una dificultad. No ha de entenderse esto como si la verdad reposase en la *res* alejada de su forma concreta bajo la cual se muestra. El ser no existe en sí mismo en un mundo aislado, como la verdad tampoco existe sino bajo la forma en-sobre el sujeto concreto, “de la misma manera en que el fondo

73 Paul Gilbert explica con claridad esta distinción en el lenguaje de Tomás. *Corso di Metafisica*, 261.

74 Cfr. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

75 Son diversas las connotaciones que este término adquiere en Tomás. Ver la voz *res* en R. J. DEFERRARI, *A Latin-english dictionary of St. Thomas Aquinas*, 916-918.

76 “Ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

77 “Dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum”. *De Ver.* q.1 a.1 sol.

78 Cfr. R. J. DEFERRARI, *A Latin-english dictionary of St. Thomas Aquinas*, 886.

79 Cfr. R. J. DEFERRARI, *A Latin-english dictionary of St. Thomas Aquinas*, 59.

80 Voz *aliquid* en R. J. DEFERRARI, *A Latin-english dictionary of St. Thomas*, 58-59.

sólo es fondo en la manifestación, y la manifestación es siempre manifestación del fondo”⁸¹

La clásica definición de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* o la conveniencia o adecuación del ente con el intelecto ha de entenderse dentro de esta relación *res-ens*⁸². La esencia en sí misma es acogida por un ente concreto, en el que recibe una forma y una profundidad más allá de toda aprehensión y expresión posible. Adecuar no quiere decir identificar a la cosa con el intelecto, sino asimilar⁸³ según el cual cada polo participa de un movimiento que lo impulsa hacia el otro. Como verdad lógica se da una adecuación con el concepto, un movimiento recíproco que busca entender mediante un concepto a la esencia de la cosa (*res*); mientras que como verdad ontológica todo concepto mental es trascendido por un acto espiritual que nos remite al fundamento de lo existente como una realidad que es siempre mayor a su manifestación y expresión.

La relación que acaece entre la *res* y su *aliquid* que es el *ens* la explicará von Balthasar mediante la polaridad que ocurre entre el fundamento y la apariencia. La tensión existente entre el ser-en-sí y su salir-de-sí se funda en la presuposición que todo ente es tal sólo con-los-otros. Esto permite que su movimiento interno tienda siempre hacia lo otro de sí para asumirlo armónicamente en su propia realidad como algo realmente suyo, antes que ajeno⁸⁴. Un ente no puede ser sino con los otros. Esto no significa que debamos hablar de una identidad exacta entre los entes, pues “el otro, al manifestarse, es siempre más que su manifestación”⁸⁵, en otras palabras “se revela oculto (...) no en el sentido cuantitativo de que me diera sólo la mitad, y la otra mitad la conserva para sí, sino en el cualitativo de que, para compartirse a sí mismo como dado, debe salvaguardarse a sí mismo como el que da; salvaguardar no significa retener, sino posibilitar el don. Puede desahogarse completamente conmigo, pero sólo en cuanto sigue siendo él mismo

81 “...wie auch der Grund nur in der Erscheinung Grund ist, und es Erscheinung nur gibt als Erscheinung des Grundes”. *HI*, 587 [=I,544].

82 “*Ens se réfère à l'étant en soi, tandis que res, liée à l'essence, indique plutôt comment nous l'accueillons*”. P. GILBERT, *La patience d'être: métaphysique*, 246.

83 “*Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*”. *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

84 “Es hat das andere als anderes nicht in sich –was ein Widerspruch wäre–, es deutet und versteht aber dessen Äußerungen als die seiner Innerlichkeit oder Subsistenz”. *Epilog* 41-42 [=51].

85 “Da er (das andere) aber als sich Äußernder immer mehr ist als seine Äußerung”. *Epilog* 42 [=51].

y no se hace yo"⁸⁶. Aunque no puedo ser sin el otro, pues soy sólo con el otro, tampoco puedo ser sólo con el otro, sin ser yo mismo. La diferencia cruza los dos polos, tanto del yo como del tú, posibilitando que puedan vivir armónicamente bajo una unidad proporcional, antes que se diluya uno en el otro⁸⁷. Esto significa que en este trascendental sigue actuando la distinción real entre fundamento (del ser) y aparición (en el ente) como la forma bajo la cual la verdad se revela⁸⁸.

El salir de sí del ente de lo no aparente a lo aparente, donde se comunica abriéndose hacia los otros en su más íntima realidad, es lo que von Balthasar denomina como estado de abierto⁸⁹, lo que permite comprender esta propiedad del ser como desvelamiento (a-lhqeia), que "significa dos cosas: por una parte, que el ser aparece, por otra parte, que el ser *aparece*. En el hecho de que esta duplicidad sea, sin embargo, algo único consiste el estado de develado y, en él, la verdad"⁹⁰. Lo que se desvela en el ente es el ser mismo, sin por ello agotarse en su aparición. No es una contradicción, sino una polaridad interna al acto mismo de desvelamiento del ser, el cual sólo se revela-ocultándose, y su ocultarse es también una forma de darse, antes que su ausencia. Esta primera acepción de la verdad responde a la pregunta sobre la develación del ser, que no ha de entenderse ni como

86 "...Enthüllender in seiner Subsistenz verhüllt (...); nicht in dem quantitativen Sinn, daß er mir nur die Hälfte gäbe, die andere für sich behielte, sondern in dem qualitativen, daß er, um sich selber als Gegebener mitzuteilen, sich als den Gebenden wahren muß; Wahren besagt nicht Vorenthalten, sondern Gabe Ermöglichen. Er kann mir 'sein ganzes Herz ausschütten', aber nur, indem er er bleibt, und nicht Ich wird". *Epilog* 42 [=51].

87 "Die Erscheinung ist kein zweites selbständiges Sein neben dem Grund, sie ist der Grund selbst, sofern er erscheint und somit erschlossen ist. Dennoch besteht, da zwischen Grund und Erscheinung eine Bewegung stattfindet, keine restlose Identität; die Erscheinung ist vielmehr die Darstellung des Grundes, seine Erkundung, gleichsam seine Ausmessung". *TL* I, 246-247 [=I,211].

88 "Tout être se montre à un autre, de sorte que l'ouverture constitutive de la vérité ontologique introduit la distinction du fond et de l'apparition, qui structure l'être comme mystère" P. IDE, *Être et mystère: la philosophie de Hans Urs von Balthasar*, 62; Von Balthasar comenta "dass diese Seinsbewegung zwischen Grund und Erscheinung sich nicht in sich selber rundet, sondern nur im Streben der Wesen über sich hinaus sich ereignet". *H I*, 587 [=I,544].

89 "Wahrheit kann also in einer ersten Beschreibung als die Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) des Seins bezeichnet werden". *TL* I, 28 [=I,39]; Cfr. *TL* I, 246 [=I,210].

90 "...besagt das Doppelte: daß einerseits das Sein erscheint, und daß andererseits das Sein *erscheint*. Daß dieses Doppelte dennoch ein Einziges ist, darin besteht die Enthüllung und in ihr die Wahrheit". Continúa el texto: "Weder ist also das Sein in sich selber verborgen, als ein unbekanntes Ding an sich, das nichts von sich wissen läßt und von dem die Erscheinung nichts verrät, noch ist andererseits die Erscheinung eine in sich schwebende Fata Morgana, eine Luftspiegelung des Nichts oder eines unenträtselbaren Abgrunds". *TL* I, 28 [=I,39].

una realidad que existe fuera del ente, ni sólo en él, sino en el movimiento mismo entre revelación y ocultación que acontece entre todo ser y ente.

La dimensión epifánica de la verdad, responde al diálogo que von Balthasar mantiene a lo largo de su obra con la filosofía. Ella no consiste en una abertura en-sí absoluta del ser, sino ante todo en una abertura-para⁹¹, lo que implica un don que se ofrece y alguien que lo recibe⁹², lo que permite distinguir en este movimiento "1) lo que se abre, el fundamento del ser; 2) lo que es abierto, la apariencia; 3) la apertura misma como el movimiento del fundamento hacia la apariencia"⁹³, donde la apariencia es la medida del fundamento o él mismo en cuanto se presenta y se expresa. Para explicar esto, von Balthasar hace uso del lenguaje de la *luz* y la *medida*⁹⁴ en cuya relación se funda la verdad⁹⁵. Por una parte el ser se exterioriza y expresa, haciéndose *luz* para otros, en tanto que se da a conocer y se hace comprensible en su misterio⁹⁶. Por otra parte, sólo apareciendo recibe una *medida* propia dentro de la cual se muestra, su aparición no se realiza en-sí mismo como absoluto y puro, sino en-alguien. La medida se refiere a la proporción armónica existente entre el fundamento y su manifestación bajo una forma específica, donde el fundamento es acogido y comunicado por alguien que lo recibe, siendo así medida también para otros, es decir, imagen de un arquetipo mayor que todo lo funda⁹⁷. De este modo, el ser existe sólo dentro de una forma propia y determinada que le es concedida por la esencia, permitiéndole descu-

91 "In truth, being experiences its openness for others, its accessibility, as the true enters the possession of another". A. NICHOLS, *Say it is pentecost: a guide through Balthasar's logic*, 53.

92 "Die Öffnung, die das Sein in ihr erfährt, ist nicht eine beziehungslose 'Öffnung an sich', sondern eine 'Öffnung für', eine Zugänglichkeit, die die Bedeutung eines Angebotenseins einschließt". TL I, 246 [=I,210]. Surge ahora la segunda interrogante, ¿para quién se abre el ser?

93 "...1. das, was sich erschließt, der Seinsgrund; 2. das, was erschlossen ist, die Erscheinung; 3. die Erschließung selbst als die Bewegung des Grundes in die Erscheinung". TL I, 246 [=I,210].

94 "Alles Erscheinen ist zugleich Lichtung des Grundes und Massnehmen der eigenen Dimension; beides, Licht und Mass, ist korrelativ". H I, 587 [=I,543].

95 "In diesem Licht und Maß-sein zugleich für sich und für anderes vollendet sich die Erschließung des Seins als Wahrheit". TL I, 249 [=I,212].

96 Von Balthasar recuerda la metafísica de la luz desarrollada por Agustín según la cual "das Licht, worin unser Geist sieht und denkt, ist nicht Gott unmittelbar, noch weniger aber ist es das Eigenlicht des Geistgeschöpfes, es ist die als Offenbarkeit Gottes waltende Wahrheit, nach der sich richtend es auf Gott zu denkt, von der sich abwendend es Gott verliert". H III/1-2, 968 [=V,589].

97 Cfr. TL I, 247-249 [=I,211-212].

brir su profundidad y hondura a partir de la medida propia de la interioridad de cada sujeto, cuya existencia, es toda ella, un brillo de una luz mayor que le abre su propia profundidad y lo invita a descubrirla⁹⁸. Sólo en los entes el ser recibe forma e interioridad⁹⁹.

El teólogo Suizo profundiza esta reflexión planteándose otra interrogante. Es cierto que el ser se abre y se devela, pero ¿a quién se devela? "El hecho de que esté develado significa, analíticamente, que está también develado para alguien que lo reconoce en su develamiento"¹⁰⁰. Es así como la verdad no es sólo desvelamiento o *aletheia*, sino también *emeth*, que en el lenguaje bíblico es entendido como fidelidad, constancia y fiabilidad. La verdad no se abre para sí misma, sino que abre al ente a una verdad mayor y más amplia a la que se refiere y que no puede ser aprehendida plenamente en su acto de revelación por ningún concepto humano¹⁰¹. La fiabilidad que brinda esta dimensión de la verdad, permite que el sujeto no sea sumergido en una angustia tal que lo lleve a la desesperación por no llegar a un fin en su búsqueda, antes bien, la verdad queda enmarcada dentro de una realidad mayor que, antes de ser lejana e inaccesible, se presenta acompañando al sujeto, sosteniéndolo y manifestándole un auténtico sentido en su vida ante el cual se puede fiar¹⁰².

98 "La lumière est la conséquence du mouvement de révélation, d'extériorisation (...); la mesure, en revanche, naît du retour de l'image confrontée à son propre fond qui donne à l'illumination son intelligibilité. Enfin, la vérité dont on a parlé jusqu'ici est la vérité objective ou ontologique que l'on oppose classiquement à la vérité subjective ou logique fondée dans l'activité de l'esprit qui se rend adéquat aux choses". P. IDE, *Être et mystère*, 63.

99 Del mismo modo cómo "...der Grund will sich selbst nur in der Erscheinung...". H I, 588 [=I,544].

100 "Daß es enthüllt ist, besagt analytisch, daß es auch für jemanden enthüllt sei, der es in seiner Enthüllung erkennt". TL I, 29 [=I,40].

101 Esta apertura constitutiva de la verdad por la que el ser siempre se muestra a otro, desvelándose, nos introduce de nuevo, en la distinción que percorre la obra Balthasariana entre fundamento y apariencia, donde la apariencia nunca será exacta respecto al fundamento que quiere mostrar, dado el carácter de misterio propio del ser, de ser siempre más y no aprehensible por razón alguna en su totalidad. Cfr. P. IDE, *Être et mystère*, 62.

102 "In its faithful reliability, truth does two things for us. First, it draws to a close search's uncertainty and what would otherwise be its 'false infinity', its fruitless unendingness, as well as its hesitations and conjectures, replacing this unstable condition of things with its own solid evidence. But secondly, in and through this overcoming of a false infinity, it generates a true infinity instead" A. NICHOLS, *Say it is Pentecost: a guide through Balthasar's Logic*, 12.

En esta unidad dual de la verdad¹⁰³, como desvelamiento (darse) y fidelidad (trascenderse), se genera un anhelo de seguir siempre adelante, donando a la vida una fuerte esperanza que le permite una eterna búsqueda sin reposo. No se trata de dos momentos contradictorios, sino polares, que se exigen y complementan mutuamente dentro del marco de la diferencia creatural, donde, "por una parte, el objeto es recogido y comprendido en el sujeto, y, por otra parte, el sujeto es introducido en el mundo englobante del objetivo estado de abierto del ser"¹⁰⁴.

Este trascendental nos revela, con enorme precisión, que la diferencia, antes que ser una realidad accidental, es la más originaria de toda la creación. La afirmación *el ser es verdadero* "se impone precisamente en la diferencia que implica la semejanza entre Dios y el ser, la *aequalitas* o *rectitudo* (San Anselmo) como co-respondencia. Y sólo a la base de ser verdadero puede también ser bueno y bello"¹⁰⁵. En este contexto, von Balthasar sigue a Gustav Siewerth quien entiende al ser como semejanza de Dios, destacando la diferencia que atraviesa esta expresión, por la que tal semejanza implica de por sí una diferencia inherente¹⁰⁶, pues, si bien es cierto que el ser es la primera manifestación de Dios que se dona en la creación¹⁰⁷, no es menos cierto que Dios está por encima del ser.

103 "So verbinden sich in der wahren Erkenntnis zwei scheinbar gegensätzliche Empfindungen: diejenige des Besitzes in der Helle des Geistes, der das Erkannte übersieht, und diejenige des Überschwemmtwerdens durch etwas, was in der Erkenntnis selbst die Erkenntnis überbietet, das Bewußtsein der Teilnahme an etwas, was in sich selbst unendlich größer ist als das, was sich davon kund tut". *TL I*, 31 [=I,41-42].

104 "...einerseits das Objekt innerhalb des Subjekts eingefangen und umfaßt wird, andererseits das Subjekt in die umgreifende Welt der objektiven Seinserschlossenheit eingeführt wird". *TL I*, 32 [=I,42].

105 "...diese Wahrheit waltet gerade in der Differenz: im Gleichnis zwischen Gott und Sein, in der *aequalitas* oder *rectitudo* (Anselm) als Ent-sprechung. Und nur auf Grund dieser Wahrheit kann das Sein als solches gut und schön sein". *H III/I-1*, 338 [=IV,338].

106 Debido a que el ser no tiene forma, sino que es informado por el ente, puede mostrarse en toda la diversidad posible de formas o modos de ser creaturales. La diferencia no le es accidental sino propia e inherente a su ser, en cuanto no subsiste en sí mismo, sino que ha de salir hacia el otro y en él reposar, en la forma del ente que lo acoge y le permite expresarse en una existencia concreta. Cfr. G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, 28.32.43.

107 "Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis". *De Ver.*, 22, 2, 2; Según Siewerth el ser no es Dios mismo, sino que pertenece al ámbito creado, de ahí que sea sólo semejanza, imagen de Dios, más no Él mismo. G. SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, 18-19.

2.4 CIRCULARIDAD: DIFERENCIA Y UNIDAD (*UNUM*)

Según la diferencia que presentaba el Aquinate en el *De Veritate* entre *res* y *ens*, la apertura del ente hacia su profundidad o esencia apriorica está signada por la *res*, que a través del intelecto puede ser expresada, aunque no totalmente. El ente (*ens*) puede tomar una forma propia, ser de un tal modo particular (*quidditas*) que exprese su esencia (*res*). Esto constituye al *ens* en un don pues es siempre el dar-se del ser. Ahora bien, para Tomás el *unum* es el ente indiviso¹⁰⁸, es decir, completo, que no le falta nada. En cuanto *unum* el ente contiene en sí su negación inmanente, en otras palabras, su unidad incluye en sí a la multiplicidad, ésta no se encuentra fuera de él como algo ajeno (*ad aliud*). Sólo en la diversidad podemos acoger su unidad, y cada expresión del ente, en su multiplicidad de formas, nos refiere a su unidad trascendental que no puede ser agotada por ninguna forma específica. Este es el gran aporte de Tomás, que permite comprender a la analogía como estructura originaria del ser que reconoce a la unidad dentro de una siempre mayor diferencia. Hecho que el pensamiento moderno ha sustituido con sus teorías acerca de la metáfora y los modelos, con la pretensión de dotar de unidad operativa a la multiplicidad de lo real a través de esquemas representativos.

Según Tomás, la unidad y la multiplicidad no se contradicen, antes bien, se exigen mutuamente por oposición de realidades opuestas, más aún, la unidad incluye en sí su negación inmanente que es la diversidad. Es así como la polaridad de este trascendental no se encuentra *ad aliud*, sino *in se*¹⁰⁹, lo que equivale a decir que el reconocimiento del otro es mi propio reconocimiento y no algo accidental a mi ser. Esto permite designar al *unum* como el primero de los trascendentales, en cuanto todos los demás son modos de expresar la diversidad inherente al ser, sea en su bondad, como en su belleza y en su verdad. Llegados a este punto, "se ha mostrado que, a través de los tres modos trascendentales, transita una polaridad fundamental y también que ésta deriva de la polaridad de la

108 "Negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum". *De Ver.*, q.1 a.1 sol.

109 "Ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno". *S.Th.*, I-I q.11 a.1 ad 2; "Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso". *S.Th.*, I-I q.11 a.2 ad. 1.

unidad que todo lo traspasa, la cual, como primero de los modos trascendentales, subyuga a todos los demás"¹¹⁰.

El *unum* nos coloca delante de una gran interrogante que toca la propia estructura de la realidad, a saber, cómo no podemos ser uno con nosotros mismos sin ser uno con los otros. Sin embargo, esta cuestión va más allá de la estructura de la realidad y toca el misterio íntimo de la vida intratrinitaria revelado en la persona del Hijo, quien nos ha manifestado "cómo él puede ser uno en sí mismo con los otros, (e) igualmente puede fuera de sí mismo hacerse uno con los otros"¹¹¹. El misterio de la unidad en la diferencia toca el centro de la vida trinitaria, donde "esta diferencia personal debe repetirse en la unión personal de los diferentes, que no superan esa diferencia, sino que la unifican en la unidad del fruto que está más allá"¹¹².

Von Balthasar descubre, en esta propiedad del ser, la expresión máxima de la polaridad como unidad en la diferencia o unidad dual (*Zweieinheit*)¹¹³, sea entre el ser y el ente (fundamento y aparición), como entre Dios y el mundo, sin la cual no habría trascendentales¹¹⁴ y quedaríamos reducidos sea a un monismo como a un dualismo. Esta unidad dual es fruto de la circularidad que reina entre los trascendentales, donde cada uno exige al otro y sólo se da con el otro¹¹⁵, sin perder en ningún momento la propia identidad¹¹⁶. "Los trascendentales, que

110 "Daß durch alle drei transzendenten Modi eine grundlegende Polarität hindurchgeht, hat sich gezeigt, und auch, daß sie sich von der alles durchziehenden Polarität der Einheit herleitet, die, als erster der transzendentalen Modi, alle andern untergreift". *Epilog* 65 [=79].

111 "...wie er in sich selbst mit den Andern eins sein kann, er es ebenso vermag, außer sich selbst mit den Andern eins zu werden". *Epilog* 66 [=80].

112 "...diese personale Differenz muß sich überholen in der personalen Einung der Differenten, welche diese nicht aufheben, sondern sie in der Einheit der darüber hinausliegenden Frucht einen". *Epilog* 66 [=79-80].

113 "Jedes Seiende, schon das tote, erst recht das lebendige, hat die Macht, sein 'Wesen' zur 'Erscheinung' zu bringen, anders gesagt, es auszudrücken, in einer geheimnisvollen Zweieinheit, die grundlegend die wahre Aussage seines Wesens über sich selbst ist". *TL* II, 226 [=II,239].

114 E. PÉREZ HARO, *El misterio del ser*, 310; Comenta von Balthasar "...wie in dieser Wesensbewegung Wahr, Gut und Schön sich grundlegen". *HI*, 587 [=I,543].

115 "Balthasar stresses the interlocking of the transcendentals. They imply each other and complete each other". T. NORRIS, "The symphonic unity of his theology: an overview" en A.A.V.V., *The beauty of Christ*, 228.

116 "...die Transzendentalien sind keine Kategorien, die als endliche Gehalte gegeneinander de-finiert werden können; sie sind durchgehende Bestimmungen des Seins als solchen und liegen deshalb ineinander". *TL* I, XV [=I,18].

traspasan todo el ser, sólo pueden existir unos en otros"¹¹⁷, de tal modo que el ser que se muestra y aparece como bello (*pulchrum*) se entrega gratuitamente, en su infinita bondad, al mundo (*bonum*) para desvelar la verdad de su esencia y así invitar a seguirlo en una búsqueda confiada y fiable a la proporción del don recibido (*verum*). La inseparabilidad y circularidad de estos tres modos de dar-se del ser, constituye la más profunda unidad real que llama a reconocer al otro como inherente a ella, antes que considerarlo un ser ajeno o accidental (*unum*), y en esta circularidad se nos revela, a la vez, la belleza del ser¹¹⁸, en la concordancia armónica de su manifestación. De ahí, que von Balthasar haya asumido este camino para profundizar su acceso a los misterios de la filosofía y la teología¹¹⁹.

Abreviaturas usadas

DeVer	De Veritate
DN	Sobre los Nombres Divinos
H	Herrlichkeit [=Gloria]
Med	Medioevo
RNPh	Revue Néoscholastique de Philosophie
RFNS	Rivista di Filosofia NeoScolastica
S.Th.	Summa Theologiae
TL	Theologik [=Teológica]
TV	Teología y Vida

117 "Die Transzendentalien, die alles Sein durchwalten, können nur ineinander sein". *Epilog* 52 [=63].

118 En el fondo "l'unité de l'être est donc sa beauté où s'articulent les deux moments de son apparition, sa vérité et sa bonté". P. GILBERT, "L'articulation des transcendants selon Hans Urs von Balthasar" en *RevTh* 86 (1986) 618.

119 Cfr. *Epilog* 37 [=46].

FUENTES USADAS PARA LAS OBRAS CITADAS DE TOMÁS DE AQUINO Y HANS URS VON BALTHASAR

S. THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia ut sunt in Indice Thomistico*, Stuttgart, 1980.

BALTHASAR H. U. VON, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, 1961, 1988; Bd. II/1: *Fächer der Stile: Klerikale Stile*, Einsiedeln, 1962; Bd. II/2: *Fächer der Stile: Laikale Stile*, Einsiedeln, 1962; Bd. III/1,1: *Im Raum der Metaphysik: Altertum*, Einsiedeln, 1965; Bd. III/1,2: *Im Raum der Metaphysik: Neuzeit*, 1965; Bd. III/2,1: *Theologie: Alter Bund*, Einsiedeln, 1966; Bd. III/2,2: *Theologie: Neuer Bund*, Einsiedeln, 1969. Trad. esp. Parte Primera: *Una estética teológica*. Vol. I: *La percepción de la forma*, Madrid, 1985; Parte Segunda: *Formas de estilo*. Vol II: *Estilos eclesiásticos*, Madrid, 1986; Vol III: *Estilos laicales*, Madrid, 1986; Parte Tercera: *Metafísica*. Vol. IV: *Edad antigua*, Madrid, 1986; Vol. V: *Edad moderna*, Madrid, 1988; Parte Cuarta: *Teológica*. Vol VI: *Antiguo testamento*, Madrid, 1988; Vol VII: *Nuevo testamento*, Madrid, 1989.

BALTHASAR H. U. VON, *Theodramatik*, Bd. I: *Prolegomena*, Einsiedeln, 1973; Bd II/1: *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, 1976; Bd II/2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln, 1978; Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln, 1980; Bd IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983; Trad. esp. *Teodramática*, Tomo I: *Prolegómenos*, Madrid, 1990; Tomo II: *Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, 1992; Tomo III: *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, 1993; Tomo IV: *La acción*, Madrid, 1995; Tomo V: *El último acto*, Madrid, 1997.

BALTHASAR H. U. VON, *Theologik*. Bd. I: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985; Bd II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln, 1985; Bd. III: *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1987. Trad. esp. Tomo I: *Verdad del mundo*, Madrid, 1997; Tomo II: *Verdad de Dios*, Madrid, 1997; Tomo III: *El Espíritu de la verdad*, Madrid, 1998.

FORMAS VERBALES DE LAS ORACIONES CONDICIONALES EN EL ESPAÑOL HABLADO EN CARACAS

Rosa Delia Nuez*

Abstract: *This article discusses the use of verbal forms of conditional sentences that contain the conjunction if the protasis. As has traditionally maintained, these structures allow each person to express what is, suspicion, sense, imagine or dream about events or situations that occurred or may occur. The purpose is to determine the frequency of use of verbal tenses and moods of conditionals produced by speakers of Spanish in Caracas. The study was realized on the Sociolinguistic Corpus of Caracas 1987, of which the cases were extracted object of analysis by means of the program WordSmith Tools (Scott 1999) version 3, function <concord>. The obtaining the number of cases, the correlation of the data, and statistical analysis were performed using Excel software. The results indicate that speakers of Caracas tend to employ more often the present tense in both sides of the conditional sentence, protasis (subordinate) and apodosis (main). The present of the indicative is the verbal form that is used more in real conditionals or with a high possibility of realization of the enunciated condition.*

Key Words: *conditional sentences, verb tenses and moods, Spanish in Venezuela.*

INTRODUCCIÓN

El objetivo de la presente investigación es analizar sintáctica y semánticamente las formas verbales de las oraciones condicionales cuya prótasis comienza

* La Profesora Rosa Delia Nuez es Licenciada en Letras, egresada de la Universidad Católica Andrés Bello (1992) y Magíster Scientiarum en Lingüística, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2007). Es profesora de Lenguaje en el Instituto de Teología para Religiosos y de Lengua Española y Redacción en el Colegio Universitario de Caracas. Su interés se ha centrado en la sintaxis del español hablado, con especial atención al habla de Caracas. rnuezrivero@yahoo.com

La condición expresada en la prótasis de la condicional *real* tiene una gran posibilidad de realizarse. Además, lo que se enuncia en la apódosis (consecuencia) se considera como algo cierto o como un hecho que verdaderamente se cumplirá, como se muestra en (3):

- (3) *si no se LLEVA control se TRAE problemas de otros países* (ca4md.87)

En (3) el hablante está plenamente seguro de que el control de la inmigración es una medida necesaria para evitar los problemas que pueda acarrear la presencia de extranjeros en el país.

La condicional *potencial*⁷ expresa una hipótesis que se ubica en un grado intermedio entre la realidad y la irrealdad, pues hay cierta probabilidad de que se cumpla lo declarado en la prótasis, como lo ejemplifica (4):

- (4) *si TUVIERA clase, SALDRÍA de aquí a clase y de clase ... pa' mi casa* (ca3ma.87)

En (4) el hablante está considerando la posibilidad de volver a estudiar. Para poder cumplir con sus obligaciones como estudiante debería dirigirse inmediatamente del trabajo a su centro de estudios y, después de asistir a clases, regresar a su casa.

En la condicional *irreal*⁸ lo declarado en la prótasis no tiene posibilidad de cumplirse. Se conocen dos tipos de condicionales irreales: i) referidas al no pasado y ii) referidas al pasado.⁹

i) Lo manifestado en las condicionales irreales de no pasado se relaciona con el momento en que se produce la enunciación (Montolio 1999:3670). Muchas veces estas oraciones se pueden confundir con las potenciales si no se toma en cuenta su contexto de aparición. Esto se debe a que algunas irreales de no pasado y también algunas potenciales se expresan con los mismos tiempos y modos verbales: pretérito de subjuntivo en la prótasis y pospretérito (indicativo) en la apódosis, tal y como se ilustra en (5):

- (5) Y yo digo: "*Si mi mamá VIVIERA, ella se CAERÍA para atrás*" (cd3fc.87)

7 La condicional *potencial* también recibe los nombres de *posible* (Dorta y Hernández 2001:126) o *probable* (Lavandera 1984:25 y ss.).

8 La condicional *irreal* puede también denominarse: *contrafactual* (Martínez de López, Oberiti, Gualdieri y Gómez:1998) y *contrario* (Lavandera 1984:24 y ss.).

9 Ambas denominaciones han sido tomadas de Silva-Corvalán (1989:133-136), Serrano (1994:140-160) y Montolio (1999:3670-3672).

En (5) la hablante declara que su difunta madre estaría horrorizada al constatar que se ha elevado considerablemente el costo de la vida. Obviamente, eso no puede ocurrir porque los muertos no tienen la posibilidad de volver a vivir.

ii) Las condicionales irreales de pasado expresan acciones o situaciones que nunca acontecieron o que no pueden verificarse. En otras palabras, en la prótasis de este tipo de condicionales se menciona un suceso que pudo ocurrir, pero —por medio de lo expresado en la apódosis— se constata que ese hecho no ocurrió. A continuación se ofrece un ejemplo ilustrativo:

- (6) *si yo HUBIERA SEGUIDO donde yo conseguí eh ... el segundo trabajo, después que hice el primer trabajo ganando doce bolívares, yo ahorita ESTUVIERA jubilado* (cc3md.87)

En (6) el hablante está consciente de que no ha podido obtener su jubilación puesto que no continuó con lo que él denomina *el segundo trabajo*.

2. DISTRIBUCIÓN DE LAS FORMAS VERBALES DE LAS CLÁUSULAS CONDICIONALES EN VARIOS DIALECTOS DEL ESPAÑOL

A continuación se presenta una síntesis de algunos estudios sobre condicionales en corpus de habla. Todos estos trabajos tienen en común dos características: i) la selección de cláusulas condicionales que poseen la conjunción *si* en la prótasis y ii) el análisis de los tiempos y modos verbales de las mismas.

2.1. CIUDAD DE MÉXICO

Alcalá Alba (1981: 261-270) describe el uso de las oraciones condicionales interrogativas iniciadas con *si* en un corpus de habla culta de la ciudad de México. En (7) se ofrece un ejemplo ilustrativo:

- (7) *Si a ti te hubiera sucedido eso, ¿no hubieras hecho lo mismo que yo?* (262)¹⁰

En este artículo el autor también aborda el análisis del nexo *si*, así como del verbo, el núcleo interrogativo, los tipos de interrogación, el lugar de la interrogación (es decir, si ésta se produce en la prótasis o en la apódosis), la extensión de

10 Los ejemplos de esta sección son los ofrecidos por cada uno de los autores citados en sus respectivos artículos (u obras).

los miembros (presencia o ausencia de coordinación o subordinación en la prótasis y en la apódosis) y, por último, la frecuencia de uso de estas construcciones. Advierte que su uso es escaso. De dos mil condicionales encontradas en el corpus analizado, sólo cincuenta y siete (2,85 %) tienen forma interrogativa.

En el apartado correspondiente a las formas verbales de las oraciones condicionales describe los siguientes tipos de combinaciones¹¹:

- i. /presente de indicativo, presente de indicativo/
- ii. /presente de indicativo, *Ir a* + infinitivo¹²/
- iii. /presente de indicativo, futuro de indicativo/
- iv. /presente de indicativo, pospretérito/
- v. /presente, infinitivo¹³/
- vi. /*Ir a* + infinitivo, presente de indicativo/
- vii. /*Ir a* + infinitivo, *Ir a* + infinitivo/
- viii. /pretérito de subjuntivo en *ra* + presente de indicativo/
- ix. /pretérito de subjuntivo en *ra* + copretérito/
- x. /pretérito de subjuntivo en *ra* + pospretérito/
- xi. /pretérito de subjuntivo en *se* + pospretérito/¹⁴
- xii. /antepretérito de subjuntivo + antepretérito de subjuntivo/

Alcalá Alba (1981: 264), luego de analizar las formas verbales arriba mencionadas, destaca: i) la preferencia de los hablantes por el modo indicativo tanto en la construcción de la prótasis como de la apódosis y ii) la pérdida de las formas de subjuntivo en la prótasis.

- 11 En adelante, el primer tiempo verbal que se cita es el de la prótasis y el segundo, el de la apódosis. Ejemplo: /presente de indicativo (prótasis), presente de indicativo (apódosis) /.
- 12 Forma verbal que se conoce también como *futuro analítico* o *futuro perifrástico*.
- 13 El infinitivo no pertenece a ningún modo, es una forma no personal que se encuentra en la apódosis de algunas oraciones condicionales. Alcalá Alba (1981: 264) diferencia claramente el modo indicativo, el modo subjuntivo y el infinitivo.
- 14 Tanto el pretérito de subjuntivo en *ra* (cantara) como el pretérito de subjuntivo en *se* (cantase) son analizados sin hacer esta distinción en el presente trabajo.

2.2. BUENOS AIRES

Lavandera (1984: 21-36 y 51-56) dedica los capítulos I y III de su libro al análisis semántico de los tiempos verbales que se emplean en las oraciones condicionales en el español de Buenos Aires. Examina diferentes patrones de covariación entre el uso del pospretérito,¹⁵ del presente de indicativo o del pretérito de subjuntivo, como se puede observar en el ejemplo (8):

- (8) a. Si ellos *estarían* en peligro. (22)
- b. Si *tengo* tiempo. (21)
- c. Si *tuviera* tiempo. (21)

La autora afirma que algunos hablantes que usan (8b) y (8c) también emplean a veces la variante representada en (8a). La sustitución del pretérito de subjuntivo por el pospretérito o por el presente de indicativo en la prótasis de las oraciones condicionales de no pasado constituye una evidencia de la inestabilidad de algunas de las formas del subjuntivo en la estructura condicional, que se reemplazan por formas del indicativo:

La prótasis de oraciones condicionales es simplemente uno de los muchos contextos en que las formas del modo subjuntivo se muestran inestables y van siendo reemplazadas por formas del indicativo. Se trata por lo tanto de un caso especial, y tal vez más avanzado, del fenómeno más amplio de alternancia entre modo subjuntivo e indicativo con eventual debilitamiento del modo subjuntivo. (Lavandera 1984: 23)

Para constituir el corpus en el cual está basado su estudio, Lavandera seleccionó noventa informantes adultos y dieciocho adolescentes de ambos sexos. Los adultos fueron organizados según tres niveles de educación (primaria, secundaria y universitaria) y tres grupos de edad (18-34, 35-49 y más de 50 años). Los adolescentes, entre 13 y 15 años de edad, fueron agrupados según la educación de sus padres en dos niveles culturales: con educación primaria vs. con educación secundaria.

El corpus completo comprende 1.418 casos. Posteriormente, la autora tomó únicamente en cuenta las formas de pretérito de subjuntivo, pospretérito y presente de indicativo producidas por los hablantes adultos que usaron al menos una vez el pospretérito en la prótasis. El total de formas para este subcorpus es

15 Lavandera (1984), basándose en la RAE, utiliza los siguientes términos: *condicional* (amara) para el pospretérito e *imperfecto de subjuntivo* (amara) para el pretérito de subjuntivo.

de 989. Después de haber analizado estas tres formas verbales en los contextos [CONTRARIO], [REAL] y [POSIBLE],¹⁶ se destacan los siguientes resultados:

i) El pretérito de subjuntivo es más frecuente en los contextos [CONTRARIO], mientras que está totalmente ausente en los contextos [REAL].

ii) El presente de indicativo aparece con mayor frecuencia en los contextos [REAL] y muy raramente en los contextos [CONTRARIO] o irreales. Cabe destacar que no todos los casos de presente de indicativo aparecen en las prótasis clasificadas como [REAL], pero sí todas las prótasis en contextos [REAL] están en presente de indicativo.

iii) El pospretérito alcanza su frecuencia más alta en los contextos [POSIBLE] o potenciales, aunque su distribución cubre también algunos de los contextos [CONTRARIO] o irreales.

Lavandera (1984:52) enumera las siguientes combinaciones de formas verbales para las oraciones condicionales de no pasado en el habla de Buenos Aires:

- i. /presente de indicativo, presente de indicativo/
- ii. /pretérito de subjuntivo, presente de indicativo/
- iii. /pospretérito, presente de indicativo/
- iv. /presente de indicativo, pospretérito/
- v. /pretérito de subjuntivo, pospretérito/
- vi. /pospretérito, pospretérito/

La autora afirma que las tres combinaciones más frecuentes son: i. /presente de indicativo, presente de indicativo/; v. /pretérito de subjuntivo, pospretérito/; vi. /pospretérito, pospretérito/.

En (9) se ofrecen tres ejemplos de estas combinaciones, en los cuales se pueden observar las diferencias en cuanto al uso y el significado de las formas verbales:

16 Lavandera (1984: 21-36 y 51-56) usa los siguientes términos: [CONTRARIO] para los contextos o cláusulas condicionales *irreales*, [REAL] para las *reales* y [POSIBLE] para las *probables, potenciales o posibles*.

- (9) a. Si *tengo* tiempo, *iría*. (52)
 pres. indicativo pospretérito
 b. Si *tuviera* tiempo, *iría*. (52)
 pret. subj. pospretérito
 c. Saben que también si ellos *estarían* en peligro, también nosotros *ayudaríamos*.
 (28) pospretérito pospretérito

El tiempo verbal de la apódosis en (9a) y (9b) es el mismo, sin embargo, la autora hace notar que la posibilidad de cumplirse la acción de "ir" es mayor en (9a) por el uso del presente en la prótasis y menor en (9b), debido a la presencia del pretérito de subjuntivo en la prótasis. El hecho que se enuncia en (9c) puede suceder en la realidad, pero el hablante no lo puede afirmar con seguridad. Por eso se hace necesario el empleo del pospretérito¹⁷ en los dos miembros de la cláusula. Lavandera (1984:28) considera que el uso del pospretérito en la prótasis de las oraciones condicionales está dirigido a evitar la connotación [CONTRARIO] o irreal, aunque no es su única causa. El tipo de oración que se ejemplifica en (9c) se puede clasificar entre los casos de contextos [POSIBLE].

Para la autora, existe un reemplazo del sistema de dos formas (presente de indicativo-pretérito de subjuntivo) por un sistema de tres formas (presente de indicativo-pretérito de subjuntivo-pospretérito).¹⁸

17 Con respecto a las formas verbales de la prótasis de las construcciones condicionales de no pasado, Lavandera (1984: 27-28) escribe lo siguiente:

El *presente de indicativo* también va más allá de presentar simplemente una situación hipotética. Dada su alta frecuencia en casos de referencia a situaciones prácticamente reales, el uso de presente de indicativo implica que la situación hipotética puede considerarse real.

El *imperfecto de subjuntivo* es la forma especializada en la referencia a un hecho, acción, acontecimiento, etc., que sería lo contrario de lo que realmente sucede y nunca podría llegar a tener lugar; ...

El *condicional*, por último, constituye una nueva opción en el contexto, que permite presentar una situación hipotética sin comprometerse expresamente a ningún grado de probabilidad: ...

18 Lavandera (1984: 28) explica una de las razones que ha propiciado dicho reemplazo de la siguiente forma:

Mi primera hipótesis es que, en las prótasis con *si* del no-pasado, el reemplazo del sistema de dos formas por un sistema de tres formas avanza por medio del uso del condicional (pospretérito) en los contextos [POSIBLE]. Estos contextos, que no son ni [CONTRARIO] ni [REAL], se contradicen tanto con una forma que implique [CONTRARIO] (el imperfecto de subjuntivo), como con una forma que implique [REAL] (el presente de indicativo).

El condicional, que no tiene ninguna de estas connotaciones, y que además en su distribución fuera de las prótasis con *si* aparece referido a acontecimientos inciertos pero probables en el futuro, resulta una alternativa apropiada: ...

Posteriormente, Martínez de López, Oberti, Gualdieri y Gómez 1998 analizan la alternancia de dos formas verbales en la prótasis de las oraciones condicionales contrafácticas¹⁹ de pasado en el español hablado en la ciudad de Buenos Aires. Los siguientes ejemplos representan este tipo de alternancia:

- (10) a. Si Juan *hubiera / hubiese venido, hubiera / hubiese cobrado el sueldo.* (97)
 b. Si Juan *venta, cobraba / hubiera / hubiese cobrado el sueldo.* (97)

El hablante, en el momento de emitir una cláusula como la representada en (10a), no otorga ninguna o casi ninguna posibilidad de realización al hecho que enuncia, lo que equivale a una negación implícita (*Juan no vino*). En otras palabras, en (10a) existe lo que las autoras denominan menor *posibilidad epistémica*.²⁰ En cambio, en (10b) el hablante expresa mayor confianza en que se realice la acción expresada; además esta cláusula posee un rasgo que la diferencia de la primera: la *duratividad*. La cláusula (10b) es contrafactual o irreal solamente en algunos contextos, pero su significado se aproxima más al del tiempo presente y eso permite que el hecho enunciado sea de alguna manera realizable.

Martínez *et alii* seleccionaron las cláusulas condicionales contrafactuales de pasado de un corpus de emisiones orales espontáneas recogidas en diversas situaciones comunicativas. Posteriormente, para recabar más datos, realizaron encuestas a 118 hablantes nativos del español, residentes en Buenos Aires y alrededores, adultos de ambos sexos, con estudios secundarios y/o universitarios. No se tomó en cuenta el nivel socioeconómico.

Las autoras (101) sostienen que el uso del antepretérito de subjuntivo (*hubiera / hubiese venido*) implica un menor grado de posibilidad epistémica, mientras que el copretérito traduce un mayor grado de posibilidad epistémica. Para poder comprobar esta hipótesis, ellas observaron la incidencia de tres factores relacionados con la selección de una forma u otra: i) prótasis con verbo de exis-

19 En este artículo las autoras analizan dos tipos de oraciones condicionales *contrafácticas o contrafactuales*. La oración (15a) ilustra una contrafáctica, que otros autores denominan *condicional irreal*. En cambio, en (15b) se puede observar lo que comúnmente se conoce como *condicional potencial*.

20 "Llamamos 'posibilidad epistémica' a la confiabilidad que expresa el hablante en su enunciado y que es independiente de la posibilidad real del contenido proposicional. Es decir, creemos que el hablante al formular una hipótesis le asigna a la vez el grado de confianza (o chance) que tiene en ella o bien el que quiere manifestar respecto de ella a su interlocutor." "[...] la 'contrafactualidad' expresada en este tipo de construcciones reconocería *matices*, una gradación en términos de posibilidad epistémica asignada por el hablante" (Martínez *et alii* 1998: 98).

tencia (*ser, existir, estar, parecer*) vs. verbo de no existencia (*hacer, salir*), ii) grados de posibilidad epistémica y iii) actos perlocutivos. Estas lingüistas encontraron que los verbos de existencia se usan con más frecuencia en los contextos donde aparece el antepretérito de subjuntivo. En cambio, los verbos de no existencia se usan más en los contextos donde es necesario el copretérito. En cuanto a los grados de posibilidad epistémica, pudieron constatar que el antepretérito de subjuntivo se usa con mayor frecuencia en contextos [-*posible*], a diferencia del copretérito, que se usa más en los contextos [+*posible*]. Con respecto a los actos perlocutivos, comprobaron que los hablantes suelen preferir el uso del copretérito cuando necesitan ser más convincentes.

2.3. ROSARIO

Ferrer y Sánchez 1986 examinan el uso de las cláusulas condicionales referidas al no pasado en el habla de los habitantes de Rosario (Argentina). Las autoras elaboraron un cuestionario que fue respondido por cincuenta y cuatro informantes, agrupados en tres generaciones (*joven*: de dieciocho a veinticinco años; *media*: de veintiséis a cincuenta y cinco, y *mayor*: de más de cincuenta y cinco años), sexo y tres niveles socioculturales (culto, popular y vulgar).²¹ Entre las respuestas obtenidas –en total, seiscientos cuarenta y ocho– las combinaciones temporales que se destacan son las siguientes: i) pretérito de subjuntivo en la prótasis / pospretérito en la apódosis (*-ra/-ría*) y ii) pospretérito / pospretérito (*-ría/-ría*). La primera combinación es la que los encuestados emplean con mayor frecuencia.

Las autoras afirman que el uso de las formas (*-ría/-ría*) puede atribuirse en parte a la atracción analógica y acústica²² que ejerce el verbo en pospretérito

21 Ferrer y Sánchez (1986:41) describen los niveles socioculturales de la siguiente manera:

- i) Nivel culto o alto: hablantes con instrucción secundaria completa y, aunque no necesariamente, instrucción terciaria o universitaria.
- ii) Nivel popular o medio: hablantes con instrucción primaria completa o con secundaria incompleta.
- iii) Nivel vulgar o bajo: hablantes con instrucción primaria incompleta o sin ninguna instrucción formal.

22 Con respecto a la atracción analógica y acústica, Ferrer y Sánchez (1986:47) sostienen lo siguiente:

Existe en el período hipotético [oración condicional] una interdependencia semántica en la que interviene, no tanto el orden sintagmático (condicionante-condicionado) que, por ra-

(-ría) de la apódosis sobre la forma verbal de la prótasis. Para determinar si la mayor parte de los hablantes rosarinos realmente acepta esta variante, Ferrer y Sánchez prepararon una cinta de audio que registraba una serie de cláusulas condicionales con pospretérito tanto en la prótasis como en la apódosis. Las personas entrevistadas debían contestar si aceptaban o no esas formas verbales y qué causas motivaban su actitud de aceptación o de rechazo de las mismas. La actitud de aceptación (61%) hacia esta correlación temporal resultó significativamente mayor que la de rechazo (39%).

2.4. COVARRUBIAS

Silva-Corvalán 1989 describe la variación de los tiempos verbales en el uso de las cláusulas condicionales irreales en el habla de los habitantes de Covarrubias (Burgos, España). La variable que la autora denomina <<indicativo-subjuntivo>> o <<variable modo>>,²³ para las irreales de no pasado, posee tres variantes: i) el copretérito (-ba); ii) el pospretérito (-ría); iii) el pretérito de subjuntivo (-ra/-se). Las formas -ba y -ría aparecen en la prótasis y en la apódosis. En cambio, la variante (-ra/-se) suele aparecer con más frecuencia en la prótasis. En el ejemplo (11) se puede observar la alternancia de estas formas verbales en dichas oraciones:

- (11) a. Si me *darias* mil pesetas, en casita me *estaba*. (135)
 b. Ahora que si me *volvería* joven, me *dirían* "Te vas a volver joven, Joaquina, y no vas a cobrar una perra de pensión," yo mejor *quería* la juventud. (131)
 c. Si *hiciesen* el pantano, se *podía* hacer zona de regadíos. (134)

El siguiente cuadro representa de una manera esquematizada las correspondencias en cuanto a las formas verbales y sus significados en las cláusulas

zones estilísticas, puede alterarse sin producir variación de contenido sino más bien por la correspondencia temporal mediante la que se manifiesta esa compacta relación de condicionalidad. Esta necesidad semántica manifestada en primer término por la correspondencia de los tiempos verbales se afianza mediante ciertos fonemas suprasegmentales: pausas y entonación. De ahí la importancia del ritmo en este tipo de oraciones. Podríamos hablar, por lo tanto, de una tercera causa que se hallaría en cuestiones de índole acústica por la tendencia de los hablantes a mantener el mismo sonido en ambos tiempos verbales.

23 Se trata de la sustitución de las formas del pretérito de subjuntivo (-ra, -se) por el pospretérito (-ría) o por el copretérito (-ba).

condicionales de no pasado en el español de Covarrubias (Silva-Corvalán 1989: 135):

Cuadro 1: Sistema de condicionales irreales de no pasado en el español de Covarrubias²⁴

<i>prótasis</i>	<i>apódosis</i>	
<i>-ra/-se, -ría, (-ba)</i>	<i>-ba</i>	<i>-ría</i>
+ contrario a la realidad	+ contrario a la realidad	+ contrario a la realidad
+/- probable en el futuro	+ [mayor probabilidad]	+ [menor probabilidad]

Es importante destacar que, además de las formas verbales de la *prótasis* y de la *apódosis* de las condicionales de no pasado, Silva-Corvalán toma en cuenta otras dos variables lingüísticas: + *contrario a la realidad* y +/- *probable en el futuro*. En el cuadro 1 se puede observar que todas las formas verbales de la *prótasis* y de la *apódosis* comparten la misma variable: + *contrario a la realidad*.²⁵ Es decir, el hecho o la situación que se enuncian tienen muy poca o ninguna probabilidad de ocurrir. En cambio, el uso de la variante *-ba* en la *apódosis* contrasta con la variante *-ría* porque en la primera existe mayor probabilidad de que lo expresado en la oración suceda en el futuro.

En las irreales de pasado empleadas en el habla de Covarrubias pueden darse las siguientes formas verbales: i) *hubiera / hubiese / habría* + participio (-do) en la *prótasis* y ii) *hubiera / hubiese / había* + participio (-do), copretérito (-ba) o presente de indicativo en la *apódosis*. En (12) se ofrece un ejemplo de cada una de ellas:

- (12) a. Si *hubiera estado* vivo mi marido, aquél sí que le *hubiera* contado.
 b. Si no *hubiese apedreado*, me *hubiese gustado* que *hubiese* ido por ahí, por ese llano.
 c. Si se *habría muerto* antes, *había sido* mejor.
 d. Yo no he tenido hermanas así tan gordas, pero si *hubieran esta'o* así gordas, gordas no las *dejo* ir.
 e. Si mi hermana no *hubiera esta'o* así, sí se *casaba*. (136)²⁶

²⁴ Adaptación del esquema identificado con el número 115 en Silva-Corvalán (1989:135).

²⁵ Ver los apartados 1, 2.2 y 4.5.

²⁶ Todas las oraciones del ejemplo (12) fueron extraídas de Silva-Corvalán (1989:136).

En (12c), se puede observar el empleo del antepospretérito (*habría muerto*) en la prótasis, a diferencia de las oraciones (12 a, b, d, y e), en las que se usa el antepretérito de subjuntivo.

2.5. CARACAS

Chumaceiro 1990, en una ponencia titulada *Si tuviera dinero fuera a Brasil*, describe un caso de variación en oraciones condicionales referidas al futuro (no pasado) en el español "coloquial" de Caracas: la alternancia de las formas verbales terminadas en *-ra/-ría* en la apódosis de las cláusulas introducidas por *si*.

La autora elaboró un cuestionario que fue respondido oralmente por sesenta hablantes caraqueños seleccionados según tres factores sociolingüísticos: *nivel socioeconómico* (alto, medio y bajo), *grupo generacional* (grupo 1: de 18 a 35 años y grupo 2: de 36 a 55 años) y *sexo* (masculino y femenino). Las respuestas, trescientas sesenta construcciones condicionales de no pasado, presentaban las formas *-ra* (pretérito de subjuntivo) o *-ría* (pospretérito), como se ilustra en (13):

- (13) a. Si *tuviera* dinero *iría* a Brasil. (2)
- b. Si *tuviera* dinero *fuera* a Brasil. (2)

Posteriormente, la autora dividió estas construcciones en dos grupos, tomando en cuenta el grado de posibilidad de realización de la condición enunciada:²⁷ oraciones con el rasgo [+*posible*] (180 en total) y oraciones con el rasgo [-*posible*] (las otras 180).

Desde el punto de vista semántico, según Chumaceiro (1990:5-6), hay dos tipos de cláusulas condicionales referidas al no pasado o, lo que es lo mismo, que se relacionan con el futuro: el primer grupo de oraciones está integrado

por las construcciones de realización [+*posible*],²⁸ es decir, aquellas que expresan situaciones que pueden verificarse en un futuro mediato, remoto, o no llegar a hacerlo; en todo caso, lo expresado en dichas construcciones no contradice lo que es posible en el mundo real.

²⁷ Ver apartado 4.5.

²⁸ Estas oraciones corresponderían a lo que más comúnmente se denomina cláusulas condicionales *probables*, *potenciales* o *posibles*.

El segundo grupo

está constituido por las oraciones de realización [-*posible*],²⁹ en las cuales queda claro para el hablante que lo que afirma no es factible en el mundo real. Por lo tanto, al producir tales enunciados, no piensa que en lo que en ellos expresa pueda, realmente, verificarse, sino que lo concibe como situación ficticia, contraria a la realidad.

Entre los resultados del análisis de Chumaceiro se pueden citar los siguientes: en las cláusulas con el rasgo [+*posible*] se prefiere el pospretérito -ría en la apódosis para expresar mayor posibilidad en el cumplimiento de la acción, y el pretérito -ra, para indicar distancia en el tiempo o dificultad de realización de lo que se enuncia. En las oraciones con el rasgo [-*posible*] se observa un empleo más frecuente del pospretérito. En este caso, el hablante advierte que lo que expresa no se va a cumplir en la realidad y, por lo tanto, no se ve obligado a expresar su punto de vista acerca de la posibilidad de cumplimiento de la condición. Por otra parte, al cotejar los factores nivel socioeconómico, edad y sexo se encontró que la forma -ría (*iría*) es preferida por los hablantes del nivel alto, por los integrantes de la segunda generación y por las mujeres. En cambio, la variante -ra (*fuera*) es más usada por los miembros del nivel bajo, por los más jóvenes y por los hombres.

2.6. LA LAGUNA

Serrano 1994 analiza diferentes tipos de cláusulas condicionales a partir de un corpus obtenido por medio de conversaciones grabadas.³⁰ Los treinta y cuatro hablantes que participaron en dichas conversaciones, provenientes de La Laguna, Tenerife, debían contestar a la investigadora con oraciones condicionales reales, potenciales, irreales referidas al no pasado o irreales referidas al pasado.

29 Equivaldría a la denominación *irreal*.

30 La autora explica que tuvo que adoptar la modalidad denominada *conversación semidirigida*. En este tipo de conversación el investigador debe intervenir para introducir nuevos temas. Serrano (1994:93) describe el módulo temático utilizado en su investigación: "Dicho módulo constaba de treinta preguntas, diez de las cuales se formulaban en términos reales [con oraciones condicionales reales], diez en potenciales [condicionales potenciales] y diez en irreales [condicionales irreales], cinco de las cuales fueron referidas al pasado y cinco referidas al no pasado."

Las variables extralingüísticas seleccionadas para esta investigación son: sexo, edad (1ª generación: 20-34 años, 2ª generación: 35-54 y 3ª generación: de 55 años en adelante) y nivel sociocultural (bajo, medio-bajo, medio-alto y alto).

Además de la clasificación semántica de las cláusulas condicionales, Serrano toma en cuenta otras variables lingüísticas presentes en la prótasis y en la apódosis como: i) modos y tiempos verbales y ii) uso de las terminaciones *-ra* / *-se* del pretérito y antepretérito de subjuntivo.

Algunas de las conclusiones que se pueden destacar a partir del análisis de las variables lingüísticas en esta obra son las siguientes:

i) Los tiempos del modo indicativo sustituyen en todos los contextos (real, potencial, irreal) a los del modo subjuntivo y al condicional³¹ en una proporción bastante considerable. Los tiempos simples se emplean con mayor frecuencia que los tiempos compuestos en el contexto irreal referido al pasado: el condicional simple es mucho más frecuente que el condicional compuesto y los tiempos simples de indicativo y subjuntivo también son más frecuentes que sus correspondientes compuestos.³² Serrano también analiza los valores adoptados por las formas tanto del indicativo como del subjuntivo: el copretérito "lexicaliza" el valor hipotético tanto en la prótasis como en la apódosis, el presente (cuando la prótasis se formula en subjuntivo) adquiere también este sentido, y el pretérito de subjuntivo lo hace en contextos reales.

ii) En lo referente a las terminaciones *-ra* / *-se*, Serrano concluye que estas dos variantes del pretérito y del antepretérito de subjuntivo no son equivalentes en todos los contextos. Al menos en las estructuras condicionales, la forma *-ra* se emplea en los contextos más próximos a la realidad, mientras que *-se* es empleada en los contextos más irreales.

31 Condicional, llamado también *pospretérito*. Serrano sostiene que el antepospretérito en este contexto ha sido sustituido por el pospretérito, al menos en el habla de los habitantes de La Laguna.

32 Con respecto a las condicionales irreales referidas al pasado, (Serrano 1994:150) señala lo siguiente:

Desde el punto de vista normativo, estas oraciones están caracterizadas porque en su construcción aparecen los tiempos compuestos en ambas partes del periodo y porque son los modos subjuntivo y condicional conjugados los formadores de las mismas. Frente a esto se presentan dos innovaciones: la primera de ellas es que no sólo se forman con los tiempos compuestos, sino también con los simples y la segunda es que el indicativo, al igual que en los otros tipos de condicionales, se ha introducido en la estructura de formación de las mismas.

En otra parte de su obra, Serrano (1994:161-173) comenta los resultados obtenidos de una encuesta realizada después de las conversaciones grabadas. En dicha encuesta se investigan las actitudes de los hablantes (los mismos que participaron en las conversaciones) frente a algunos tipos de cláusulas condicionales. En este caso, la autora tomó en cuenta las siguientes variables extralingüísticas: sexo, edad, nivel sociocultural, contexto (formal o informal) y actitud hacia la corrección de las formas (forma correcta o forma incorrecta).

A partir de los resultados de este cuestionario, la autora encontró que las mujeres se muestran más conscientes de las variantes que puedan estar estigmatizadas, como es el caso del uso del pospretérito en la prótasis y en la apódosis, representado a continuación:

(14) Si *tendría* dinero, lo *haría* (166)

Además, los hablantes más jóvenes tienen una conciencia lingüística más acusada y los hablantes de los niveles socioculturales más altos tienen mayor conciencia de las valoraciones sociales de las variantes. El contexto no es una variable que se destaque, puesto que entre los hablantes no existe una discriminación hacia el uso de una forma u otra en una situación determinada. En cuanto a la incorrección de las formas verbales, las mujeres suelen considerar incorrecta la forma *-ra* del pretérito de subjuntivo, así como el antecopretérito en la apódosis de las oraciones condicionales de pasado. En cambio, los hombres consideran más correcta la primera forma.

3. METODOLOGÍA

3.1. CORPUS

Se utilizó para este estudio el *Corpus sociolingüístico de Caracas*, 1987. La recolección de este material fue financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela, tuvo como sede el Instituto de Filología "Andrés Bello" de la misma universidad y fue coordinada por las profesoras Paola Bentivoglio y Mercedes Sedano (Cf. Bentivoglio y Sedano 1993).

La muestra está compuesta por la mitad de las grabaciones realizadas a ciento sesenta hablantes nativos caraqueños estratificados por edad, sexo y nivel socioeconómico, tal como se muestra en el siguiente cuadro.³³

Cuadro 2: Distribución de los hablantes

Grupo erario	A (14 – 29 años)		B (30 – 45 años)		C (46 – 60 años)		D (61 años en adelante)	
	F	M	F	M	F	M	F	M
Sexo								
Nivel socioeconómico								
Alto	4	4	4	4	4	4	4	4
Medio alto	4	4	4	4	4	4	4	4
Medio	4	4	4	4	4	4	4	4
Medio bajo	4	4	4	4	4	4	4	4
Bajo	4	4	4	4	4	4	4	4
Subtotal	20	20	20	20	20	20	20	20
Total	40		40		40		40	

Se seleccionaron los grupos A y D porque, al tratarse de dos grupos generacionales extremos, se pueden hallar en las muestras extraídas notables diferencias en cuanto al uso de las condicionales. En el caso de encontrar semejanzas en el uso de este tipo de cláusulas, se pueden establecer conclusiones acerca de las variables o factores que han permanecido constantes durante varias décadas (o generaciones). Además, a partir de un estudio de tipo descriptivo, como lo es el

33 Los criterios para la selección de los hablantes fueron los siguientes:

a) Edad: se consideraron cuatro grupos generacionales de cuarenta hablantes cada uno: grupo A, de 14 a 29 años; grupo B, de 30 a 45; grupo C, de 46 a 60; y grupo D, de 61 años en adelante.

b) Sexo: ochenta hombres y ochenta mujeres.

c) Nivel socioeconómico: Los hablantes fueron distribuidos según cinco niveles socioeconómicos: alto, medio alto, medio, medio bajo y bajo. Cada nivel está constituido por treinta y dos hablantes.

En el cuadro aparecen destacados los dos grupos seleccionados para la presente investigación (A y D).

presente, se pueden hallar casos de variación, específicamente en lo que se refiere a la alternancia en el uso de algunas estructuras condicionales.

3.2. SELECCIÓN DE LOS DATOS

Del corpus empleado en la presente investigación se extrajeron todas las cláusulas donde aparece la conjunción *si* como introductora de la prótasis de una construcción condicional. La selección se realizó por medio del programa WordSmith Tools (Scott 1999) versión 3, del cual se empleó la función <concordancia>, que permite buscar en un corpus de grandes dimensiones todos los casos de aparición de la forma estudiada. Cada una de las cláusulas condicionales encontradas se codificó de acuerdo con los factores lingüísticos mencionados en la sección 4. Los datos obtenidos fueron procesados estadísticamente por medio del programa Excel 2000 para su posterior correlación y análisis.

4. ANÁLISIS DE LOS DATOS

Para facilitar la lectura e interpretación de las categorías y unidades de análisis con sus correspondientes ejemplos ilustrativos y cuadros, opté por presentarlos todos en esta sección (de esta forma se evitan repeticiones innecesarias de los mismos).³⁴ Se organizaron los datos de la siguiente manera: i) introducción de la categoría y/o unidad de análisis; ii) ejemplos ilustrativos; iii) cuadro(s) con resultados cuantitativos; iv) comentarios.

4.1. MODO DEL VERBO DE LA PRÓTASIS

Se consideran dos modos: el indicativo y el subjuntivo. Cuatro prótasis no tienen verbo (otros).³⁵ Los ejemplos se ofrecen en (16):

34 Las categorías y unidades de análisis también debieron aparecer en el apartado correspondiente a la metodología. Todo esto se hizo para no presentar dos veces los mismos ejemplos en dos secciones diferentes del actual trabajo.

35 En adelante, cuando me refiero a *otros* sigo lo expuesto por Alcalá Alba 1982, quien se dedica a un exhaustivo análisis de las oraciones condicionales incompletas. Para este autor, una condicional incompleta es aquella en la que : i) se omite el verbo en uno o los dos miembros

(16) a. /Indicativo/

Y si no *estás conectado*, aunque ellos digan que no, no subes nunca, nunca, nunca. (calmc.87)

b. /Subjuntivo/

si un individuo aquí *hubiera tenido* agallas, si hubiera tenido una visión, ¿qué hace? (cd3md.87)

c. /Otros (sin verbo en la prótasis)/

o *si no íbamos* a un concierto (calma.87)

La distribución de los tiempos verbales de la prótasis puede observarse en el cuadro 3:

Cuadro 3: Modo del verbo de la prótasis

	N	%
Indicativo	577	85,22
Subjuntivo	37	5,47
Otros	63	9,31
Total	677	100

El cuadro 3 muestra que el modo verbal más frecuente en la prótasis es el *indicativo* (85,22 %); el *subjuntivo* constituye solamente el 5,47 %.

El uso frecuente del modo indicativo en las condicionales también aparece evidenciado en los trabajos de Serrano (1994) y Silva-Corvalán (1989), quienes han reconocido un aumento del uso de dicho modo con respecto al subjuntivo en contextos en los cuales el segundo aparecía con más frecuencia (en condicionales potenciales e irreales de no pasado).

4.2. MODO DEL VERBO DE LA APÓDOSIS

Se han tomado en cuenta los modos indicativo, subjuntivo e imperativo. Se incluye también el infinitivo (a pesar de que el infinitivo no pertenece a ningún

de la misma; o ii) falta la prótasis o la apódosis, como puede verse en el ejemplo (15):

(15) a. *Porque si no*, se obstruía el paso (346)

b. *Si no estuvieras comiendo mientras grabas ...* (353)

En (15a) se puede observar un caso de omisión del verbo en la prótasis, mientras que en (15b) falta la apódosis. Ver los comentarios acerca de los casos clasificados como *otros* en el apartado 4.6.

modo), porque esta forma aparece en algunos tipos de oraciones condicionales. En (otros) se cuantifican las apódosis sin verbo y las condicionales sin apódosis.³⁶ En (17) se ilustran los casos arriba mencionados:

(17) a. /Indicativo/

tú no puedes lograr hacer algo bueno en ese colegio si ... o si lo quieres hacer *TIENES QUE ESTAR todo el santo día detrás de los profesores, [...] algo* (ca2fd.87)

b. /Subjuntivo/

Pero si agarraran a los papás y los pusieran presos, *los niñitos no ROBARAN* (cd5fd.87)

c. /Imperativo/

“pero si usted se quiere ir, usted consigue su plata, *VÁYASE*”³⁷ (ca1ma.87)

d. /Infinitivo/

Porque hay clientes que dicen: “Si el cheque es mayor de mil bolívares, *LLAMAR al cliente, ...*”³⁸ (ca2ma.87)

e. /Otros/

/Sin verbo en la apódosis/

Porque hay clientes que dicen: “Si el cheque es mayor de mil bolívares, llamar al cliente, o y [si no tienen un sello que diga esto y esto, *TAMPOCO ...*]” (ca2ma.87)

/Sin apódosis/

Y las pintan, o sea, lo que tú quieras, [si tú quieres inventar así una más-cara ...] por lo menos cuando estábamos en ese curso hacíamos loqueras (calfb.87)

En el cuadro 4 se puede observar la distribución de los modos verbales de la apódosis y de los casos identificados como (otros):

36 Ver el apartado 4.6.

37 Comillas en el original.

38 Comillas en el original.

Cuadro 4: Modo del verbo de la apódosis

	N	%
Indicativo	519	76,66
Subjuntivo	25	3,69
Imperativo	23	3,40
Infinitivo	4	0,59
Otros	106	15,66
Total	677	100

En el cuadro 4 se observa que hay más variedad de modos verbales en la apódosis que en la prótasis: *indicativo* (76,66 %), *subjuntivo* (3,69 %), *imperativo* (3,40 %) e *infinitivo* (0,59 %).³⁹

Al comparar los cuadros 3 y 4 se puede apreciar que el modo más frecuente tanto en la prótasis como en la apódosis es el *indicativo*.

Por medio de la comparación de los resultados obtenidos por Silva-Corvalán (1989) y Serrano (1994), podemos concluir que existe una tendencia a usar con más frecuencia el modo indicativo en los dos miembros de las condicionales.

4.3. TIEMPO DEL VERBO DE LA PRÓTASIS.

Se identificaron los siguientes tiempos: i) del modo indicativo: presente, copretérito, pretérito, futuro analítico, antecopretérito, antepresente y pospretérito; ii) del subjuntivo: pretérito y antepretérito. Algunas prótasis no tienen verbo (otros).⁴⁰ En (18) pueden observarse ejemplos de los tiempos verbales de la prótasis:

(18) a. /Tiempos del modo indicativo/

/Presente/

si tú te MANDAS A HACER uno, es el tuyo, y no van a salir más (calfb.87)

/Copretérito/

porque si me DEJABA adentro todo el mundo me iba a ver que yo me estaba bajando del carro (calfd.87)

39 El infinitivo no es un modo verbal, pero se incluyó en este cuadro porque apareció en algunas condicionales.

40 Ver el apartado 4.6.

/Pretérito/

si no la MATARON en ese momento, va a seguir, claro, el proceso, hasta que esto llegue hasta un caos, que puede llegar. (ca4md.87)

/Futuro analítico/

"Bueno, si ... si yo solo no VOY A LLEGAR a nada, si las cosas VAN A SEGUIR así, VAMOS A DEJAR que nos la ... la corriente nos lleve"⁴¹ (ca3fa.87)

/Antecopretérito/

si NOS HABÍAMOS PORTADO mal eso era así (ca4fc.87)

/Antepresente/

Y si ... HA CAMBIADO no me he dado cuenta (ca2fa.87)

/Pospretérito/

o si HABLARÍA no ... no le creería y ... (ca3fa.87)

b. /Tiempos del modo subjuntivo/

/Pretérito/

Y yo: "Pero si me EXPLICARAN, por ejemplo, que este color significa esto, que este tamaño significa otra cosa, que este chiquito ... este ... bueno, que sig. que signifique algo, podemos ¿no? suponer"⁴² (ca3fd.87)

/Antepretérito/

Si HUBIERA ECHADO A CORRER, entonces me hubieran ... bueno, pues, puesto por toda esa calle que soy una cobarde, que esto y que aquello (ca5fa.87)

c. /Otros/

o si no íbamos a un concierto (calma.87)⁴³

En el cuadro 5 se especifica lo ejemplificado arriba:

41 Comillas en el original.

42 Comillas en el original.

43 Ver e jemplo 16c.

Cuadro 5: Tiempo del verbo de la prótasis

	TIEMPO	N	%
Indicativo	Presente	422	62,33
	Copretérito	131	19,35
	Futuro analítico	2	0,30
	Pretérito	10	1,48
	Antepresente	8	1,18
	Antecopretérito	3	0,44
	Pospretérito	1	0,15
	Sub-total 1	577	85,22
Subjuntivo	Pretérito	27	3,99
	Antepretérito	10	1,48
	Sub-total 2	37	5,47
	Otros	63	9,31
	Total	677	100

El cuadro 5 revela que los tiempos del modo indicativo más frecuentes en la prótasis son el *presente* (62,33 %) y el *copretérito* (19,35 %). Los tiempos menos empleados son el *pospretérito*, con solo un caso (0,15 %) y el *antecopretérito*, con tres casos (0,44 %). El tiempo del modo subjuntivo más frecuente es el *pretérito* (3,99 %).

Serrano (1994) señala que el *presente* es el tiempo más frecuente en la prótasis. Por su parte, Ferrer y Sánchez (1986) encontraron un aumento en el uso del *pospretérito*. Silva-Corvalán (1989) coincide en parte con las segundas autoras, ya que también encontró un uso frecuente de dicho tiempo en las condicionales

irreales de no pasado producidas por los hablantes de Covarrubias; pero además advierte de la introducción del *copretérito* en el mismo tipo de oraciones.

4.4. TIEMPO DEL VERBO DE LA APÓDOSIS

Los tiempos analizados en la apódosis son: i) del modo indicativo: presente, copretérito, futuro analítico, pospretérito, pretérito, futuro, antepresente y antecopretérito; ii) del subjuntivo: presente, pretérito y antepretérito. En (otros)⁴⁴ están incluidas las apódosis sin verbo y las condicionales sin apódosis. En (19) se ofrecen ejemplos de lo antes expuesto:

(19) a. /Tiempos del modo indicativo/

/Presente/

Ahora si tú ... si eres un pobre, mi amor, *ESTÁS fracasado* (cd2fb.87)

/Copretérito/

si hacían algo malo, *CAMINABAN por una baranda* ... (ca4fa.87)

/Futuro analítico/

Si tú no lo matas a él, él te *VA A MATAR* a ti. (cd4md.87)

/Pospretérito/

si tuviera clase, *SALDRÍA de aquí a clase y de ... de clase pa' mi casa* (ca-3ma.87)

/Pretérito/

Porque si ellos te trajeron *FUE para algo* (ca2fa.87)

/Futuro/

"Si me subo, *me MATARÉ*"⁴⁵ (ca4fd.87)

/Antepresente/

y si me he dado cuenta *me HA PASADO de largo* (ca2fa.87)

/Antecopretérito/

Entonces ... *HABÍAN AMENAZADO con una huelga* si pasaba eso. (ca1fa.87)

b. /Tiempos del modo subjuntivo/

/Presente/

Mira, yo tengo un libro de mi abuela donde dice que a las mujeres hay que instruírlas porque, a su vez, [si se quedan solas, *VEAN ... este ... SEPAN educar a los varones.*] (cd2fd.87)

44 Ver el apartado 4.6.

45 Comillas en el original.

/Pretérito/

y yo salgo de clases y vengo con el bebé, también porque tengo la señora de servicio, porque si no *no me DIERA tiempo de nada* (calfb.87)

/Antepretérito/

Sí, sí, si no, *no me HUBIESE QUEDADO*. (calmd.87)

c. /Otros/⁴⁶**/Sin verbo en la apódosis/**

Porque hay clientes que dicen: "Si el cheque es mayor de mil bolívares, llamar al cliente, o y [si no tienen un sello que diga esto y esto, *TAMPOCO ...*]" (ca-2ma.87)

/Sin apódosis/

Y las pintan, o sea, lo que tú quieras, [si tú quieres inventar así una máscara ...] por lo menos cuando estábamos en ese curso hacíamos loqueras (calfb.87)

En el cuadro 6 se muestra la distribución de los tiempos de la apódosis y los casos incluidos en (otros):

Cuadro 6: Tiempo del verbo de la apódosis

	TIEMPO	N	%
I	Presente	344	50,81
	Copretérito	119	17,58
n	Futuro analítico	26	3,84
	Pospretérito	12	1,77
d	Pretérito	8	1,18
	Futuro	7	1,03
i	Antepresente	2	0,30
	Antecopretérito	1	0,15
c	Sub-total 1	519	76,66
a			
t			
i			
v			
o			

continúa...

46 Ver ejemplos expuestos en 17e.

...continuación

S u b j.	Presente	11	1,62
	Pretérito	10	1,48
	Antepretérito	4	0,59
	Sub-total 2	25	3,69
	Imperativo	23	3,40
	Infinitivo	4	0,59
	Otros	106	15,66
	Total	677	100

En el cuadro 6 se puede apreciar que los tiempos verbales del modo indicativo más frecuentes en la apódosis son el *presente* (50,81 %) y el *copretérito* (17,58 %). Los tiempos menos frecuentes de dicho modo son el *antecopretérito* (0,15 %) y el *antepresente* (0,30 %). El tiempo más frecuente del subjuntivo es el *presente* (1,62%) y el menos frecuente el *antepretérito* (0,59 %). El *imperativo* y el *infinitivo* constituyen respectivamente el 3,40 % y el 0,59 %.

Al comparar los cuadros 5 y 6 se observa que los tiempos más frecuentes tanto en la prótasis como en la apódosis son el *presente* y el *copretérito* de indicativo, mientras que el menos frecuente es el *antecopretérito*.

Los resultados obtenidos en la presente investigación coinciden en parte con los obtenidos por Serrano (1994) y Silva-Corvalán (1989). La primera se refiere al uso más frecuente del *presente* de indicativo (en condicionales reales e irreales) y la segunda señala la existencia de más casos de condicionales irreales de pasado y no pasado con verbos en *copretérito*.

4.5. GRADO DE POSIBILIDAD DE LA CONDICIÓN ENUNCIADA

Los grados son tres:

1: la condición expresada tiene una gran posibilidad de realizarse. Las condicionales que tienen esta característica se conocen como *cláusulas condicionales reales*.

2: la condición enunciada tiene una mediana posibilidad de realizarse. Las hipotéticas (o condicionales) con dicho rasgo reciben el nombre de *cláusulas condicionales posibles o potenciales*.

3: la condición expresada no tiene posibilidad de realizarse. Las condicionales en las cuales no puede cumplirse lo enunciado se denominan también *cláusulas condicionales irreales*.

Otros: en algunos casos no se puede determinar el grado. Puede tratarse de condicionales incompletas.⁴⁷

En (20) se presentan ejemplos de los tres tipos de cláusulas condicionales:

- (20) a. /Grado I (alta posibilidad de realización)/
si la cosa no está más o menos ... muy bien montada, me doy cuenta ... rápidamente (ca1ma.87)
- b. /Grado II (posibilidad intermedia)/
me gusta la carrera y ... bueno y eso, pero de repente pudiera rendir más si le dedicara más tiempo (ca3md.87)
- c. /Grado III (ninguna posibilidad)/
si hubiera sido otro tipo de trabajo, a lo mejor me marca y hubiera sido peor ¿no? (amigo cura) (ca3mc.87)
- d. /Otros: no se puede determinar el grado/
si yo puedo lograr tener más vías de las que te dije para estar con él ... (ca4ma.87)

En el cuadro 7 se puede apreciar la distribución de las cláusulas condicionales según el *grado de posibilidad de realización*:

Cuadro 7: Grado de posibilidad de realización de la condición enunciada

	N	%
1: alta posibilidad de realización	506	74,74
2: grado de posibilidad media	80	11,82
3: ninguna posibilidad de realización	34	5,02
Otros: no se puede determinar el grado	57	8,42
Total	677	100

Según se muestra en el cuadro 7, las condicionales *reales* o *con alta posibilidad de realización* (grado 1) son las más frecuentes, 506 casos (74,74 %). Las condicionales *potenciales* (grado 2) y las condicionales *irreales* (grado 3) constituyen respectivamente el 11,82 % y el 5,02 % de la muestra analizada.

⁴⁷ Ver el apartado 4.6.

En el cuadro 8 se muestra la distribución de las condicionales según *tiempo, modo y grado de realización*.

Cuadro 8: Distribución de las condicionales según tiempo-modo-grado de realización

Tiempo y modo de la <i>Prótasis</i>	Tiempo y modo de la <i>Apódosis</i>	Grado								N	%
		1		2		3		Otros			
		n	%	n	%	n	%	n	%		
Presente de Ind.	Presente de Ind.	18	81,81	3	13,64	1	4,55			22	3,25
	Futuro analítico de Ind.	3	30	7	70					10	1,48
	Imperativo	4	66,67	2	33,33					6	0,89
	Copretérito de Ind.	2	100							2	0,30
	Preterito de Ind.	3	100							3	0,44
	Infinitivo	2	66,67	1	33,33					3	0,44
	Pospretérito de Ind.			1	100					1	0,15
	Preterito de Subj.			1	100					1	0,15
	Otros	13	26	4	8			33	66	50	7,39
	Sub-total 1	368	80,70	48	10,51	6	1,32	34	7,46	456	67,36
Copre- térito de Ind.	Futuro analítico de Ind.	10	71,43	4	28,57					14	2,07
	Presente de Ind.	8	100							8	1,18
	Otros	3	17,65					14	82,35	17	2,51
	Antecopretérito de Ind.	1	100							1	0,15
	Preterito de Ind.	1	100							1	0,15
	Preterito de Subj.			1	100					1	0,15
Sub-total 2	488	80,79	60	9,93	6	0,99	50	8,28	604	89,22	
Copre- térito de Ind. (cont.)	Imperativo	1	100							1	0,15
	Infinitivo	1		1						2	0,30
Sub-total 3		122	80,79	13	8,61			16	10,60	151	22,30
Futuro analítico de Ind.	Presente de Ind.	1	100							1	0,15
	Futuro analítico de Ind.			1	100					1	0,15
	Otros			1	100					1	0,15
Sub-total 4		1	33,33	2	66,67					3	0,44

continúa...

... continuación

Tiempo y modo de la <i>Prótasis</i>	Tiempo y modo de la <i>Apódosis</i>	Grado								N	%
		1		2		3		Otros			
		n	%	n	%	n	%	n	%		
Pretérito de Ind.	Presente de Ind.	2	50	2	50					4	0,59
	Presente de Subj.	2	100							2	0,30
	Pretérito de Ind.	2	100							2	0,30
	Futuro analítico de Ind.			1	100					1	0,15
	Pospretérito de Ind.			1	100					1	0,15
	Otros							2	100	2	0,30
Sub-total 5		6	50	4	33,33			2	16,67	12	1,77
Presente de Subj.	Presente de Subj.			1	100					1	0,15
Pretérito de Subj.	Pretérito de Subj.			3	42,86	4	57,14			7	1,03
	Pospretérito de Ind.			5	71,43	2	28,57			7	1,03
	Otros					5	100			5	0,74
	Presente de Ind.					4	100			4	0,59
	Copretérito de Ind.			2	66,67	1	33,33			3	0,44
	Pretérito de Ind.							1	100	1	0,15
Sub-total 6		497	76,46	78	12	22	3,38	53	8,15	650	96,01

continúa...

... continuación

Tiempo y modo de la <i>Prótasis</i>	Tiempo y modo de la <i>Apódosis</i>	Grado								N	%
		1		2		3		Otros			
		n	%	n	%	n	%	n	%		
Pretérito de Subj. (cont.)	Futuro de Ind.			1	100					1	0,15
Sub-total 7				11	39,29	16	57,14	1	3,57	28	4,14
Antepretérito de Subj.	Antepretérito de Subj.					4	100			4	0,59
	Otros					3				3	0,44
	Pretérito de Ind.					1	50	1	50	2	0,30
	Pospretérito de Ind.					1	100			1	0,15
	Presente de Ind.					2	100			2	0,30
	Pretérito de Subj.					1	100			1	0,15
Sub-total 8						12	92,31	1	7,69	13	1,92
Antepresente de Ind.	Antepresente de Ind.	3	100							3	0,44
	Otros	1	50					1	50	2	0,30
	Presente de Ind.	1	100							1	0,15
	Futuro analítico de Ind.	1	100							1	0,15
	Imperativo	1	100							1	0,15
Sub-total 9		7	87,50					1	12,50	8	1,18
Antecopretérito de Ind.	Copretérito de Ind.	2	100							2	0,30
	Presente de Ind.	1	100							1	0,15
Sub-total 10		3	100							3	0,44
Pospretérito de Ind.	Pospretérito de Ind.			1	100					1	0,15
Otros	Presente de Ind.							1	100	1	0,15
Sub-total 11										2	0,30
Total		50	14,29	79	11,67	34	41,03	35	8,12	477	100

El cuadro 8 muestra que las combinaciones verbales más frecuentes en las condicionales de los grupos A y D son: i) /presente de indicativo + presente de indicativo/, 325 casos = 48,01 %; ii) /copretérito de indicativo + copretérito de indicativo/, 106 casos = 15,66 %; iii) /presente de indicativo + futuro analítico de indicativo/, 33 casos = 4,87 %; iv) /presente de indicativo, imperativo/, 22 casos = 3,25 %.

En las cuatro combinaciones verbales antes mencionadas, el grado de realización 1 (ver *grado de realización de la condición enunciada*) es el que presenta más casos, tal como se ilustra en 9:

Cuadro 9: Combinaciones verbales más frecuentes con el grado de realización 1

	N	%
presente de indicativo + presente de indicativo	296	43,72
copretérito de indicativo + copretérito de indicativo	97	14,33
presente de indicativo + futuro analítico de indicativo	27	3,99
presente de indicativo, imperativo	18	2,66
Total	438	64,70

En el cuadro 9 se observa que la combinación verbal en grado 1 con más casos es /presente de indicativo + presente de indicativo/, la cual constituye el 43,72 %.

A continuación se ilustra por medio de ejemplos los casos cuantificados en el cuadro 9.

- (21) a. /presente de indicativo + presente de indicativo/
 si SIGUE con el ritmo de trabajo que ESTAMOS HACIENDO, sí HAY la posibilidad de estrenarla (calma.87)
- b. /copretérito de indicativo + copretérito de indicativo/
 si el sellito ESTABA hacia acá, entonces yo IBA hacia allá (ca1fd.87)
- c. /presente de indicativo + futuro analítico de indicativo/
 si SEGUIMOS en ese plan, no NOS VA A SERVIR para nada (ca4fc.87)
- d. /presente de indicativo, imperativo/
 si CREES que la PUEDES TRATAR a mis espaldas, TRÁTALA (ca5ma.87)

La comparación de los resultados que aparecen en los cuadros 8 y 9 con los obtenidos por Serrano (1994) me permite señalar algunas semejanzas: i) el modo indicativo es el más frecuente en las condicionales reales; ii) la combinación pretérito de subjuntivo + pospretérito es la más frecuente en las condicionales potenciales; iii) la fórmula pretérito de subjuntivo + pretérito de subjuntivo es más frecuente en las condicionales irrealis de no pasado; iv) las irrealis referidas al pasado también se pueden construir con tiempos simples (el pospretérito puede sus-

tituir al antepospretérito) y además se ha introducido el indicativo en la formación de las mismas (esto también ocurre en las potenciales e irreales de no pasado).

4.6. OTROS CASOS

En los apartados anteriores (4.1. a 4.5.) aparecen casos diferenciados con el nombre de *otros*. Algunos de ellos no son objeto de estudio de la presente investigación y además aparecen con muy poca frecuencia en el corpus.

En (22) aparecen los cinco grupos de casos identificados como *otros*:

(22) /Otros/

- a. /Prótasis sin verbo/
o *si no íbamos a un concierto* (calma.87)
- b. /Apódosis sin verbo/
si todo el mundo lo hace *¿por qué tú no?* (calfc.87)
- c. /Sin apódosis/⁴⁸
si tú conoces ... (calfc.87)
- d. /Sin sujeto en la prótasis/
Porque si hay mucha gente te metes (ca2md.87)
- e. /Sin sujeto en la apódosis/
porque si no entienden, *bueno* (ca5md.87)⁴⁹

4.7. CASOS EXCLUIDOS DEL ANÁLISIS

Las oraciones del presente apartado poseen la partícula *si*, pero realmente no expresan una condición o una hipótesis tal como lo hacen las condicionales. En (24) se especifican cuales son dichas estructuras:

48 Al igual que en Núez (2006:41-46), en este apartado se describen varios casos clasificados como *otros* de la siguiente manera: i) sin sujeto en la prótasis; ii) sin sujeto en la apódosis; iii) sin sujetos en la prótasis y en la apódosis y iv) sin apódosis. Hay un sub-grupo (dentro de las oraciones sin sujeto) que contiene: cláusulas con *uno* impersonal, cláusulas con *haber* impersonal o cláusulas impersonales (por ejemplo, con el verbo *llover*).

49 Alcalá Alba (1982:351) describe una estructura semejante:

(23) Si piensas así, ¡*magnífico!*

Tanto en 22.e. como en (23) la apódosis está constituida por un adjetivo.

(24) a. /Estructuras con *por si acaso*/

Y no ... no voy a dar el nombre *POR SI ACASO*. (ca3fd.87)

b. /Estructuras con *si acaso*/

Me llamará la atención *SI ACASO* porque son vacaciones y duermo pero, de resto, nada que ver (ca1fd.87)

c. /Estructura con *por si las moscas*⁵⁰/

En ese cadáver que nosotros sacamos, familia del señor J. G., yo llegaba a mi casa y me metía un triple baño, como se llama, me mandaba a echar querosén con mi mamá por encima, *POR SI LAS MOSCAS* (cd5mc.87)

d. /Estructuras con *como si*/

Era ... era raro una mujer manejando y, cuando manejaba, manejaba de anteojos, guantes, de todo, así *COMO SI* fuera a ... a ... ya ir pa' la luna (cd2fc.87)

e. /Estructuras con *que si*⁵¹/

empezamos a hacer *QUE SI* fiestas, *QUE SI* cumpleaños de éste, cumpleaños de aquella. (ca5md.87)

f. /Estructuras con *a ver si*⁵²/

Total que ... bueno, lo último que me queda, yo ya presenté mi examen de CNU, tengo que presentar ahora el de ... el de la Simón Bolívar y *A VER SI* entro (ca2fd.87)

g. /Estructuras con expresiones lexicalizadas/

Los automóviles son el producto del ... todo el ... el resumen, *SI PUDIÉRAMOS DECIR ASÍ*, de todo ese proceso de transformación que se dio con el nombre de La Revolución Industrial, que no fue hecha por letrados, revolución que no fue hecha por universitarios. (cd3mc.87)

En una exper., (fui a estudiar) en la primera, *SI PUDIÉRAMOS DECIR ASÍ*, Mariscal de Ayacucho que hubo aquí, donde se mandó mucha gente. (cd-3mc.87)

Entonces ponían una buena cuenta, *SI UNO ESTABA EN ... DIGAMOS*, en tercer grado, una buena cuenta de multiplicar. (cd4fd.87)

50 Solamente se encontró un caso con la expresión *por si las moscas*.

51 Montolio (1999:3683) las llama estructuras citativas, en otras palabras, estas oraciones (a veces, solamente frases) sirven para citar ejemplos sobre cosas o eventos.

52 Se trata de oraciones que expresan la idea de un deseo que resulta factible (siempre y cuando el verbo de la oración se encuentre en el modo indicativo), ver Montolio (1999:3678-79).

5. CONCLUSIONES

En el presente trabajo se ha realizado un estudio cuantitativo con el cual se ha verificado la frecuencia de aparición de los tiempos y modos verbales de las oraciones condicionales del español hablado en Caracas.

El tiempo verbal más empleado por los hablantes caraqueños en los dos miembros de las condicionales es el presente. El modo verbal más frecuente en la prótasis y en la apódosis es el indicativo.

En cuanto a la tipología semántica de las oraciones condicionales, las que poseen el *grado de realización uno* (oraciones reales) son las más frecuentes en el corpus. Al correlacionar las dos primeras variables, *modo* y *tiempo*, con el *grado de realización* encontramos que un gran número de *condicionales reales* poseen verbos en presente de indicativo. Al analizar estos datos, podemos inferir que los hablantes tienden a producir con mayor frecuencia condicionales en las cuales la hipótesis o suposición tiene muchas posibilidades de ocurrir en la realidad.

La presente investigación es un intento de caracterización de las oraciones condicionales en un corpus de habla, en este caso, el español de Caracas. Quedan abiertas las interrogantes para futuros estudios relacionados con el uso de las formas verbales de las condicionales en el español escrito en Venezuela. Así como también se podría abordar el análisis de diversos factores pragmáticos, semánticos y morfosintácticos vinculados con este tipo de cláusulas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcos Llorach, Emilio. 1994. *Gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Alcalá Alba, Antonio. 1981. Condicionales interrogativas en el español de México. *Anuario de Letras* XIX, 261-270.
- Alcalá Alba, Antonio. 1982. Oraciones condicionales "incompletas" en el español de México. *Anuario de Letras* XX, 345-354.
- Alcalá Alba, Antonio. 1986. Tipos de oraciones condicionales. En María Teresa Rojas et alii (eds.), *Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de la América Latina*, 149-155. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Bello, Andrés. 1981. *Gramática*. Caracas: La Casa de Bello.
- Bentivoglio, Paola y Mercedes Sedano. 1993. Investigación sociolingüística: sus métodos aplicados a una experiencia venezolana. *Boletín de Lingüística*. 8. 3-35.
- Bosque, Ignacio y Violeta Demonte (dirs.). 1999. *Gramática descriptiva de la lengua española*, vols. 1-3. Madrid: Espasa Calpe.
- Bright, William (ed.). 1992. *International Encyclopedia of Linguistics*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Chumaceiro, Irma. 1990. *Si tuviera dinero fuera a Brasil: un análisis sociolingüístico de las oraciones condicionales en el español de Caracas*. Ponencia (inédito).
- Dorta, Josefa y Beatriz Hernández. 2001. La dirección de la frecuencia fundamental (F0) en la subordinación: oraciones condicionales con <<si>>. *Revista de Filología* 19.125-141.
- Ferrer de Gregoret, María Cristina y Carmen Sánchez Lanza. 1986. Variación y cambio en estructuras condicionales. *Anuario de Lingüística Hispánica* 2.39-55.
- Greenberg, Joseph H. (ed.) 1966. *Universals of language*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Haiman, John. 1978. Conditionals are topics. *Language* 54. 564-589.

- Lavandera, Beatriz. 1984. *Variación y significado*. Buenos Aires: Hachette.
- Marcos Marín, Francisco. 1975. *Aproximación a la gramática española*. Bogotá: Cincel-Kapelusz.
- Marcos Marín, Francisco. 1979. Observaciones sobre las construcciones condicionales en la historia de la lengua española. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 28, 1. 86-105.
- Martínez de López, Angelita *et alii*. 1998. Alternancia y frecuencia de uso en las condicionales contrafactuales de pasado: una interpretación cualitativa. En *Atas do IX Congresso Internacional da Associação de Linguística e Filologia da América Latina*. III, 97-106. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP.
- Mondéjar, José. 1966. La expresión de la condicionalidad en español. *Revista de Filología Española* XLIX. 229-254.
- Montolio, Estrella. 1999. Las construcciones condicionales. En Bosque y Demonte, vol. 3, 3643-3737.
- Nuez Rivero, Rosa Delia. 2006. *Las oraciones condicionales*: Un estudio del habla de Caracas. Trabajo de Grado de Maestría. Universidad Central de Venezuela. (inédito)
- Porcar, Margarita. 1993. *La oración condicional: la evolución de los esquemas verbales condicionales desde el latín al español actual*. Valencia: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Real Academia Española. 1973. *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Real Academia Española. 2001. *Diccionario de la lengua española*. Vigésima segunda edición. Madrid: Espasa-Calpe.
- Schiffrin, Deborah. 1992. Conditionals as topics in discourse. *Linguistics* 30. 165-197.
- Schwenter, Scott. 1996. The pragmatics of independent *si*-clauses in Spanish. *Hispanic Linguistics* 8, 2. 316-351.
- Scott, Mike. 1999. *WordSmith Tools*. Versión 3.00.00. Oxford: Oxford University Press.

- Seco, Manuel; Olimpia Andrés y Gabino Ramos. 1999. *Diccionario del Español Actual*. Vols. 1 y 2. Madrid: Aguilar.
- Serrano, María José. 1994. *La variación sintáctica: formas verbales del período hipotético en español*. Madrid: Entimema.
- Silva-Corvalán, Carmen. 1989. *Sociolingüística. Teoría y análisis*. Madrid: Alhambra.

EL FUNDAMENTO FILOSÓFICO ANTROPOLÓGICO DE LOS DERECHOS HUMANOS* William Rodríguez Campos**

***Abstract:** In the article, the author pokes, departing from the regulations of The Indies, the philosophical foundation that supports the production and defense of the human rights in America. He analyzes the principles and practical reality of such and examines the historical concretion of these postulates expressed in the charitable labor of the Church in America.*

***Key words:** Human rights, Philosophical foundation, Dignity, Church, Welfare.*

Derechos humanos, Derecho de Gentes o Derecho internacional, llámese como se llame, una verdad incontrovertible y ubicable históricamente es que fueron los misioneros españoles en América los que, primero prácticamente y luego teóricamente, lo generaron en nuestras tierras.

La realidad novedosa de América, las necesidades de humanización de las condiciones de vida del indígena y las exigencias evangélicas son los factores que posibilitaron el surgimiento de un Derecho indiano.

Y tan clara y profunda fue la praxis y visión de los misioneros que se generó en España toda una escuela de teólogos en Salamanca que, por generaciones, pensó América como lugar de un nuevo Derecho.

Las Casas, Montesinos, Vitoria, Soto, produjeron un conjunto jurídico, fruto de una praxis humanitaria-evangélica, que produjo el descentramiento del europeo y la apertura a una nueva realidad.

- * Ponencia pronunciada en la sede del Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda (Iuspo) el 28 de mayo de 2009, durante las Jornadas de la Semana aniversaria.
- * El Profesor William Rodríguez es Licenciado en Educación-Filosofía, UCAB, Los Teques, 1991. Actualmente es estudiante del Doctorado en Humanidades de la UCV, 2005. A la vez trabaja como Investigador del Centro de Investigaciones Populares (Cip), Adscrito al PPI del Fonacit, nivel II. También es Profesor Ordinario de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la UCV, Profesor de Historia de la Filosofía Antigua de la UCAB-Los Teques y Profesor de Historia de la Iglesia del Iuspo-Cer. wrodrigu@ucab.edu.ve

Efectivamente, nos dice J.M. Ots Capdequí, aunque en principio se aplicó a América el viejo Derecho castellano, bien pronto la Metrópoli española se decidió a reglamentar un nuevo Derecho ajustado a las *costumbres indianas*.

Ese nuevo derecho indiano se caracterizó –nos dice el autor– por un casuismo acentuado; una tendencia uniformadora y uniformista que buscaba acercar la vida jurídica indiana a las concepciones peninsulares; una gran minuciosidad reglamentista; y, muy importante, *un hondo sentido religioso y espiritual*.

Esta actitud se reflejó ampliamente en las llamadas *Leyes de Indias*. Estas Leyes, no hay que olvidarlo, fueron dictadas por moralistas y teólogos.

Uno de ellos, el vasco Francisco de Vitoria (m.1543) genera un nuevo derecho que ve en la comunidad política una institución de derecho natural. Para él, toda agrupación humana requiere una autoridad que asegure el bien común.

Para Vitoria, como para Santo Tomás, el poder reside inmediatamente en la comunidad. La comunidad entendida como un orbe colocado bajo el signo de la solidaridad universal de los hombres y los pueblos, iguales en dignidad natural, y a la de una justicia social en las relaciones internacionales que busca la conciliación de las exigencias legítimas de cada pueblo con las del conjunto.

La comunidad, que para él es el orbe entero, internacional, resulta, pues, de la sociabilidad natural del hombre. Así el derecho universal es el derecho de los pueblos, de Gentes.

Estas nociones filosófico-antropológicas aplicadas a América fundaron la necesidad estricta de considerar la libre voluntad del indígena en las relaciones recíprocas con el español. No podrá –es su doctrina– ocuparse América por la fuerza ni someter a esclavitud a los indios.

Lo más que puede hacerse es poner en condiciones al indio para “gobernar –nos dice Truyl y Serra– con el *mínimum* de dignidad que la ley natural requiere”.

En consonancia, por Real Cédula del 20 de junio de 1500 se condenaron las actividades esclavistas desplegadas por Colón y se declaró que los indios deberían ser considerados, jurídicamente, como vasallos *libres* de la Corona de Castilla. Y el 2 de agosto de 1530 se decretó que ni aún en caso de *Guerra justa* pudieran ser hechos esclavos los indios que se cautivasen.

Es más, aún bajo las figuras del repartimiento y las encomiendas, la *libertad* de los indios, que nunca en ningún lugar ha sido absoluta, no fue atropellada.

Además, la encomienda, como realidad de hecho y de derecho, desaparece en la segunda mitad del siglo XVIII.

Así que, el fondo sobre el que se proyecta el nuevo derecho, es la libertad, expresada bien pronto por el papa Paulo III en términos de racionalidad del indio, y su dignidad como ser humano y nuevo cristiano.

Precisamente, bajo ese fondo humano-filosófico, se produce una realidad sorprendente, históricamente probada, entre otros, por Sánchez Bella, el indio en América no diezmó, por ser nuevo cristiano, y por la acción opositora de las órdenes misioneras y, en casos muy excepcionales, tributó. Tal es el caso de los indios yanaconas del Perú.

Es, efectivamente, esa noción filosófica de la libertad y dignidad del indio lo que sirve de evaluación negativa de las dos únicas campañas militares realizadas en América, y de la extensión de la evangelización pacífica en todo el resto del continente, como prueba Pedro Borges.

El mismo fondo filosófico emerge claro en una Real Cédula de 5 de febrero de 1515: "El Rey... my voluntad es que las dichas yndias e yndios tengan entera libertad para se casar con quien quisieren, así con yndios como con naturales destas partes".

Constituido el matrimonio —institución de derecho privado— no podía el encomendero violentar *la libertad* de los indios lesionando el domicilio conyugal; ni separar a la india de su cónyuge o hijos, aún cuando éstas declararen que lo hacían libremente. Ni podía ninguna india casada servir en casa de un español. Son las ordenanzas del 4 de diciembre de 1528.

Pensando en la *dignidad* de los hijos hallados fuera del matrimonio, una Real cédula del 10 de abril de 1625 concede las legitimaciones, tutelas y protecciones de los hijos. Con ello se legalizó una larga práctica anterior de reconocimientos de facto.

En respeto de la dignidad de la mujer, refiriéndonos en exclusiva al régimen de trabajo, encontramos unas interesantes *Instrucciones* hechas por el P. Las Casas, por encargo del Cardenal Cisneros, en la cual se mandaba que las mujeres de los indígenas sometidos no habrían de ser sometidas a trabajar en las minas, ni a amasar el pan, ni a ejercer, en general, ninguna clase de trabajo tenido por excesivamente rudo o penoso. Tales regulaciones se repiten en las *Instrucciones de 1518*.

Pedro de Valdivia, conquistador de Chile, hubo de prohibir expresamente que se obligara a las mujeres *mapuches* a transportar cargas de un sitio a otro. En las misiones jesuíticas del Paraguay, si bien se empleaba a las mujeres indias en el cultivo de los algodonereros, se consideraban exceptuadas de esta fatigosa labor las embarazadas, las que criaban y otras legítimamente impedidas de salir al campo.

Cuando el jesuita Torres declaró abolido el servicio personal de los indios en el colegio de Chile, hubo de establecer, entre otras cláusulas, que las mujeres no sirvieran en cosa alguna, y si se ofreciera alguna urgente necesidad de ayudar a desyerbar o cosa semejante, se les dará de comer y se les pagará conforme hubieren trabajado.

En el año 1609 decretó también la Real Audiencia de Santiago de Chile que las mujeres indias estaban exentas del servicio personal obligatorio, las que voluntariamente quisieran trabajar lo habrían de hacer "bajo un contrato que no debía durar más de un año".

En materia de tributos, la Recopilación de Leyes de 1680 recoge una Real Cédula, dictada por Felipe III en 1618, en la cual se establecía "que las indias de cualquier edad que fueran no debían pagar tasa".

Por otro lado, también sabemos que el Estado, a través de disposiciones legales, reguló el régimen de *viudedades* y *orfandades* concedidas a viudas e hijos de funcionarios públicos y el de los llamados *entretenimientos* y *ayudas de costa*, con que se acostumbraba socorrer a las mujeres y a los descendientes de los conquistadores.

La Recopilación de Leyes de Indias recoge y sistematiza la doctrina establecida en numerosas disposiciones reales anteriores que amparaba a huérfanos hijos e hijas ya no sólo de indios, sino de españoles y mestizos. Y busca que "las mujeres sean puestas en casas virtuosas, donde sirvan y aprendan buenas costumbres". Igualmente se ordena y se logró la creación de colegios para niñas y escuelas.

Los derechos políticos de las mujeres fueron respetados y estimulados. Doña María de Toledo y Doña Ana de Borja se desempeñaron como virreinas. Doña Juana de Zárate y Doña Catalina Montejó heredaron y ejercieron el puesto de adelantado. Doña Isabel Manrique y Doña Aldonza Villalobos figuran en las listas de gobernadores de los territorios coloniales. Por elección del cabildo, llegó

a regir Guatemala Doña Beatriz de la Cueva. Título tan importante como el de almirante fue ostentado en cierta ocasión por una mujer: Doña Isabel Barreto.

Velando por la dignidad y amparo de la india, se prohíbe a caminantes, navegantes y soldados llevar consigo mujeres indias casadas ni solteras. A estos últimos se les manda no tener indias solteras a su servicio.

Como los indios fueron declarados, filosófica y jurídicamente, desde el primer momento, como vasallos libres de la Corona de Castilla una consecuencia natural de este postulado fue que se concediese a los indios amplia capacidad de poseer, disfrutar y disponer de bienes de distinta naturaleza. Su propiedad de la tierra era incuestionable, así como su disfrute.

Por lo que numerosas disposiciones reales fueron dictadas para que en los repartimientos de tierras conquistadores y pobladores españoles no tocasen aquellas tierras que estuviesen poseídas individualmente por los indios. Para evitar excesos e incumplimientos se nombraron fiscales a los indios para su representación y defensa.

Como la realidad, en este punto, marchó por un camino diverso, una instrucción del Presidente de la Audiencia de México de 12 de julio de 1530 ordenaba devolver a los indios las tierras que algunos españoles, entre ellos los Oidores, han tomado o procedan, sin dilación, a su compra en el precio fijado por los indios. El Supremo consejo de Indias el 8 de noviembre de 1536 ratifica la medida.

Unos vecinos indios de Tlatchulco, descendientes de antiguos señores, en carta escrita al rey el 1.º de febrero de 1537, declaraban estar en posesión de las tierras y casas de algunos pequeños pueblos, y pedían ser amparados en esta posesión ante el temor de posibles abusos.

Los caciques e indios naturales de Suchinilco, en carta dirigida al monarca el 2 de mayo de 1563, alegaban los servicios prestados desde el principio de la conquista de México, Pánuco y Salixco, al Marqués del Valle y al Adelantado Alvarado, y pedían la restitución de sus derechos y posesiones de que habían sido despojados.

El rey les responde en Cédula de 12 de julio de 1600 ordenando la restitución. Con ello el rey no hizo más que confirmar la norma y práctica común, y la historia crítica de los servicios personales.

Un poco antes – en 1568 – Felipe II mantuvo un forcejeo por los asuntos eclesiásticos de Indias con San Pío V, preocupado éste por las noticias que llegaban a Roma de abusos en el gobierno de las Indias.

Efectivamente – nos lo recuerda Javier Malagón et. Alii– a partir de las *Leyes Nuevas* de 1542 los servicios personales de los indios – en consideración de su dignidad y libertad – estaban prohibidos. Antes, Acosta, Las Casas y Agía los condenaron severamente al hablar de las encomiendas.

Además, el repartimiento de indios – Real carta del 14 de agosto de 1509 – tenía carácter temporal por lo que, coherentemente, se negó la petición de los pobladores de la Española para que se adjudicaran indios de por vida, indicando que sólo podían señalarse por plazos renovables de uno a tres años.

Adicionalmente, el encomendero contraía la grave responsabilidad de instruir civil y religiosamente a los indios; no extrañarles sus bienes y pagar, cada año, a la Cámara por cada indio un peso de oro. Como se nota, el indio no podía rebajarse en su condición humana.

En las más altas esferas del gobierno eclesiástico, el cardenal Cisneros, Regente de la Monarquía castellana, fue el ejecutor de las posturas de Las Casas y más radical aún. Proyectó la absoluta supresión de los repartimientos.

Mucho antes, en 1523, al mismísimo Hernán Cortés le fue prohibido los repartimientos de indios. La Junta de Barcelona de 1529 – nos dice A. Ballesteros – anula las encomiendas, bajo el fondo antropológico de la libertad, racionalidad y dignidad personal del indio y del encomendero.

Sobre ese fondo se practicó la defensa del indio en lo pastoral, en lo legal y en el mejoramiento de sus condiciones de vida civil y humana.

Así, en materia de derechos políticos, una cédula del 9 de octubre de 1549 dispuso que de los mismos indios se escojan unos como Jueces Pedáneos y Regidores, Alguaciles y Escribanos, otros Ministros de Justicia, que a su modo y según sus costumbres, la administren entre ellos y tengan a su cargo los ministerios de sus pueblos y repartimientos.

Y esto, en opinión del virrey Francisco de Toledo, dio muy buenos resultados. En 1680 encontramos indios Alcaldes y Regidores. Juan Matienzo en su famosa obra *Gobierno del Perú*, escrita en el siglo XVI, da testimonio de cuanto afirmamos. En tal obra asevera que al cacique no se le debe quitar señorío y jurisdicción que tiene como *señor natural*.

La realidad era que indios como los peruanos *yanaconas* no tenían ni reconocían encomenderos. La situación era similar en las Reducciones jesuíticas de los guaraníes.

En todas esas misiones y reducciones en América, sobre la base de la dignidad del indio, lo que modernamente se transformará en *autonomía de conciencia*, se actuó en una amplia actividad humano-cristiana de "beneficencia".

Josefina Muriel nos cuenta como una de las primeras manifestaciones de tal acción fue la temprana y urgente creación, en Hispanoamérica, de hospitales para ayudar a los hombres que pasan a nuevas tierras sin familia y sin bienes de fortuna. Fueron producto de la acción de eclesiásticos, laicos y un Estado católico.

Existió una política hospitalaria manifiesta en sus leyes, como lo fueron, entre otras, las instrucciones a sus autoridades para favorecer el establecimiento de hospitales, las disposiciones urbanísticas en las cuales se ordenaba que en la traza de las ciudades se reservara un lugar para el hospital y que el de los leprosos quedara fuera de ellas. Las referentes a que los novenos de los diezmos se destinaran tres partes para la fábrica de la iglesia catedral y hospital.

En las tierras recién descubiertas por Cristóbal Colón en la Española, fue una mujer de raza negra quien se encarga de la tarea de acoger a los pobres enfermos, según sus posibilidades y la ayuda de los escasos vecinos.

Su obra, iniciada entre agosto de 1502 y 1503 en su rudimentario hospital, anexo a la capilla de Nuestra Señora de Altagracia, marca el principio de las obras de beneficencia en América.

Poco después, el gobernador Nicolás de Ovando, en cumplimiento de las instrucciones dadas por los Reyes católicos en marzo de 1503, erige con sus propios bienes un primitivo hospital para atender a españoles e indios.

Un grupo de vecinos constituyen la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción para recoger limosnas y sostener el hospital. En este hospital de San Nicolás hallaban cabida hombres enfermos, heridos, sífilíticos y mujeres pobres.

Alrededor de 1524 el primer obispo, Fray garcía de Padilla fundó el hospital de San Andrés para atender a los indios.

En Cuba, hacia 1515-1519, se fundó en San Cristóbal de La Habana un albergue para indios y negros.

Por su parte, el adelantado de la Florida, Pedro Menéndez de Avilés, fundó en 1566 el hospital de Santiago para militares.

El obispo Evelino Vélez fundó en La Habana el Colegio de San Francisco de Sales, un asilo para huérfanos.

En México, en 1523, el primer hospital de Nuestra Señora de la Concepción lo fundó Hernán Cortés. El interés puesto por el hijo del conquistador lo convirtieron en uno de los mejores de la ciudad. Tradición que ha continuado hasta hoy, perdurando así la obra benéfica que Hernán Cortés legara a los pobres.

La ampliación de estos servicios, dio origen a todo un sistema hospitalario iniciado por Vasco de Quiroga, primero en sus hospitales-pueblos de Santa Fe de México (1528) y Santa Fe de La Laguna en Michoacán. Agustinos y franciscanos atendieron esos hospitales “defendiendo la justicia, enseñando las verdades de la fe cristiana y viviendo en caridad”.

En estos hospitales-pueblos se curaba a los enfermos, se hospedaba a los peregrinos; se elegían a los gobernantes indígenas de los pueblos y a los administradores del hospital, y allí también se organizaban las fiestas a la patrona de la cofradía, Nuestra Señora de la Concepción.

Los cofrades, hombres y mujeres, se turnaban semanalmente para servir en el hospital, en donde ellas atendían a los enfermos, mientras sus maridos trabajaban las tierras con que se sostenía la institución.

La estancia en el hospital de los semaneros – nos dice Josefina Muriel – iba dando paulatinamente a todo el pueblo instrucción en la doctrina cristiana que allí se estudiaba, a la vez que la práctica de la caridad, lo cual les creaba y daba sentido a una conciencia de responsabilidad comunitaria. Como el gobierno de los hospitales y pueblos estaban en manos indígenas, al elegir a sus autoridades iban adquiriendo la responsabilidad personal del sistema democrático.

La medicina que se ejerció en ellos fue de dos tipos: la indígena, porque las ordenanzas de estas instituciones disponían que “los sabios indios” que conocían las virtudes de las hierbas fueran a servir en los hospitales, y además la medicina española, ya que las ordenanzas indicaban también que debían contratarse a médicos, cirujanos, boticarios.

La expansión de los hospitales indígenas se calcula en más de ciento setenta distribuidos en una zona que abarca desde Yucatán hasta Durango, y desde

Colima y la Tierra Caliente, en el pacífico, hasta las costas del Golfo de México.

De destacar es el caso del Hospital Real de San José de los Naturales, aprobado por el príncipe Don Felipe, quien lo dotó de 2000 pesos de oro; le asignó 400 pesos anuales y el "medio real de hospital" que todos los indígenas debían pagar anualmente para tener ellos y sus familias derecho a los servicios. Esto fue, en otras palabras, el establecimiento de un seguro médico para los naturales, sistema que perduró hasta la independencia.

El funcionamiento del hospital estaba a cargo de un mayordomo y un administrador, al que hay que añadir una amplia plantilla de médicos cirujanos, boticarios, enfermeros, enfermeras y capellanes, que sabían las más importantes lenguas indígenas, como el náhuatl y el otomí. Los servicios médico-quirúrgicos tuvieron gran importancia, ya que la institución funcionaba como hospital universitario. En él se hizo, en 1576-1577, la primera autopsia de que se tiene noticia en Nueva España.

En el siglo XVIII funcionaba allí la Academia de Anatomía y se daban los cursos de cirugía, estableciéndose la Real escuela de Cirugía en 1770.

Establecido por los franciscanos frente a su convento, en la ciudad de México, hubo en el siglo XVI un hospital infantil para indígenas, mientras que en el hospital de Santa Fe había casa-cuna.

En México fray Juan de Zumárraga fundó en 1539-1541 el hospital del Amor de Dios para enfermos de sífilis, hombres y mujeres, los cuales no eran recibidos en el hospital de Cortés por temor al contagio. La caridad constante de este prelado se manifestaba a diario en la atención personal a los enfermos, a quienes visitaba, consolaba y aun daba de comer.

Esta obra benéfica estuvo en servicio y al cuidado de la arquidiócesis más de tres siglos. En su antiguo edificio se instaló la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos.

Hacia 1722, el Hospital de San Pedro era el más avanzado nosocomio de Nueva España, tanto por los amplios servicios sociales que en él se prestaban como por el inmejorable servicio médico. Entre aquellos se cuenta la atención a las familias de los hospitalizados, el cuidado de los niños de madres enfermas, proporcionándoles casa-cuna y escuela, y la organización de sacerdotes visitado-

res, hoy diríamos asistentes sociales, que buscaban a los pobres para llevarlos a la institución.

En la ciudad de Guadalajara, el obispo fray Domingo Arzola (1582-1590) fundó en 1587 el hospital General de San Miguel. A él acudían tanto españoles como indios, negros, mulatos, libres y esclavos, que empezaban a poblar aquellas vastas regiones: Sinaloa, Nayarit, Sonora, Chihuahua, Durango y Zacatecas.

Finalmente, la larguísima serie de obras benéficas en Hispanoamérica abarca la labor de las ordenes hospitalarias, fundaciones de hospitales por parte de laicos, como el Hospital de San Lázaro, fundaciones de ordenes terciarias, hospitales para trabajadores, militares, transeúntes por América; hospitales en Guatemala y Lima; hospitales en las rutas marítimas de la colonización; hospitales en los centros mineros; centros de recogimientos de doncellas y hasta hospicios, fuera del continente, en Manila. En todos ellos la Iglesia actuó como benefactora y defensora de derechos.

BIBLIOGRAFÍA

Ballesteros Antonio (1959) *Historia de América y de los pueblos americanos*. Barcelona: Salvat

Borges Pedro (1992) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I-II*. Madrid: Bac.

Malagón Javier-Ots Capdequí (1983) *Solórzano y la política indiana*. México: Fce.

Ots Capdequí José (1996) *El Estado español en las Indias*. México: Fce.

Sánchez Bella (1991) *Iglesia y Estado en la América española*. Pamplona: Eunsa.

Truyol y Serra Antonio (1976) *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. Del Renacimiento a Kant*. Madrid: Revista de Occidente.

ESTRUCTURA DE LA RELACIÓN DE FE

P. Pedro Trigo, S.J.*

Summary: *There are two types of knowledge: from subject to object and from subject to subject. This overrides both temporary and structural, and are directly proportional. People like us have faith in us, so that we become worthy of faith. The faith given to persons worthy of faith leads to autonomy. People are susceptible objectual knowledge, but only agreed to her mystery receiving her revelation. The faith that we given to God is response to the faith He has in us. The faith in God is absolute, because God is worthy of trust. Many poor achieve a full humanity t living by faith. In times of unbelief, live by faith requires a great degree of personalization, yet is a major lever to achieve this.*

Descriptors: *Object Relations, Personal Relationships, Ranking, Faith in human beings, Faith in God, believe, believe in, Faith and Love, Faith and situation*

* El P. Pedro Trigo Durá, s.j., es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosísimas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas *RLaT*, *ITRR*, *SIC*, *Anthropos*, *Nuevo Mundo*... trigo@gumilla.org.ve

RELACIÓN OBJETUAL Y RELACIÓN DE FE. RELACIÓN ENTRE AMBOS TIPOS DE RELACIONES

Ante todo tenemos que decir que la fe cuyo destinatario es Dios y la fe que tiene por destinatarios a los seres humanos es estructuralmente la misma, aunque varíe la calidad¹. Por eso, si una persona no tiene fe en ningún ser humano, no puede tenerla en Dios, porque carece de esa dimensión humana y así no sabe qué es fe.

La fe es un modo de relación.

Los seres humanos entablamos dos tipos de relaciones: de sujeto a sujeto y de sujeto a objeto. Las relaciones en fe son relaciones de sujeto a sujeto y no de sujeto a objeto.

Si entablamos dos tipos de relación, tenemos que preguntarnos si estas relaciones son tan dispares y separadas que no tienen relación entre sí o, si, por el contrario, como relaciones que son del mismo sujeto, tienen conexión entre sí.

Una matriz de opinión bastante extendida en el Occidente ilustrado es la que considera que lo característico de un individuo adulto es entablar relaciones entre él, que es sujeto, y lo que está en su horizonte que, en principio, es objeto de su investigación. Con la razón analítica estudia los distintos tipos de realidad que encuentra, y se relaciona con ellos en base a la información que ha obtenido y la idea que se hace de cada uno. Ordinariamente siempre se mantiene abierto a nuevas informaciones, bien porque no conozca cada realidad completamente, bien porque esas realidades cambien; así que esa actitud inquisitiva, investigativa, es una actitud permanente, como una segunda naturaleza. Así llega a sentirse seguro en la vida.

1 Gelabert, *Análisis antropológico del acto de fe*. En *La fe*. Fundación Santa María, Madrid 2005, 25-39; Dunas, *Conocimiento de la fe*. Estela, Barcelona 1965, 21-73; Arduoso, *Aprender a creer*. ST, Santander 2000, 23-37; Sebastián, *Antropología y teología de la fe cristiana*. Sígueme, Salamanca 1972, 39-54; Fries, *Un reto a la fe*. Sígueme, Salamanca 1971, 18-19, 24-26, 39-54; Díaz, *La vida nueva*. CEP, Lima 1991, 139-183. El título de uno de los libros de González Faus (*Creer sólo se puede en Dios. En Dios sólo se puede creer*. Sal Terrae 1985) parecería contradecir esta correspondencia entre fe humana y fe en Dios; pero no es así porque en el transcurso del libro se ve que la contraposición es entre Dios y los ídolos, en los que ciertamente no se puede creer. Cencillo, por su parte afirma que "en ningún hombre puede tenerse estrictamente 'fe'" (*Psicología de la fe*. Sígueme, Salamanca 1997, 61) y sin embargo desarrolla su carácter humanizador y la posibilidad de vivir esos efectos por asimilación ambiental sin fe teológica (39-105).

Además la razón crítica le sirve para juzgar lo que en el ambiente circula como algo meramente recibido, como algo sostenido por la tradición o por la opinión. Analiza toda esa información recibida y se queda con lo que puede justificar ante su razón. Según esa matriz de opinión, lo característico de alguien que no haya llegado a la posesión adulta de su razón es que vive de la opinión; así lo hacen los pueblos tradicionales y los niños. Pero el individuo adulto vive a partir de su propia investigación.

Quienes desde esta perspectiva son creyentes, añaden que Dios, por hipótesis, no cae bajo nuestro horizonte ni, por tanto, bajo nuestro campo de investigación. Por eso, por su carácter heterogéneo respecto de todo lo demás, se justifica la fe en Dios. Pero, por eso mismo, sólo en Dios puede tenerse fe.

Nosotros valoramos como imprescindible esta perspectiva en lo que tiene de meramente asertiva, es decir que estamos de acuerdo en que el ser humano adulto tiene que ejercer insoslayablemente su capacidad analítica y crítica; pero no la compartimos, si se la entiende de manera exclusiva; y tampoco si se la entiende en el sentido de que ambos tipos de relación son inversamente proporcionales. Sostenemos, por el contrario, que la mayoría de lo que sabemos, lo sabemos por la fe que damos a otros a quienes consideramos informados y veraces. Más aún, sostenemos que la relación de fe es la que sostiene la relación objetual.

Hay que empezar reconociendo que en la vida de cada persona las relaciones de fe tienen la primacía, tanto temporal como ontológica, ya que ese tipo de relaciones son las que se entablan entre la madre y el niño y el niño y su madre, que luego se amplían al padre y al resto de la familia y al entorno más íntimo. Este tipo de relaciones no son relaciones provisionales. Lo más decisivo de estas relaciones no son los contenidos específicos sino su carácter configurador. En efecto, de ellas nace el modo básico de estar en el mundo y de habérselas con la realidad. Si todo ha ido satisfactoriamente, uno se vive a sí mismo como alguien recibido por otros seres humanos y sostenido por ellos, como hijo de amor. Es una actitud de confianza básica, que se desarrolla a un nivel mucho más fundamental y originario que el de la conciencia explícita.

Así pues, en la experiencia de cada persona la relación de fe, en su dimensión fundante, se vive como respuesta a una relación de fe que otras personas mantienen con nosotros. En este sentido preciso uno es toda la vida hijo. Por eso, no es signo de adultez sino de deshumanización, pensar que esa relación con la madre y más en general con la familia y con los seres queridos debe ser superada

y que yo debo atenerme respecto de mi madre, como me atengo respecto de cualquier ser que se mueve a mi alcance.

Además de estas relaciones constituyentes, tenemos que referirnos al proceso de aprendizaje. Porque este proceso en todos los niveles, hasta en los más altos, es decir hasta el aprendizaje continuo de investigadores altísimamente cualificados, pero sobre todo el aprendizaje vital que todos hacemos continuamente, está basado en la fe que doy, tanto al maestro que me enseña como a los libros con los que me pone en contacto, como a las informaciones que recibo de personas que para mí tienen autoridad o a las que considero bien informadas, a través de los medios de difusión masiva, sea la prensa, la televisión o internet.

Las personas que me enseñan, con su autoridad, es decir con la confianza que deposito en ellas, me van llevando a agudizar mi capacidad de observación y a contextualizar, sistematizar y valorar mis observaciones. Sin embargo, siempre serán muchas más las informaciones que yo recibo a través de personas o medios a los que reconozco autoridad, que las que obtengo mediante mi propia observación cualificada, es decir por investigación propia. Es crucial ir ampliando la capacidad de obtener conocimientos objetuales. Pero en lo más crucial de la vida, que es lo que me edifica como un ser cualitativamente humano, lo decisivo es la relación de fe.

CONOCIMIENTO DE OBJETOS Y ACCESO A REALIDADES PERSONALES

De todos modos es importante precisar que a las realidades no personales se accede por el conocimiento objetual, sea que llegue yo a él o que lleguen otros que han conseguido las credenciales de especialistas en la materia, y me lo transmitan. Cuanto más ducho sea yo en alguna rama del conocimiento objetual, tanto más podré calibrar la justeza de los conocimientos que me proporcionan otros. Aunque también se da una captación de la cotidianidad, que no está reservada a ninguna ciencia específica y que sin embargo resulta crucial a la hora de orientarse y acertar en la vida.

Respecto de las realidades personales la situación es más compleja porque las personas humanas están dotadas de cuerpo y además del conocimiento estrictamente personal, obtenido por la relación de persona a persona, entablamos siempre con ellas una relación objetual.

Este tipo de conocimiento es inevitable e incluso sano y provechoso. Es así porque en la vida ordinaria, como todos vivimos en el mismo horizonte, todos en principio conocemos a los demás por los indicios que percibimos de ellos. Cuanto más próximos sean, cuanto más trato tengamos con ellos, más datos percibimos de su comportamiento, de su modo de ser y de relacionarse, de su mentalidad, de sus actitudes, de sus impulsos y reacciones. Al procesar todas estas informaciones, establecemos hipótesis sobre cómo es cada quien; las ulteriores observaciones validan o falsean la hipótesis o la refinan progresivamente.

Éste es un conocimiento objetual. Parte de nosotros, como sujetos, hacia ellos como objetos. A nivel simbólico podemos decir que la dialéctica que preside este conocimiento es la dialéctica de la vista. Yo soy el centro y el conocimiento es un asunto mío, unidireccional. Cuando el sujeto estima que conoce a esos seres humanos que ha estudiado, se siente seguro respecto de ellos.

Pero además de los indicios que percibe, el sujeto puede preguntarles a los propios seres humanos y ellos pueden responder. La respuesta sobre lo que piensan, sienten y quieren, sobre sus motivos para obrar y su horizonte de vida, es su autorrevelación. El conocimiento mutuo por mutua revelación configura una relación de sujeto a sujeto, es decir la relación estrictamente personal: la relación de fe. La dialéctica simbólica que la preside es la del oído. Cuando un ser humano da fe a lo que el otro le revela de sí, confía en él, y por eso no necesita andar indagando respecto de él.

RELACIÓN ENTRE LA DIALÉCTICA DE LA VISTA Y LA DEL OÍDO. LA FE COMO UNA OPCIÓN RAZONABLE

Ahora bien, como de todos modos es inevitable el conocimiento objetual, la pregunta es qué tipo de relación debe dar la pauta en las relaciones con los demás. ¿Yo tengo que tomar en cuenta lo que el otro dice de sí, como un dato más que yo debo procesar, junto con los datos que obtengo por mí mismo, o por el contrario, los datos que obtengo son meras hipótesis que yo someto a lo que el otro da cuenta de sí cuando yo le pregunto por lo que no concuerda entre lo que yo veo y lo que él dice de sí?

Si la respuesta es la primera yo he reducido la autorrevelación del otro a meras informaciones sobre él, que yo proceso como las que he obtenido por mi cuenta o las que otros me han dicho de él. Este modo de habérselas con las

personas, las reduce a objetos que analizo para saber a qué atenerme respecto de ellas.

Si, en cambio, los datos que tengo de esa persona, sean por la fuente que sean, los someto a su propia interpretación, la estoy considerando como una persona que se relaciona conmigo desde su libertad, en definitiva desde su misterio irreductible, al que accedo por la fe que le doy.

Es importante hacerse cargo de que la manera como responda es una decisión de gran trascendencia en la vida; de hecho todos la hacemos; pero lo ilógico es que, siendo tan crucial, no pocas veces las personas la toman sin decírselo siquiera a sí mismas.

Si la relación que da la pauta es la de sujeto a sujeto, la relación de fe, basada en la confianza mutua, y por tanto en el asentimiento que damos a lo que él y yo revelamos de nosotros mismos, cuando uno de los dos no percibe consonancia entre lo que ve y lo que oye, pregunta para que el otro se explique, repregunta, si sigue observando incongruencias, y profundiza su confianza o la retira o la mantiene a pesar de que haya cosas que no vea claro o que vea de otro modo. Si la retira, pueden suceder dos cosas: o que se la retira sin negarla sino poniéndola entre paréntesis, dando así la posibilidad de que el otro pueda volver a la relación personal, o se la retira de manera que en adelante se relacione con él sólo desde la propia percepción, como un objeto que cae bajo su horizonte.

Esto significa que la relación de fe, la relación personal, es dramática porque no todos los sujetos son fehacientes todo el tiempo y parecería que no pocos no lo son en la mayoría de las ocasiones.

De todos modos es importante hacerse cargo de que el misterio de cada ser humano es inexhaustible. Por eso, por más capacidad que tenga uno de dar cuenta de sí y por más veraz que sea, siempre será necesaria la fe. Así pues, la fe es razonable, pero en último término es incondicionada. Es una opción. Una opción que puede realizarse en todo caso.

Esto es así, claramente, en el caso de la relación que han mantenido con nosotros, cuando éramos niños, nuestros padres y otros seres que nos han querido.

El niño y el adolescente no siempre dicen la verdad, sobre todo porque cuando han hecho algo mal o han dejado de hacer algo a lo que se habían comprometido, temen que, al reconocerlo ante sus padres, pierdan su amor y se que-

den en una situación de orfandad afectiva. Conservar su aprecio es poder seguir viviendo con esa confianza básica en la vida, que estiman por encima de todo; por eso ocultan la verdad. Pero sus padres, si en verdad los quieren, les hacen ver que ellos estiman más que digan la verdad, que lo que desestiman el mal que hicieron; más aún, les hacen ver que los quieren incondicionalmente.

En este ejemplo queda patente que los padres tienen fe en su hijo no porque él es siempre digno de fe sino para que un día llegue a serlo. La fe que tienen en él es la mejor palanca para que el niño se edifique como una persona fehaciente.

Pero dar fe incondicionalmente no equivale a darla ciegamente. Por el contrario, los padres harán ver en cada caso a sus hijos que les conviene ser dignos de fe y que se hacen un gran daño a sí mismos no siéndolo. En este sentido dar fe educa a quien la recibe. Y por supuesto humaniza a quien la da.

Como se echa de ver en lo que vamos diciendo, el amor es lo único que puede mover a tener fe en otra persona. No el amor entendido como una relación cálida, el amor como sentimiento, sino el amor como querer, como la decisión, salida de lo más profundo de uno mismo, de vivir abierto al otro con una respetividad positiva, buscando hacerle bien desde el respeto básico a su dignidad de persona, que incluye su libertad.

Desde este punto de vista se puede tener fe en las personas, aunque no sean dignas de fe. Que no equivale a cerrar los ojos respecto de su condición, sino que significa no borrarlas del corazón como personas, no tratarlas como objetos, hacerlas el bien que se pueda, y, si no se puede hacer otra cosa, pedir a Dios por ellas.

Sin embargo, después de lo dicho hay que reconocer que, aun en el mejor de los casos, la relación de fe interhumana es en cierto modo patética. Ante todo, porque el amor y la fe mutua no salva de malentendidos y desencuentros dolorosos, aunque capacita para procesarlos superadoramente; pero sobre todo porque el amor humano no es omnipotente, no es capaz de preservar de las contingencias de la vida ni incluso de los fracasos, aunque, insistamos, sí pueda contribuir a que sean vividos humanizadamente.

Es signo de madurez y de grandeza humana tenernos fe desde nuestras limitaciones reconocidas y aceptadas, incluso desde nuestra finitud y labilidad.

CARACTERIZACIÓN DE LA RELACIÓN DE FE, GRADOS DE FE Y MOTIVO POR EL QUE SE ES DIGNO DE FE Y SE TIENE FE EN OTRO

De todo lo dicho podemos concluir que la relación de fe es una relación de persona a persona, basada en la primacía de la autorrevelación que la persona hace de sí sobre la información que se posee sobre ella.

Se da fe a la persona por dos motivos: o porque la persona es fehaciente o porque queremos que llegue a serlo, porque la queremos.

La persona es fehaciente, si es veraz y sabe lo que dice. De este modo podemos dar fe a lo que dice, podemos fiarnos de ella.

Pero en el ejemplo del niño respecto de sus padres ha aparecido otra acepción más comprometedora de la fe: no sólo creer a una persona sino creer en ella y entregarse a ella poniéndose en sus manos. El niño está no sólo literalmente en manos de sus padres sino existencialmente.

Para que se tenga fe en alguien en esa medida en cierto modo absoluta es preciso que, además de que la persona sea veraz y sepa lo que dice, nos quiera tanto o más que a sí misma o, para decirlo de otra manera, que encuentre su realización humana en querernos y hacernos bien, de modo que crezcamos en todos los aspectos.

A su vez esta persona que quiere así a otra, es capaz y quiere tener fe en ella para que ella llegue a elegir ser veraz, captar la realidad lo más posible y querer a los demás hasta poner su vida en hacerles bien.

Una pregunta imprescindible es si entregarse a otra persona así, como se entrega el hijo a sus padres, no atenta contra la dignidad personal, uno de cuyos componentes es la autonomía, que consiste en responsabilizarse de su propia vida sin delegarla en otro.

Hay que tomar en serio esta objeción porque a veces es presentada y vivida la fe de esta manera, es decir como si ponerse en manos de otra persona equivaliera a dejar la propia responsabilidad, tanto si se refiere a Dios como a otros seres humanos.

Para responder volvamos al caso de la fe del niño que se entrega a sus padres. ¿Por qué tiene sentido esta entrega confiada? No sólo porque el niño no tiene en verdad cómo valerse y necesita tan absolutamente de ellos que realmente vive colgado de su amor, sino también porque ese amor, como es amor de buena

ley, lo que busca es precisamente que el niño crezca hasta llegar a ser autónomo. Son, por ejemplo, los padres los que instan al niño a que se atreva a caminar solo y le abren los brazos para recibirlo y para sostenerlo, si se va a caer mientras anda con sus propios pies. Es la confianza en ellos la que lleva al niño a que se decida a desprenderse de sus brazos y caminar. El ejemplo muestra que entregarse confiadamente en los que sabemos que nos aman y que por eso no buscan servirse de nosotros ni enfeudarnos a sí sino que crezcamos en autonomía y que elijamos liberar nuestra libertad para el bien, no sólo no atenta contra nuestra autonomía sino que la fomenta. Así se entregan también los esposos y, al recibir cada uno la entrega del otro, lo que busca es ayudarlo a que dé lo mejor de sí y así se consume como ser humano. Así se entregan también los amigos cuando lo son en verdad. La antigüedad valoró más la amistad que el matrimonio. Hoy no parece que sea entendida ambientalmente la amistad de ese modo, aunque también habría que reconocer que esa ausencia se deja sentir.

Ahora bien ¿podemos estar seguros de la calidad de ese amor y no menos de su acierto? Nunca del todo y por eso esta entrega confiada no puede ser absoluta; pero sí puede darse realmente sin reservarse nada de un modo habitual. Y es una entrega humanizadora.

Así pues, es totalmente diferente creer a una persona que entregarse confiadamente a ella. Un maestro solvente y honrado merece ser creído, pero de ningún modo pretende que quien le cree se entregue a él, ni al que le cree se le ocurre hacerlo. Sin embargo, unos esposos sí pretenden no sólo creerse mutuamente sino también entregarse personalmente. Esta entrega es entrega de sí mismos, no de algo de sí y, si es entrega de sí, es una entrega total; pero eso no es lo mismo que absoluta e incondicionada. No lo es porque las personas somos abiertas y podemos desdecirnos; pero no lo es, sobre todo, porque, aun en el caso de que la entrega sea total y constante, nadie puede colmar a otra persona, y por eso la persona no puede descansar absolutamente en ella.

FE DE DIOS EN NOSOTROS Y FE DE NOSOTROS EN DIOS

Al aplicar a Dios lo que llevamos dicho, tenemos que referirnos en primer lugar a su relación con nosotros. El dato fundamental, que afirmamos como lo más medular de lo que él ha revelado de sí, es, no sólo que somos puestos en la existencia por su relación de amor constante y personalizado, sino precisamente

que ese amor llega hasta tener fe en nosotros². Dios, que nos conoce absolutamente y sabe que somos de barro, tiene fe en nosotros.

Comencemos por su amor. Si la creación fuera obra de la causalidad eficiente, es decir la obra de un ser poderoso y sabio, nada sabríamos de los desig-nios de esa inteligencia poderosa que nos pone en la existencia, no sabríamos a qué atenernos respecto de él. Por eso no pocas mitologías han considerado que Dios crea a los seres humanos para que lo ayuden a llevar el peso de la creación, es decir para descargarse en ellos³. Un Dios así no es digno de fe.

Pero la creación no pertenece a la órbita de la causalidad eficiente⁴ sino que es una relación constante de amor⁵, un amor que incluye la fe en los que crea y así los personaliza. Ese Dios sí es digno de fe.

Él no tiene fe en cada ser humano porque cada ser humano, porque los seres humanos como tales, seamos dignos de fe, sino para que lleguemos a serlo. Por eso él tiene fe en nosotros siempre. Siempre nos da una nueva oportunidad. Nunca se resigna a que no seamos dignos de fiar. Esto es así porque nos ama de una manera absoluta.

Hemos insistido que en una familia bien constituida los progenitores con-fían en sus hijos con una decisión inquebrantable, fruto de su amor; y que esa fe va consolidando la personalidad del niño, del adolescente y el joven, hasta llegar a ser adultos fidedignos. Ahora afirmamos que eso es lo que hace de modo absoluto el Padre materno, que es Dios, con cada uno de los seres humanos, que somos su verdadera familia, en su Hijo único Jesucristo. Dios se entrega, en verdad, a cada ser humano, se pone realmente en nuestras manos, aunque esta imagen parezca un contrasentido. No es que nosotros podamos hacer con Dios lo que nos dé la gana, como podemos hacerlo con los seres humanos, a los que po-demos forzar e incluso matar; pero sí en el sentido de que lo que hagamos a él, le afecta realmente. No lo puede cambiar, pero sí lo afecta. Lo podemos abandonar y traicionar, fingirle una entrega que no tenemos, podemos darnos mezquina-mente o con el corazón dividido. Todo esto afecta a Dios. Como lo afecta nuestra entrega débil, pero verdadera, nuestro esfuerzo decidido por serle fiel, nuestro

2 Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*. Sígueme, Salamanca 1994,146

3 Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid 2004,327-328

4 Trigo, *Creación e historia en el proceso de liberación*. Paulinas, Madrid 1988,111-112

5 Auer, *El mundo, creación de Dios*. Herder, Barcelona 1979,113; González de Cardedal, *El quehacer de la teología*. Sígueme, Salamanca 2008, 152,163,172-174,198,203

arrepentimiento sincero, nuestra confianza en la prueba, nuestra alegría por ser suyos, nuestra esperanza a pesar de todo.

Eso fue también lo que hizo Jesús de Nazaret con todos, empezando por los pobres y los pecadores, que se veían a sí mismos como despreciados y considerados como no dignos de fe. Esa fe depositada en ellos, los hizo capaces de levantarse de su postración, de ponerse en pie y de movilizarse. Les dio tal consistencia y dignidad que, los que basaban su poder en su condición subalterna aceptada, no dudaron en quitar a Jesús del medio para que no se consolidara el cambio.

En su relación con nosotros Dios nunca busca prevalecer como el mandamás; no le interesa lo más mínimo que quede claro que él es el que manda y nosotros los que tenemos que agachar la cabeza.

En este sentido tenemos que afirmar que muchos ateos niegan a un dios que no existe y que, si existiera, merecería no existir porque es incompatible con la dignidad de los seres humanos. Ese dios, caracterizado y sentido, por ejemplo, como un ojo infinito que nos reduce a la condición de objetos penetrados por él, no existe⁶ y no es ciertamente el Padre materno de nuestro Señor Jesucristo. Como tampoco lo es el que está más arriba de todos y que nos hace agachar la cabeza, impotentes, humillados y serviles.

Desgraciadamente no pocas veces éste es el dios que ha presentado la institución eclesiástica. Ante un dios así, si uno no se arriesga a rebelarse por temor a lo que le pueda suceder, vive cumpliendo la ley moral y los ritos de la Iglesia, precisamente porque no tiene fe en él⁷, es decir para que, teniendo al día su hoja de servicio, no pueda recriminarle, le deje vivir su vida en paz e incluso lo premie por su sumisión. Por eso dicen frecuentemente los profetas que Dios ha sido maldecido precisamente por sus presuntos adoradores, por los que llevan su nombre sin conocerlo ni relacionarse con él como él es y merece.

6 Sartre confiesa que en su infancia vivía para complacer las expectativas de los demás, es decir para ser mirado, y por eso "era un puro objeto" y de Dios dice "sólo una vez tuve el sentimiento de que existía (...) Dios me vio, sentí Su mirada (...). Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como abuelo: 'Maldito Dios, Maldito Dios, Maldito Dios' No me volvió a mirar nunca más" (*Las Palabras*. Losada, Buenos Aires 1972, 66)

7 González Faus, *Creer sólo se puede en Dios. En Dios sólo se puede creer*. Sal Terrae 1985, 28-34

UN DIOS DIGNO DE FE Y LA GENTE QUE VIVE DESDE LA FE EN ÉL

Respecto de este Dios la única relación digna es la relación de fe. Es así porque Dios es veraz y sabe siempre lo que dice y nos quiere absolutamente, ya que su gloria es que tengamos vida en todos los aspectos hasta en el de la relación íntima con él, y también, y sobre todo, porque es capaz de llenar todas nuestras aspiraciones: nuestro corazón está hecho para él y en él encuentra su descanso. En definitiva nos podemos entregar confiadamente a él porque quiere y puede hacernos felices, porque él es nuestro bien y se entrega a nosotros incondicionalmente.

Podríamos pensar que respecto de Dios no existe el conocimiento objetual y sólo cabe la relación de fe. Sin embargo no es así. Aunque Dios no es un ente creado y no cae en nuestro horizonte de observación, sí tenemos ideas de él, tanto las recibidas, como las ambientales, como las que cada quien va elaborando. Por eso el primer mandamiento sigue siendo no hacer ídolos y no adorarlos. Sólo este Dios que hemos caracterizado como el que nos ama y así nos pone en la existencia y que nos ama con tal calidad que tiene fe en nosotros, es digno de fe.

La experiencia cristiana da que, conforme avanza la relación de fe con el Dios cristiano, tanto más de fiar se le aparece Dios al creyente, pero paradójicamente cada día le resulta más radical su exigencia de dejarle a él ser él mismo y no actuar respecto de él conforme a nuestras previsiones. Cada vez crece el conocimiento en fe de él y cada vez hay que ponerse más radicalmente en sus manos⁸. Esta dialéctica causa mucho dolor, pero más aún otorga libertad liberada, es decir personaliza. En este sentido la fe en Dios es tanto o más dramática que la fe en los seres humanos.

Pero la diferencia es que, así como la fe madura es en todo caso absoluta, la fe en los seres humanos es meramente absoluta y la fe en Dios es absolutamente absoluta. La diferencia estriba en que, en la mejor de las hipótesis, es decir en el caso en que unos seres humanos sean totalmente fieles entre sí, de todos modos, como dijimos anteriormente, como son limitados, la fe mutua los capacita para vivir todas las contingencias de la vida superadoramente, no para superar la fini-

8 En este sentido dice González Faus: "a Dios sólo se le conoce obedeciendo. Y que la vida es la única que puede enseñarnos ese aprendizaje absolutamente necesario, realizado también por el propio Jesús en sus sufrimientos, 'aunque era Hijo' (Hbr 5,6): el aprendizaje de la obediencia, de dejar a Dios ser Dios, de dejar a Dios ser más grande que lo más grande de nosotros" (oc 243)

tud y la labilidad, que son constitutivas de nuestra naturaleza. Más aún, aunque la entrega mutua les de sentido y la felicidad posible; es cierto que el corazón humano está hecho para una plenitud más total. En este sentido el ser humano es un ser patético: aspira a más de lo que puede lograr. ¿Tendremos que afirmar que está mal hecho porque es una pasión inútil? Nosotros afirmamos más bien que el dinamismo del amor creador que nos pone constantemente en la existencia, deja en nosotros como huella suya este anhelo de un amor infinito. Por eso afirmamos que el amor y la fe que damos a los seres humanos son potenciadas por el amor creador que nos crea y se dirigen en último término a esa realidad de la que brotan y a la que sin saberlo tienden.

Pues bien, lo que nos revela Jesús de Nazaret con su vida y sus palabras es que no somos una pasión inútil sino que en efecto, el Dios que nos crea se nos quiere entregar personalmente de manera que vivamos ya de esta entrega suya, que se consumará cuando, tras la muerte, nos lleve a su propia comunidad divina. Como decíamos del amor humano, esta fe no nos libra de ningún sinsabor, pero nos capacita para vivirlos con sentido, de tal manera que en todo respondamos desde nuestra condición de hijos de amor.

Desde este horizonte, tener fe en el Dios de Jesús significa en concreto tenerlo a él como PapaDios y tenernos nosotros como sus verdaderos hijos, y por tanto implica ineludiblemente tener a todos los seres humanos como verdaderos hermanos⁹. Esto significa que el que tiene fe en Dios, vive de su misma actitud, es decir que tiene fe en los demás como Dios la tiene en él. Quien no tiene fe en los demás no puede tenerla en Dios. Además la escatología, la vida eterna, no consiste en perdernos en el océano infinito del amor de Dios. En primer lugar porque el amor, la unión que busca el amor es la interpenetración, el travasamiento, no la pérdida de identidad, no la despersonalización: pero también porque el amor de Dios no acapara de manera que se desvanezcan los demás amores, al contrario, potencia para amar a todos, como somos amados por él.

Desde mi experiencia tengo que decir las personas que, como grupo humano, mejor practican lo que podemos llamar una genuina relación de fe con Dios,

9 "Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo en En-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil" (Sartre, *El Ser y la nada*. Losada, Buenos Aires 1966, 747)

10 Schillebeeckx, oc 149.155

son los pobres con Espíritu. Ésta es una denominación de Ellacuría y designa a aquellos pobres que han recibido la buena nueva de que Dios es su Dios y quiere reinar en sus corazones y han dado fe a esta noticia increíble y viven contentos y agraciados desde la relación con él. Las personas así que he conocido hacen algunas oraciones al levantarse y al acostarse, pero lo que las caracteriza es que se la pasan en compañía de Dios, hablando libremente con él. Dios no es el que tienen en frente, no es, digamos, una relación cara a cara sino codo a codo. Afrontan con Dios lo que va sucediendo en el día. Le comentan lo que les pasa, le exponen sus reacciones y, por supuesto, le preguntan. Por eso no se sienten solas, y por eso pueden afrontar la vida superadoramente. No necesitan buscar las palabras para hablar con él; por el contrario, con él hablan lo que no se dicen siquiera a sí mismas. Hablan con Dios con entera confianza y por eso con entera libertad. Esa libertad llega incluso a presentarle lo que no entienden, los contratiempos, incluso lo que les molesta de lo que perciben de él.

No pocas veces estas personas viven experiencias muy duras y no les cuadra que Dios las permita. Y por eso, no raramente, pelean con él. Pelean duramente y a veces el desespero y el encono les dura mucho tiempo; pero no dejan de pelear con él. No interrumpen las relaciones: saben que una mala relación es también una relación o, mejor, es parte de la relación. Sin embargo, a la larga, siempre acaban poniéndose en sus manos y entregándose a él. Como se ve, el enojo es también una señal de confianza, de la libertad de las hijas e hijos de Dios. Ellos saben que él nunca interrumpe la relación, que por él nunca queda; pero también que, como nos da toda la libertad, también está con nosotros libremente. Es un encuentro de libertades, que es un encuentro de amor, anclado en el misterio, y por eso abierto, ancho y profundo.

VIVIR DE FE EN UN TIEMPO QUE DESCONOCE LA FE

Así pues, la fe depositada en nosotros, tanto la fe de Dios como la de otras personas que nos quieren, nos educa y humaniza.

Quien, porque puede ser engañado o porque de hecho lo ha sido, no cree en nadie, no es persona. Lo es en cuanto otros pueden seguir creyendo en él y desde luego PapaDios. Pero no lo es en cuanto que no acepta esa fe y no vive desde ella.

Ahora bien, la dirección dominante de esta figura histórica desconoce la fe. Parte de individuos, que aspiran a configurarse desde sí mismos, en sí mismos y para sí mismos; no de personas, configuradas como tales al recibir la relación de persona a persona, la relación de fe que otros tienen con él y al responder a ella.

La única relación que admite esta figura histórica es el contrato, tanto el contrato social, que establece el mapa en el que nos movemos y las reglas de juego aceptadas por todos, que es un contrato de mínimos, como los contratos que voluntariamente cada individuo suscribe para su provecho.

El contrato, aparentemente, está basado en la fe de las partes. Así era, en efecto, en la sociedad tradicional integrada, en la que eran pocos los contratos que se objetivaban en escrituras y se firmaban ante testigos y se registraban ante organismos competentes. Casi todos los contratos se hacían de palabra y se basaban, pues, en la palabra de los contratantes. Esto hoy no es así. El contrato es algo absolutamente protocolizado, en el que no cuentan las posibles intenciones de las partes. El contrato actual es tan meticuloso precisamente porque se sabe que no puede sobreentenderse la fe.

Si el contrato es el modelo de las relaciones societarias, se comprende que no es fácil vivir hoy de fe ni sembrarla. La fe parece una interferencia no querida ni admitida, disfuncional. En una sociedad de individuos, cada quien se hace su vida, se salva o se pierde él mismo. La relación con otros sólo tiene sentido en cuanto que el individuo lo considera útil, gustoso o conveniente para sí o en cuanto varios se ponen de acuerdo para relacionarse respecto de algo poseído o pretendido en común. Es una relación que se entabla en cada caso desde el interés del sujeto, una relación, pues, que excluye el amor, si por amor entendemos, no un sentimiento cálido, sino querer y buscar el bien del otro desde el respeto a él. Por eso el amor no es sólo una relación con rostro y nombre propio sino igualmente una relación social, con personas cuyos nombres e incluso cuyos rostros nos son desconocidos.

Es obvio que no cabe relación de fe, si no la sustenta el amor. La fe es la flor del amor. Porque cabe una relación de amor sin fe. En ese caso el amor no es capaz de salvar al ser amado ni personaliza al que ama.

Quien ama busca que esta relación de fe empape la relación de familia, de amigos y compañeros, la relación educativa, las relaciones vecinales y cívicas y

hasta la relación económica y política, que están por su misma índole más protocolizadas.

Así pues, si se vive de fe, no puede admitirse la división entre vida pública y privada y el confinamiento de la fe en esa última. Quien vive de fe aspira a que configure cada vez más espacios de la vida pública.

Como se ve, son en el fondo dos proyectos incompatibles, por eso insistimos desde el comienzo que hay que elegir desde qué tipo de relaciones organizo mi vida o, mejor, cuál de los dos lleva la voz cantante¹¹.

Sin embargo, hemos hablado de la dirección dominante de esta figura histórica, no de ella misma, porque en esta figura histórica sí se mueven otras lógicas. Más aún, sus bienes culturales más preciados (la cultura de la democracia, la de los derechos humanos y la de la vida) no caben en la dirección dominante. Por eso tantas personas luchan con la convicción de que otro mundo es posible y para hacerlo posible.

Desde lo dicho aparece claro que la fe es el mayor don que uno ha recibido en su vida. Un don que normalmente uno tiene que agradecer a sus padres y a las demás personas que le han orientado para iniciarse en la vida, pero un don que en definitiva uno tiene que agradecer a Dios. Porque es la religación con él la que otorga ese sentido de confianza de fondo con el que uno anda por la vida y que posibilita depositar la fe en las demás personas.

¡Qué don tan inconmensurable es la fe! No se lo suele apreciar como es debido porque como se vive a partir de él, parece algo natural, algo que dimana de la misma realidad, cuando la realidad en sí lo que está es desfondada. Está arraigada en lo que la trasciende: en el misterio. Un misterio insondable, pero en el que podemos confiar.

11 "Toda forma de revelación deriva de una libertad personal, que la origina y la envía a otra libertad personal que la acoge. Y cuando dos libertades se encuentran, reconociéndose en cuanto tales la una a la otra, no existen más posibilidades que la aceptación en crédito y consentimiento o el rechazo en la desconfianza y en la desestimación. Si esto es ya válido de toda relación verdaderamente digna de los seres personales y libres, ¡Cuánto más vale para Dios, cuyo misterio escapa absolutamente a la comprensión del hombre y no sólo a sus sentidos!" (González de Cardedal, oc 249)

ÍNDICES DE LOS NÚMEROS 1 A 12

ÍNDICE DE AUTORES

Álvarez, Tulio: Retos y perspectivas para la Institución eclesial en Venezuela. *Ámbito del Derecho Constitucional: ITER-HUMANITAS* 11 (2009) 105-127.

Ayala Corao, Carlos: El federalismo y la división territorial del poder. *ITER – HUMANITAS* 8 (2007) 19-30.

Ayala Corao, Carlos: El presidencialismo. *ITER – HUMANITAS* 8 (2007) 31-38.

Barreto, Luz M. Sobre la racionalidad de los procesos de conversión. *ITER – HUMANITAS* 1 (2004) 53-88.

Barreto, Luz M.: Aportes del análisis filosófico al lenguaje teológico. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación. *ITER – HUMANITAS* 2 (2004) 65-75.

Barreto, Luz M. “El problema de la objetividad de la experiencia religiosa”. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. *ITER – HUMANITAS* 5 (2006) 39-44.

Boersner Demetrio: ¿Marx leninista o Marx democrático? *ITER – HUMANITAS* 7 (2007) 29-37.

Cañoto Rodríguez, Yolanda: Psicología Estética. *ITER – HUMANITAS* 9 (2008) 109-156.

Casal, Jesús María: Trasfondo e implicaciones del Proyecto de Reforma constitucional. *ITER – HUMANITAS* 8 (2007) 39-48.

Castro, Francisco A.: La dimensión temporal en la vida monástica. Una aproximación basada en el Convento de la Inmaculada Concepción de Caracas (1690-1790). *ITER-HUMANITAS* 10 (2008) 115-149.

Da Silva, José L. El Ethos democrático en el pueblo venezolano. VIII Jornadas de Reflexión Filosófica: El Ethos Democrático en Venezuela. Una Realidad Paradójica. ITER - HUMANITAS 2 (2004) 15-29.

Da Silva, José Luís: La preocupación filosófica por la historia, en el pensamiento de Jean François Lyotard. ITER - HUMANITAS 5 (2006) 135-148.

Da Silva, José Luís: Los derechos humanos entre los mecanismos institucionales, la discriminación femenina y la libertad de cultural, ITER – HUMANITAS 8 (2007) 107-122.

Frades, Eduardo: Notas sobre el Vº Foro Social Mundial (FSM) del 2005. En la Presentación de ITER - HUMANITAS 5 (2006) 9-15.

Frades, Eduardo: Índices de los números 1-12 de Iter-Humanitas. ITER - HUMANITAS 12 (2009) 199-217.

Gándara, Manuel: Para democratizar la democracia. VIII Jornadas de Reflexión Filosófica. El Ethos Democrático en Venezuela. Una Realidad Paradójica. ITER - HUMANITAS 2 (2004) 31-40.

Gándara, Manuel: La apertura a la historia, clave para un cristianismo humanizante. ITER - HUMANITAS 5 (2006) 71-94.

Gándara, Manuel: Multiculturalidad y universalismo ético: Aportes para una aproximación a la noción de Derechos Humanos. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 123-132.

García Torres, Rafael: El análisis filosófico de los fenómenos políticos: Un criterio elemental para examinar la realidad venezolana. VII Jornadas de Reflexión Filosófica. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 31-42.

García Torres, Rafael: La filosofía y su historia. X Jornada de Filosofía (ITER-UCAB). ITER – HUMANITAS 3 (2005) 59-80.

García Torres, Rafael: En torno al concepto de desobediencia civil. ITER – HUMANITAS 6 (2006) 39-56.

García Torres, Rafael: Individualismo y organicismo: apuntes sobre liberalismo y democracia ITER-HUMANITAS 12 (2009) 13-20.

González Fabre, Raúl: La propiedad privada. ITER – HUMANITAS (2007) 73-87.

González, Enrique Alí: ¿Cuáles son los cambios posibles en la sociedad venezolana actual? ¿Algunos de esos cambios pueden conducir a una sociedad post-capitalista? VII Jornadas de Reflexión Filosófica. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 43-52.

González, Enrique Alí: El Nacionalismo en cuatro haces de problemas: Identidad, política, xenofobia y ética. ITER – HUMANITAS 4 (2006) 55-86.

González, Enrique Alí: La idea de Modernidad presente en la Política Económica durante la Presidencia de Guzmán Blanco de 1870-1876. Una reconstrucción desde la Historia de las Ideas. ITER – HUMANITAS 6 (2006) 57-95.

González, Enrique Alí: Razones cristianas para la secesión de España. Juan Germán Roscio: un venezolano del s. XXI, que vivió en el XIX. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 133-151.

González, Enrique Alí: La lucha por la justicia en Venezuela. Religiones políticas ateas inmanentes y Educación religiosa escolar” ITER-HUMANITAS 11 (2009) 11-54.

González, Enrique Alí: El Estado como expresión de la mega-estructura formal del campo político: algunas caracterizaciones ITER-HUMANITAS 12 (2009) 21-33.

González, Luis E: De lo científico a lo ético en el falsacionismo de Karl Popper. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 115-134.

Guitián, Carmen Dyna.-Pobres y excluidos aún.... y por mucho tiempo. ITER - HUMANITAS 3 (2005) 123-136.

Hurtado S., Samuel: Los desafíos etnológicos a la reflexión en Venezuela. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 89-104.

Kohn, Carlos: Educación de valores y ciudadanía democrática: hacia la construcción de un nuevo republicanismo cívico. ITER – HUMANITAS 6 (2006) 23-37.

Krestonosich, Nikola: En torno al problema de la filosofía ITER-HUMANITAS 12 (2009) 97-105.

Linares, Hedor: La sospecha marxiana bajo sospecha. Aproximación a dos paradojas de la ética marxista. ITER – HUMANITAS 7 (2007) 53-72.

López Saco, Julio: El Periplo del budismo en China: Un proceso de transformación, aculturación y sinización. ITER – HUMANITAS 4 (2005) 9-54.

López Saco, Julio: Almorávides y Almohades en la Península Ibérica. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 157-176.

Luciani, Rafael: La teología como acontecimiento lingüístico la forma analógica del lenguaje y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs Von Baltasar. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 89-110.

Luciani, Rafael: Palabras de apertura de la X Jornada de Filosofía ITER-UCAB. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 17-18.

Luciani, Rafael: El socialismo del siglo XXI en la perspectiva de la institución eclesiástica venezolana. Conferencia presentada en el Boston College (Abril 2007). ITER – HUMANITAS 7 (2007) 89-106.

Luciani, Rafael: La misión profética de la Iglesia: el humanismo cristiano propuesto en la Doctrina Social de la Iglesia. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 13-17.

Luciani, Rafael: La dimensión política de la condición cristiana ITER-HUMANITAS 11 (2009) 85-97.

Luciani, Rafael: *Analogia transcendentalis* Los Trascendentales a la luz de Tomás de Aquino y Hans Urs von Baltasar ITER-HUMANITAS 12 (2009) 107-134.

Llanes, María Guadalupe: Ensayo sobre la posibilidad de una filosofía fundamentada por la perspectiva cristiana: El caso de San Agustín ITER-UCAB. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 19-30..

Machado, Jorge: Física y cosmología en los albores de la modernidad ITER – HUMANITAS 3 (2005) 93-108.

Machado, Jorge: (2005, Julio-Diciembre). Vínculos de la física y la metafísica cartesiana a propósito de la noción de extensión. ITER – HUMANITAS 4 (2005) 111-126.

Manara, Bruno: Paso del latín a las lenguas romances. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 137 - 156.

Manara, Bruno: Polivalencias del artículo castellano. ITER – HUMANITAS 4 (2005) 87-92.

Manara, Bruno: Ser o no-ser: positivo-negativo en el idioma. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 153-164.

Manara, Bruno: Grecia en el horizonte cultural del castellano (recuerdos del idioma) ITER-HUMANITAS 11 (2009) 149-177.

Manara, Bruno: Régimen versus Individuo. (Estudio de la novela 1984 de G. Orwell) ITER-HUMANITAS 12 (2009) 35-73.

Mañá, Wilfredo. (2004, Julio-Diciembre). Sobre el Ethos democrático del venezolano. VIII Jornadas De Reflexión Filosófica: El Ethos Democrático En Venezuela. Una Realidad Paradójica ITER – HUMANITAS 2 (2004) 41-48.

Marquegui, Antón: Aportes de la Iglesia a la democracia venezolana, desde el ámbito educativo ITER-HUMANITAS 11 (2009) 129-138.

Nuez, Rosa Delia: Formas verbales de las oraciones condicionales en el español hablado en Caracas ITER-HUMANITAS 12 (2009) 135-172.

Núñez, Nancy C.: Wittgenstein y la creencia religiosa. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 11-26.

Ortiz, Eduardo: ¿Buenas intenciones? Malos resultados. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 65-78 .

Ortiz, Eduardo: Laberintos en la búsqueda de justicia y bienestar. ITER – HUMANITAS 6 (2006) 9-22.

Palazzi, Félix: El hombre redimido. Homenaje a los 100 años del nacimiento de Karl Rahner. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 111-142.

Paván, Carlos: El método de San Anselmo. ITER - HUMANITAS 4 (2005) 93-110.

Paván, Carlos: Filosofía, hermenéutica y racionalidad del discurso. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación Teológico en Tomás de Aquino. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 49-64.

Peraza, Arturo: Valoración del sistema participativo en Venezuela. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 83-107.

Peraza, Arturo: Apuntes sobre la situación venezolana ITER-HUMANITAS 11 (2009) 99-104.

Pinardi, Sandra: La des-institucionalización: un ejercicio de “totalización” del Estado. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 79-91.

Rivas, Eloy: Presentación de las VIII Jornadas de Reflexión Filosófica. El Ethos democrático en Venezuela: Una realidad paradójica ITER – HUMANITAS 2 (2004) 11-13.

Rivas, Eloy: Consideraciones sobre la ontología occidental desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Levinás. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 109-122.

Rodríguez William: La ordenación: regla epistémica regente del pensamiento de Santo Tomás de Aquino ITER – HUMANITAS 3 (2005) 81-92.

Rodríguez, William: Ética ciudadana. ITER – HUMANITAS 7 (2007) 107-113.

Rodríguez, William: Familia y educación ética. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 165-172.

Rodríguez, William: Hacia una comprensión de la violencia en el mundo-de-vida popular venezolano ITER-HUMANITAS 10 (2008) 173-182.

Rodríguez, William: La iglesia venezolana entre los siglos XIX-XX ITER-HUMANITAS 11 (2009) 139-147.

Rodríguez, William: El fundamento filosófico antropológico de los Derechos Humanos ITER-HUMANITAS 12 (2009) 173-182.

Rosales S., Juan: Educación y política en Simón Rodríguez. ITER – HUMANITAS 4 (2005) 127-158.

Rosales, Juan: El orador y su auditorio en la Nueva Retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca ITER-HUMANITAS 12 (2009) 75-84.

Soto Parra, Eduardo: El fundamento del poder civil en los últimos escritos filosófico-políticos de Bartolomé de Las Casas. ITER-HUMANITAS 10 (2008) 23-113.

Straka, Tomás: La historia como reflexión ética: ética, teología y memoria a inicios del siglo XXI. ITER-UCAB. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 31-58.

Straka, Tomás: La contribución de la iglesia en el desarrollo sociopolítico venezolano. Desde inicios del siglo XX hasta 1958 ITER-HUMANITAS 11 (2009) 55-72.

Suárez, Ariadne: El fin, la vida buena y la virtud en Aristóteles ITER – HUMANITAS 5 (2006) 55-70.

Suárez, Ariadne: La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica. (Primera Parte). ITER – HUMANITAS 6 (2006) 97-155.

Suárez, Ariadne: La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica (Segunda Parte). ITER – HUMANITAS 7 (2007) 115-175.

Suárez, Ariadne: Inteligibilidad, conocimiento y ser en Santo Tomás de Aquino. ITER-HUMANITAS 10 (2008) 9-21.

Suárez, Ariadne: Étienne Gilson: El realismo metódico y su relación con la filosofía de Santo Tomás de Aquino ITER-HUMANITAS 12 (2009) 85-95.

Teixeira S. Manuel A. Itinerarium mentis in Deum. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 95-114.

Tenreiro, Victoria: Implicaciones de la educación moral. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 105-113.

Tepedino, Nelson: Discernimiento, existencia y realidad: Una aproximación filosófica al discernimiento espiritual. VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 11-20.

Tepedino, Nelson: Zubiri y el método en teología: aportes de un filósofo. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 77-87.

Tepedino, Nelson: La experiencia de Dios como experiencia estética fundamental. Reflexiones a partir del «Segundo Heidegger». ITER – HUMANITAS 5 (2006) 27-38.

Tepedino, Nelson: Tepedino, Nelson: El marxismo es un nihilismo. Fe cristiana y mediación marxista. ITER – HUMANITAS 7 (2007) 39-52.

Trigo, Pedro: El sacerdocio de los naturales. El problema sintomático del acceso al sacerdocio de indígenas y mestizos. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 115-146.

Trigo, Pedro: Dios como apuesta. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 45-54.

Trigo, Pedro: Cristianismo y socialismo. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 11-28.

Trigo, Pedro: La cultura de la democracia. Expresión situada del Reino de Dios, ITER – HUMANITAS 8 (2007) 49-63.

Trigo, Pedro: Cincuenta años de democracia. Balance. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 61-81.

Trigo, Pedro: Religión y política. ITER-HUMANITAS 10 (2008) 151-166.

Trigo, Pedro: Estructura de la relación de Fe. ITER-HUMANITAS 12 (2009) 183-198.

Ugalde, Luis: Utopía política, entre la esperanza y la opresión. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 13-59.

Virtuoso, José: La justicia como criterio de discernimiento para superar la actual situación histórica. VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 21-30.

Virtuoso, José: ¿Comunidades y Comunas para personalizar o corporativizar? ITER – HUMANITAS 8 (2007) 93-98.

Virtuoso, José: El 2 Diciembre ¿Inicio de un nuevo ciclo político? ITER – HUMANITAS 8 (2007) 99-106.

Virtuoso, José: La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX y en nuestro presente. ITER-HUMANITAS 11 (2009) 73-83.

ÍNDICE TEMÁTICO

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

CRISTIANISMO Y SOCIALISMO

Boersner Demetrio: ¿Marx leninista o marx democrático? ITER – HUMANITAS 7 (2007) 29-37.

González Fabre, Raúl: La propiedad privada. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 73-87.

Linares, Hedor: La sospecha marxiana bajo sospecha. Aproximación a dos paradojas de la ética marxista. ITER – HUMANITAS 7 (2007) 53-72.

Luciani, Rafael: El socialismo del siglo XXI en la perspectiva de la institución eclesial venezolana. Conferencia presentada en el Boston College (Abril 2007). ITER – HUMANITAS 7 (2007) 89-106.

Tepedino, Nelson: Tepedino, Nelson: El marxismo es un nihilismo. Fe cristiana y mediación marxista. ITER – HUMANITAS 7 (2007) 39-52.

Trigo, Pedro: Cristianismo y socialismo. ITER – HUMANITAS, n. 7 (2007) 11-28.

Trigo, Pedro: Religión y política. ITER-HUMANITAS 10 (2008) 151-166.

Filosofía y teología cristiana

Gándara, Manuel: La apertura a la historia, clave para un cristianismo humanizante. ITER - HUMANITAS 5 (2006) 71-94.

García Torres, Rafael: La filosofía y su historia. X Jornada de Filosofía (ITER-UCAB). ITER – HUMANITAS 3 (2005) 59-80.

Luciani, Rafael: La teología como acontecimiento lingüístico la forma analógica del lenguaje y la teología a partir de Gustav Siewerth y Hans Urs Von Baltasar. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 89-110.

Luciani, Rafael: Palabras de apertura de la X Jornada de Filosofía ITER-UCAB. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 17-18.

Llanes, María Guadalupe: Ensayo sobre la posibilidad de una filosofía fundamentada por la perspectiva cristiana: El caso de San Agustín. ITER-UCAB. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 19-30.

Straka, Tomás: La historia como reflexión ética: ética, teología y memoria a inicios del siglo XXI. ITER-UCAB. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 31-58.

Trigo, Pedro: Estructura de la relación de Fe. ITER-HUMANITAS 12 (2009) 183-198.

Experiencia de lo religioso

Barreto, Luz M.: Sobre la racionalidad de los procesos de conversión. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 53-88.

Barreto, Luz M.: El problema de la objetividad de la experiencia religiosa. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 39-44.

Núñez, Nancy C.: Wittgenstein y la creencia religiosa. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 11-26.

Tepedino, Nelson: La experiencia de Dios como experiencia estética fundamental. Reflexiones a partir del «Segundo Heidegger». ITER – HUMANITAS 5 (2006) 27-38.

Trigo, Pedro: Dios como apuesta. XI Jornada Filosófica: Experiencia y Estética de lo Religioso. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 45-54.

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA

Barreto, Luz M.: Aportes del análisis filosófico al lenguaje teológico. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 65-75.

Krestonosich, Nikola: En torno al problema de la filosofía ITER-HUMANITAS 12 (2009) 97-105.

Paván, Carlos: Filosofía, hermenéutica y racionalidad del discurso. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación Teológica en Tomás de Aquino. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 49-64.

Suárez, Ariadne: La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica. (Primera Parte). ITER – HUMANITAS 6 (2006) 97-155.

Suárez, Ariadne: La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica. (Segunda Parte). ITER – HUMANITAS 7 (2007) 115-175.

Tepedino, Nelson: Zubiri y el método en teología: aportes de un filósofo. IX Jornada Reflexión Filosófica e Interpretación. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 77-87.

FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Análisis filosófico de una situación histórica

García Torres, Rafael: El análisis filosófico de los fenómenos políticos: Un criterio elemental para examinar la realidad venezolana. VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 31-42.

González, Enrique Alí: ¿Cuáles son los cambios posibles en la sociedad venezolana actual? ¿Algunos de esos cambios pueden conducir a una sociedad post-capitalista? VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 31-43-52.

González, Enrique Alí: El Estado como expresión de la mega-estructura formal del campo político: algunas caracterizaciones ITER-HUMANITAS 12 (2009) 21-33.

Tepedino, Nelson: Discernimiento, existencia y realidad: Una aproximación filosófica al discernimiento espiritual. VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 11-20.

Virtuoso, José: La justicia como criterio de discernimiento para superar la actual situación histórica. VII Jornadas de Reflexión Filosófica: Ponencia. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 21-30.

Ethos democrático en Venezuela

Da Silva, José L. El Ethos democrático en el pueblo venezolano. VIII Jornadas de Reflexión Filosófica: El Ethos Democrático en Venezuela. Una Realidad Paradójica. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 15-29.

Gándara, Manuel: Para democratizar la democracia. VIII Jornadas de Reflexión Filosófica. El Ethos Democrático en Venezuela. Una Realidad Paradójica. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 31-40.

Mañá, Wilfredo. (2004, Julio-Diciembre). Sobre el Ethos democrático del venezolano. VIII Jornadas De Reflexión Filosófica: El Ethos Democrático En Venezuela. Una Realidad Paradójica ITER – HUMANITAS 2 (2004) 41-48.

Rivas, Eloy: Presentación de las VIII Jornadas de Reflexión Filosófica. El Ethos democrático en Venezuela: Una realidad paradójica ITER – HUMANITAS 2 (2004) 11-13.

Hacia un Humanismo Integral

García Torres, Rafael: En torno al concepto de desobediencia civil. ITER – HUMANITAS 6 (2006) 39-56.

García Torres, Rafael: Individualismo y organicismo: apuntes sobre liberalismo y democracia ITER-HUMANITAS 12 (2009) 13-20.

Kohn, Carlos: Educación de valores y ciudadanía democrática: hacia la construcción de un nuevo republicanismo cívico. ITER – HUMANITAS 6 (2006) 23-37.

Ortiz, Eduardo: Laberintos en la búsqueda de justicia y bienestar. ITER – HUMANITAS 6 (2006) 9-22.

Sobre ética, democracia y utopía

Peraza, Arturo: Valoración del sistema participativo en Venezuela. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 83-107.

Rodríguez, William: Ética ciudadana. ITER – HUMANITAS 7 (2007) 107-113.

Rodríguez, William: Familia y educación ética. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 165-172.

Rodríguez, William: Hacia una comprensión de la violencia en el mundo-de-vida popular venezolano ITER-HUMANITAS 10 (2008) 167-177.

Tenreiro, Victoria: Implicaciones de la educación moral. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 105-113.

Trigo, Pedro: Cincuenta años de democracia. Balance ITER-HUMANITAS 10 (2008) 151-166.

Ugalde, Luis: Utopía política, entre la esperanza y la opresión. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 13-59.

Sobre los Derechos Humanos

Da Silva, José Luis: Los derechos humanos entre los mecanismos institucionales, la discriminación femenina y la libertad de cultural, ITER – HUMANITAS 8 (2007) 107-122.

Gándara, Manuel: Multiculturalidad y universalismo ético: Aportes para una aproximación a la noción de Derechos Humanos. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 123-132.

Rodríguez, William: El fundamento filosófico antropológico de los Derechos Humanos ITER-HUMANITAS 12 (2009) 173-182.

FILOSOFÍA E HISTORIA

La Filosofía en su historia

Machado, Jorge: Física y cosmología en los albores de la modernidad ITER – HUMANITAS 3 (2005) 93-108.

Machado, Jorge: (2005, Julio-Diciembre). Vínculos de la física y la metafísica cartesiana a propósito de la noción de extensión. ITER – HUMANITAS 4 (2005) 111-126.

Paván, Carlos: El método de San Anselmo. ITER - HUMANITAS 4 (2005) 93-110.

Rodríguez William: La ordenación: regla epistémica regente del pensamiento de Santo Tomás de Aquino ITER – HUMANITAS 3 (2005) 81-92.

Rosales S., Juan: Educación y política en Simón Rodríguez. ITER – HUMANITAS 4 (2005) 127-158.

Soto Parra, Eduardo: El fundamento del poder civil en los últimos escritos filosófico-políticos de Bartolomé de Las Casas. ITER-HUMANITAS 10 (2008) 23-113.

Suárez, Ariadne: El fin, la vida buena y la virtud en Aristóteles ITER – HUMANITAS 5 (2006) 55-70.

Suárez, Ariadne: Inteligibilidad, conocimiento y ser en Santo Tomás de Aquino. ITER-HUMANITAS 10 (2008) 9-21.

Teixeira S. Manuel A. Itinerarium mentis in Deum. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 95-114.

La Filosofía de ayer y hoy

Da Silva, José Luís: La preocupación filosófica por la historia, en el pensamiento de Jean François Lyotard. ITER - HUMANITAS 5 (2006) 135-148.

González, Enrique Alí: Razones cristianas para la secesión de España. Juan Germán Roscio: un venezolano del s. XXI, que vivió en el XIX. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 133-151.

González, Luis E: De lo científico a lo ético en el falsacionismo de Karl Popper. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 115-134.

Luciani, Rafael: *Analogia transcendentalis* Los Trascendentales a la luz de Tomás de Aquino y Hans Urs von Baltasar ITER-HUMANITAS 12 (2009) 107-134.

Rivas, Eloy: Consideraciones sobre la ontología occidental desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Levinás. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 109-122.

Suárez, Ariadne: Étienne Gilson: El realismo metódico y su relación con la filosofía de Santo Tomás de Aquino ITER-HUMANITAS 12 (2009) 85-95.

TEMAS SOCIALES Y DE ACTUALIDAD

Cañoto Rodríguez, Yolanda: Psicología Estética. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 109-156.

Frades, Eduardo: Notas sobre el Vº Foro Social Mundial (FSM) del 2005. En la Presentación de ITER - HUMANITAS 5 (2006) 5-15.

González, Enrique Alí: El Nacionalismo en cuatro haces de problemas: Identidad, política, xenofobia y ética. ITER – HUMANITAS 5 (2006) 55-86.

Guitián, Carmen Dyna: Pobres y excluidos aún.... y por mucho tiempo. ITER - HUMANITAS 3 (2005) 123-136.

Hurtado S., Samuel: Los desafíos etnológicos a la reflexión en Venezuela. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 89-104.

Palazzi, Félix: El hombre redimido. Homenaje a los 100 años del nacimiento de Karl Rahner. ITER – HUMANITAS 1 (2004) 111-142.

Trigo, Pedro: Cincuenta años de democracia. Balance. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 61-81.

Proyecto de Reforma Constitucional

Ayala Corao, Carlos: El federalismo y la división territorial del poder .ITER – HUMANITAS 8 (2007) 19-30.

Ayala Corao, Carlos: El presidencialismo. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 31-38.

Casal, Jesús María: Trasfondo e implicaciones del Proyecto de Reforma constitucional. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 39-48.

Luciani, Rafael: La misión profética de la Iglesia: el humanismo cristiano propuesto en la Doctrina Social de la Iglesia. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 13-17.

Ortiz, Eduardo: ¿Buenas intenciones? Malos resultados. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 65-78.

Pinardi, Sandra: La des-institucionalización: un ejercicio de “totalización” del Estado. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 79-91.

Trigo, Pedro: La cultura de la democracia. Expresión situada del Reino de Dios, ITER – HUMANITAS 8 (2007) 49-63.

Virtuoso, José: ¿Comunidades y Comunas para personalizar o corporativizar? ITER – HUMANITAS 8 (2007) 93-98.

Virtuoso, José: El 2Diciembre ¿Inicio de un nuevo ciclo político? ITER – HUMANITAS 8 (2007) 99-106.

La Iglesia y la democracia venezolana

Álvarez, Tulio: Retos y perspectivas para la Institución eclesiástica en Venezuela. Ámbito del Derecho Constitucional: ITER-HUMANITAS 11 (2009) 105-127.

González, Enrique Alí: La lucha por la justicia en Venezuela. Religiones políticas ateas inmanentes y Educación religiosa escolar" ITER-HUMANITAS 11 (2009) 11-54.

Luciani, Rafael: La dimensión política de la condición cristiana ITER-HUMANITAS 11 (2009) 85-97.

Marquiegui, Antón: Aportes de la Iglesia a la democracia venezolana, desde el ámbito educativo ITER-HUMANITAS 11 (2009) 129-138.

Peraza, Arturo: Apuntes sobre la situación venezolana ITER-HUMANITAS 11 (2009) 99-104.

Rodríguez, William: La iglesia venezolana entre los siglos XIX-XX ITER-HUMANITAS 11 (2009) 139-147.

Straka, Tomás: La contribución de la iglesia en el desarrollo sociopolítico venezolano. Desde inicios del siglo XX hasta 1958 ITER-HUMANITAS 11 (2009) 55-72.

Virtuoso, José: La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX y en nuestro presente. ITER-HUMANITAS 11 (2009) 73-83.

TEMAS HISTÓRICOS

Castro, Francisco A.: La dimensión temporal en la vida monástica. Una aproximación basada en el Convento de la Inmaculada Concepción de Caracas (1690-1790). ITER-HUMANITAS 10 (2008) 115-149.

González, Enrique Alí: La idea de Modernidad presente en la Política Económica durante la Presidencia de Guzmán Blanco de 1870-1876. Una reconstrucción desde la Historia de las Ideas. ITER – HUMANITAS 6 (2006) 57-95.

López Saco, Julio: El Periplo del budismo en China: Un proceso de transformación, aculturación y sinización. ITER – HUMANITAS 4 (2005) 9-54.

López Saco, Julio: Almorávides y Almohades en la Península Ibérica. ITER – HUMANITAS 9 (2008) 157-176.

Trigo, Pedro: El sacerdocio de los naturales. El problema sintomático del acceso al sacerdocio de indígenas y mestizos. ITER – HUMANITAS 2 (2004) 115-146.

TEMAS LINGÜÍSTICOS Y LITERARIOS

Manara, Bruno: Paso del latín a las lenguas romances. ITER – HUMANITAS 3 (2005) 137 - 156.

Manara, Bruno: Polivalencias del artículo castellano. ITER – HUMANITAS 4 (2005) 87-92.

Manara, Bruno: Ser o no-ser: positivo-negativo en el idioma. ITER – HUMANITAS 8 (2007) 153-164.

Manara, Bruno: Grecia en el horizonte cultural del castellano (recuerdos del idioma) ITER-HUMANITAS 11 (2009) 149-177.

Manara, Bruno: Régimen versus Individuo. (Estudio de la novela 1984 de G. Orwell) ITER-HUMANITAS 12 (2009) 35-73.

Nuez, Rosa Delia: Formas verbales de las oraciones condicionales en el español hablado en Caracas ITER-HUMANITAS 12 (2009) 135-172.

Rosales, Juan: El orador y su auditorio en la Nueva Retórica de Perelman y Olbrechts-Tyteca ITER-HUMANITAS 12 (2009) 75-84.

OTROS VARIOS

Frades, Eduardo: Índices de los números 1-12 de Iter-Humanitas. ITER - HUMANITAS 12 (2009) 199-217.

IN MEMORIAM del Profesor Rafael García (†). ITER – HUMANITAS, n. 9 (2008) 179.185