

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

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

Año VIII

Número 15

ENERO – JUNIO 2011

**Publicaciones ITER-UCAB
Caracas, 2011**

ITER HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Enero-Junio 2011
AÑO VIII, Nº 15
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:

José Virtuoso, S.J., Rector de la UCAB
Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER
Luis Ugalde, S.J., ITER y CERPE
Gaia De Vecchi, PUG de Roma
Gian Franco Coffele, S.D.B., Vicerrector de la
UPS de Roma
Felícísimo Martínez, O.P., I.P. de Madrid
Juan Pablo Perón, S.D.B., ITER y UCAB
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro 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)

DISEÑO Y PORTADA: *Publicaciones UCAB*

DIAGRAMACIÓN: *Mery León*

IMPRESIÓN: *E.T.P. Don Bosco*

Telf. (0212) 2370802 - 2372766

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

SUSCRIPCIONES 2011:

Correo normal: Bs.F. 80
Número suelto: Bs.F. 50
Extranjero: \$ 28
Por avión: \$ 34

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

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

TEMAS FILOSÓFICOS

Aproximaciones a los conceptos de opinión y <i>quaestio disputata</i> en el pensamiento de santo Tomás de Aquino	
<i>Profesora Ariadne Suárez</i>	9

La analogía en el pensamiento de Tomás de Aquino	
<i>Prof. Dr. Rafael Luciani</i>	27

Acerca del límite entre fe y saber.	
<i>Mario Di Giacomo</i>	47

OTROS TEMAS

Justificación jurídico-teológica de la revolución americana en Juan Germán Roscio	
<i>Prof. Dr. Tulio Álvarez</i>	79

Objeciones al monismo lingüístico-religioso de Julio C. Salas	
<i>Profesor Bruno Manara</i>	123

PRESENTACIÓN

Este primer número del 2011, en que celebramos el Bicentenario de la independencia de Venezuela, queríamos iniciarlo con algunos trabajos que se refiriesen, de un modo u otro a este evento. Así completaríamos con otras voces lo que se dijo en la Semana Teológica, y ha sido ya publicado en la revista ITER número 54. Como no disponemos aún de ellos, saldrán en próximos números. En compensación, tenemos varios artículos de temas específicamente filosóficos, como corresponde a esta revista. Sin que falten, en una segunda sección, un par de artículos del ancho mundo de las humanidades al que siempre está abierta nuestra revista ITER-HUMANITAS; que van desde la justificación jurídico-teológica que hizo el gran pensador venezolano Juan Germán Roscio, en esos años de la recién nacida independencia, hasta las especulaciones un tanto arbitrarias, pero siempre curiosas, del lingüista y antropólogo religioso que pretendió ser el escritor Julio C. Salas.

La primera sección, que titulamos temas filosóficos, se ocupa de temas más bien históricos, dos del pensamiento tomista y otros de autores más recientes. Así el primer trabajo que ofrecemos es de la profesora **Ariadne Suárez**, bien conocida por el alumnado del ITER y por los lectores de esta revista, en la que colabora con frecuencia y sobre todo con la competencia de su dedicación filosófica. En esta ocasión se ocupa de algunos conceptos racionales y metodológicos del Doctor Angélico, sobre el que ya ha escrito otras cosas. Ha titulado su escrito *Aproximaciones a los conceptos de opinión y quaestio disputata en el pensamiento de santo Tomás de Aquino*. He aquí el resumen del mismo que nos ha presentado:

El presente trabajo se ha propuesto desarrollar la idea de opinión a la luz del método teológico distintivo de la filosofía escolástica como lo es la quaestio disputata, con la finalidad de examinar si los pensadores de la Edad Media fueron capaces de utilizar esta categoría dialéctica más allá del ámbito crítico reflexivo bajo la cual fue considerada desde la misma retórica aristotélica. De la misma forma y en la segunda parte del ensayo, nos dedicamos a analizar los componentes del método escolástico para determinar si la opinión misma constituye un requerimiento necesario en el contexto de la discusión teológica propiamente dicha.

Ponemos a renglón seguido otro trabajo sobre el pensamiento tomista, esta vez centrado en su concepción de la analogía, en sus diversos alcances, que está a la base de muchas de sus argumentaciones tanto en el campo estrictamente filosófico como en el teológico; ya que la teología tomista es uno de los mayores ejemplos de esa *fides quaerens intellectum* o fe razonable, tan importante en su versión católica siempre. Es una aclaración muy útil del verdadero pensamiento del Aquinate, tergiversada en parte por su discípulo el cardenal Cayetano, que el Prof. Dr. **Rafael Luciani** nos va presentando, con este escrito que titula ***La analogía en el pensamiento de Tomás de Aquino*** del que nos ha presentado este resumen:

En su obra juvenil *Scriptum super libros Sententiarum* P. Lombardi I,19,5,2 escrita entre el 1253 y el 1255, Tomás de Aquino expone tres modos de usar las palabras según analogía. Éstos serán asumidos por Tomás de Vio, el Cayetano, como el único esquema posible para comprender el problema de la analogía según fue desarrollado por el Aquinate. Es así como, por siglos, se originará una visión parcializada de la cuestión de la analogía en el pensamiento de Tomás de Aquino. Por ello, en este artículo, nos proponemos estudiar los distintos tipos de analogía, en el marco del pensamiento y las obras de Tomás de Aquino.

Entrando ya en la actualidad, presentamos un trabajo de joven profesor Dr. **Mario Di Giacomo**, que toca un punto especialmente sensible para los estudios filosóficos de quienes se preparan para abordar la teología, como es el caso del alumnado del Iter. Pero que afecta a todo intelectual y aún a todo creyente actual, que quiere vivir su fe dentro de la racionalidad moderna o postmoderna en que nos toca vivirla. Defiende, con gran apoyo en el pensamiento de J. Habermas, que cabe un diálogo respetuoso y fructífero entre la razón instrumental de la modernidad y lo que califica de ámbito sapiencial de la fe, tradicional y siempre reinterpretada. El título de su escrito es ***Acerca del límite entre fe y saber*** del que nos hace el siguiente resumen:

En este artículo se examinan las relaciones entre fe y razón, entre ciencia y confesión, a fin de construir entre ambas dimensiones un criterio de demarcación adecuado al contexto contemporáneo occidental, ampliamente secularizado. A partir de ese análisis, y en un segundo momento, se intenta aplicar ese criterio a una universidad Católica, cuya identidad institucional se coloca al servicio de fines de tipo religioso, a fin de que, en el límite, conversen la razón instrumental con el ámbito sapiencial de la fe.

La segunda sección, simplemente intitulada otros temas, sólo tiene dos trabajos; pero, como pueden ver, son de una notable amplitud. Abrimos con el único trabajo disponible que nos acerca a estas efemérides del Bicentenario. Es obra del Prof. Dr. **Tulio Alberto Álvarez** que nos expone muy detalladamente los argumentos que el gran pensador cristiano J. G. Roscio dio en esos años para justificar muy razonablemente el paso dado. Como los hombres de iglesia, en general, eran contrarios al proceso emancipatorio, por razones incluso teológicas, era necesario este esfuerzo intelectual por justificarlo. Roscio fue el mayor teórico del movimiento independentista y tuvo como tarea responder a los militantes de la teoría del Derecho Divino regio y convencer a los creyentes de la compatibilidad de la causa patriota con la fe católica. Esta ponencia, tenida en las *XI jornadas de historia y religión. Venezuela: dos siglos de república y republicanismo* de la UCAB, la ha titulado ***Justificación jurídico-teológica de la revolución americana en Juan Germán Roscio***; y nos ha ofrecido este breve resumen:

Con el objeto de descifrar la ideología subyacente en el proceso independentista venezolano, el profesor Álvarez acomete el análisis de las ideas políticas prevalentes en los siglos XVII y XVIII para contrastarlas con la obra de Juan Germán Roscio. De esta forma revela el esfuerzo intelectual por justificar la separación de España y presenta la forma en que el principio de soberanía nacional desplazó la doctrina del origen divino del poder del monarca.

Finalmente cerramos el número con un amplio trabajo del profesor **Bruno Manara**, que se ocupa esta vez de un curioso personaje merideño, muy culto y agudo, pero también muy limitado por los escasos conocimientos lingüísticos a su alcance, y por el uso de bastante imaginación para suplir las carencias. Se trata del escritor Julio C. Salas, que une sus conocimientos fonéticos y semánticos con los de los saberes sobre antropología y religión para defender una tesis -la correspondencia entre la religión y los lenguajes de los aborígenes americanos-, que nuestro autor califica de arbitraria y absurda. Esto no le quita los méritos de acucioso investigador y difusor del conocimiento de los pueblos indígenas americanos, y en particular los timoto-cuicas que ocupaban los Andes merideños. El profesor Manara titula obviamente su trabajo ***Objeciones al monismo lingüístico-religioso de Julio C. Salas*** del cual ha escrito este breve resumen:

El Dr. Julio César Salas sostiene que las religiones de los pueblos primitivos, especialmente de los amerindios, y el lenguaje humano, tienen un mismo origen. Pretende demostrar su tesis buscando raíces “religiosas” en todos los idiomas de los pueblos primitivos de América y otras partes del mundo. Esta asociación entre lenguaje y religión, sin embargo, no parece convincente, ya que el Dr. Salas, crea “raíces” arbitrariamente, y para demostrar alguna afirmación, altera las ciertas palabras. Además, asocia palabras de los idiomas más distantes en el tiempo y el espacio usando como único argumento la semejanza fonética, lo cual lleva a afirmaciones arbitrarias y absurdas. Los argumentos usados para refutar la tesis del Dr. Salas son sólo de tipo lingüístico.

P. Eduardo Frades, C.M.F.

APROXIMACIONES A LOS CONCEPTOS DE OPINIÓN Y *QUAESTIO DISPUTATA* EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Profesora Ariadne Suárez

Abstract:

*The following paper intends to develop Thomas Aquinas' idea about opinion through the Medieval theological methodology known as *Questio Disputata* to examine if Middle-Age Scholars were able make use of this dialectical category beyond its analytical boundaries under which it was considered by Aristotelian Rhetoric itself. Likewise and in the second part of the paper, we shall deal with the scholastic methodology components to determine if opinion itself appropriately appertains to the theological dispute framework.*

Key words:

*Opinion – Certainty – Dialectics – *Questio Disputata* – Scholastic Methodology Thomas Aquinas – Aristotle*

La fundación y desarrollo de la Universidad de París en el siglo XIII se caracteriza, entre otras cosas, por una efervescente actividad escolar e intelectual distribuida entre dos corrientes de pensamiento bien definidas y que lideran, por un lado, los estudios científicos, la lógica y las matemáticas organizados en torno a la Facultad de Artes y, por el otro, los que persiguen, a través de la Facultad de Teología, la custodia y conservación de la ciencia teológica sólidamente

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 Gilson*. 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 diciembre del 2005, culminó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), con la defensa de la tesis “*La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica*”. Correo electrónico: hopkinsaria@gmail.com

fundamentada en la tradición del agustinismo medieval. En el siglo anterior, las escuelas de gramática y lógica impulsaron de forma extraordinaria la enseñanza de las artes y de las letras a través del *Trivium* y el *Quadrivium* situación que facilitó la difusión de la dialéctica. En efecto, ya en tiempos de Abelardo la dialéctica abarcaba un amplio campo de disciplinas filosóficas cuyas fuentes doctrinales se remontan a las *Categoriae* y al *De Interpretatione* de Aristóteles, ambas traducidas por Boecio y que rápidamente se convirtieron en referencia obligada para todo aquel que quisiera proponer una metodología científica de la teología cristiana empleando para ello la lógica aristotélica.

Abelardo, sin duda, concebía la dialéctica como *ars sermocinalis* debido a su estrecha afinidad con las demás disciplinas del *trivium*, lo que facilitaba su empleo como la ciencia que se ocupa del estudio de las palabras, es decir, una ciencia del lenguaje cuya finalidad consistía, primeramente, en el análisis de los elementos de la argumentación para así determinar la verdad o falsedad del razonamiento como tal¹. Dado que no había una línea claramente definida entre gramática, lógica y física, la dialéctica perseguía el análisis formal de las proposiciones, y eso fue, precisamente, lo que permitió su rápida expansión y desarrollo. No nos corresponde, en este momento, ahondar, más allá de estas breves indicaciones, en el alcance del proyecto filosófico de Pedro Abelardo y sus repercusiones en el desarrollo de la *lógica vetus*. Nos conformamos con subrayar su extraordinaria originalidad en relación con el planteamiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo y su inigualable rigurosidad técnica en el empleo del método de contraposición de autoridades en la aplicación de la dialéctica a la teología², mejor conocido como el *Sic et non*, y que un siglo más tarde habría de encontrar su expresión completa en las grandes *Summae* del siglo XIII.

Pues bien, el procedimiento dialéctico permite el examen de aquello que, no estando sujeto a ninguna demostración de carácter apodíctico, trata precisamente de esas cuestiones comunes a todas las cosas y en torno a las cuales puede haber algún tipo acuerdo o asentimiento³. Aun cuando el mismo Aristóteles no

1 Luis Eduardo Bacigalupo, «Pedro Abelardo. Un esbozo biográfico», en BERTELLONI, F.-BURLANDO, G., *La Filosofía Medieval*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 96-97.

2 Bacigalupo, «Pedro Abelardo. Un esbozo biográfico», en BERTELLONI, F.-BURLANDO, G., *La Filosofía Medieval*, p. 94.

3 A este respecto Aristóteles señala lo siguiente: “a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar

maneja una noción unívoca de la dialéctica propone, no obstante, una reflexión que lo aproxima a la práctica inquisitiva propia de la dialéctica socrática según la cual la actividad filosófica no es otra cosa que *paideia*. En las *Refutaciones Sofísticas* el Estagirita dice lo siguiente: “La dialéctica, [...] es una <técnica> interrogativa, y, si mostrara algo, evitaría preguntar, si no todas las cuestiones, sí al menos las primordiales y los principios adecuados a cada cosa”⁴.

Al definir la dialéctica en los términos de una *cultura general*, el filósofo se esfuerza por subrayar tres características importantes de la dialéctica, a saber: *universalidad*, *función crítica* y *carácter formal*. Son ellas las que sintetizan las razones de orden lógico, teórico y protológico que justifican el empleo de la dialéctica como el método propio de la filosofía⁵. Así las cosas, la dialéctica nos permite, en primer lugar, razonar sobre cualquier tema que se nos proponga partiendo de cosas plausibles sin caer en contradicción. En segundo lugar, nos será útil para aprender a argumentar, esto es, ejercitarnos en las disputas. Finalmente, y con relación a la filosofía, podremos hacer uso de ella al tratar cuestiones decisivas con relación a los primeros principios del conocimiento. Solamente así será posible reconocer en la dialéctica algo más que la antigua polimatía de los sofistas en cuanto que la recuperación de la dialéctica, como ya hemos subrayado, tiene una finalidad de mayor alcance para Aristóteles. En este sentido, las primeras líneas de los *Tópicos* aclaran cualquier duda a este respecto:

Un razonamiento es un discurso [*lógos*] en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio es *dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles*.⁶

<cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos.” Aristóteles, *Tópicos*, I, 2, 101 a 37-101 b 5, trad. cast. de M. Candel, Gredos, Madrid, 1988.

4 Aristóteles, *Sobre las Refutaciones Sofísticas*, 11, 172 a 18-20, trad. cast. de M. Candel, Gredos, Madrid, 1988.

5 Aquí no hemos hecho más que resumir, en apretadísima síntesis, las profundas reflexiones contenidas en el trabajo de Carlos Paván titulado *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*, donde explica con mayor detenimiento el método de la filosofía entendida como Onto-protología. Véase a este respecto, todo el capítulo IV de la obra en cuestión. Carlos Paván, *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles. Onto-protología y dialéctica en la «Metafísica»*, Edipius, Caracas, 2004, p. 224 y sigs.

6 Aristóteles, *Tópicos*, I, 1, 100 a 25 sigs. Cursivas añadidas. Permítasenos añadir esta observación de Paván: “la dialéctica, si no quiere transformarse en vano parloteo, no puede ignorar

No cabe duda, pues, que la razón de mayor peso filosófico por la que el Estagirita rehabilita la dialéctica tiene mucho que ver con el aspecto pedagógico de sus reflexiones éticas, cosmológicas y metafísicas, es decir, con los temas y problemas familiares a los miembros de la Academia. En efecto, como no se trata de ninguna ciencia particular restringida al ámbito de su propio contenido, las refutaciones dialécticas no corresponden a ninguna disciplina especializada –como sostiene Brunschwig⁷– sino más bien a los lugares comunes que suponen el análisis y la crítica de los principios comunes o, lo que es lo mismo, de los primeros principios. Esas cuestiones de naturaleza esencialmente teórica y, por ende, protológica distinguen el ejercicio dialéctico aristotélico de cualquier otra discusión o crítica inapropiada para las ciencias filosóficas. Dejemos que Aristóteles nos lo diga con sus propias palabras:

“Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las <questiones> comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran), y la dialéctica se comunica con todas <las ciencias>, como una <ciencia que> intentara demostrar universalmente las cuestiones comunes, v.g.: que todo <se ha de> afirmar o negar, o <lo de> las <partes> iguales de cosas iguales, o cualesquiera de este tipo. Pero la dialéctica no es <ciencia> de cosas definidas de tal o cual manera, ni de un género único”⁸.

No creemos exagerar su importancia, luego, cuando reconocemos que la utilidad de la dialéctica descansa, precisamente, en la posibilidad de discurrir acerca de los primeros principios ya que los mismos constituyen un saber de orden formal-lógico que no pertenece a ninguna ciencia determinada. Muy por el contrario, facilita el tener conocimientos en cierto modo comunes a todos. Para finalizar, es menester subrayar –sobre todo en relación con lo que diremos más adelante en lo que respecta a la opinión–, que las confutaciones que emplea la

los procedimientos lógicos y, además, es a todas luces evidente que, en los *Tópicos*, se exponen algunas de las doctrinas más importantes de la lógica aristotélica. [...] *la recuperación aristotélica de la dialéctica se produce justamente por razones de gran calibre filosófico.*” Paván, *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*, p. 230-231.

- 7 La referencia pertenece a la p. 232-233 de la obra de Paván, *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*.
- 8 Aristóteles, *Analíticos Segundos*, L. I, 11, 77 a 26-31, trad. cast. de M. Candel, Gredos, Madrid, 1995. Las cursivas son mías.

dialéctica son objeto de una previa selección la cual, como bien observa Paván, toma en cuenta la fuente, racionalidad y validez de la objeción como tal⁹.

Estas breves reflexiones nos han servido para introducir, en sus líneas generales, aquello que constituye el tema principal de nuestro trabajo, a saber: el método escolástico característico del nuevo espíritu evangelizador e itinerante que distingue la naciente universidad medieval, juntamente con una nueva cultura que acompaña el redescubrimiento de las grandes obras de los clásicos. En este orden de ideas, el siguiente ensayo se propone analizar el razonamiento especulativo característico del método escolástico o *quaestio disputata* como disciplina formal de expresión dialéctica, a partir de sus relaciones con el concepto de opinión como parte integrante de un género discursivo al que también pertenece la certeza. Ello nos va a permitir analizar la estructura de la *quaestio* propiamente dicha en donde vamos a encontrar no solamente su estrecha vinculación con la dialéctica y la lógica aristotélica, sino que también veremos la importancia atribuida por los autores medievales a las opiniones autorizadas.

En concordancia con la tradición y autoridad del agustinismo medieval y la síntesis de fe y razón presente en la reflexión cristiana medieval, el método escolástico es el resultado necesario de un sistema de pensamiento al que sirve y en torno al cual está articulado. La pedagogía que subyace a la reflexión metodológica de la escolástica responde fundamentalmente a un tipo de investigación sistemática y vigorosa en sí misma que pretende una mejor aproximación a la verdad, a la vez que mayor exactitud y claridad en la propia exposición¹⁰. Se trata, sin duda, de una actividad intelectual sumamente compleja que involucra los mejores esfuerzos por parte del Doctor Cristiano cuya finalidad no es otra que la de enseñar¹¹. Los nuevos grupos apostólicos –las Órdenes Mendicantes– conciben el discurso racional como una herramienta de mayor alcance en la medida en que la teología la emplee con la finalidad de buscar una exposición científica

9 Paván, *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*, p. 214 y sigs. Precisamente en el capítulo IV de este interesantísimo trabajo, Paván desarrolla, con mayor detenimiento y rigurosidad, el método de la filosofía que no es otro que la dialéctica, y que constituye la fuente interpretativa que nos ha servido para analizar estas cuestiones aquí tratadas.

10 Felicísimo Martínez Díez, O.P., *La Escolástica y su aporte metodológico*, Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal, 1984, p. 40.

11 “*Sic ergo dicendum est, quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem, quod ex plenitudine contemplationis derivatur: sicut doctrina et praedicatio... Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.*” Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, IIa-IIae, q. 188, a. 6, *ad Resp.*

y filosófica del universo, a la vez que una sistematización coherente de la verdad revelada.

Así las cosas, los Maestros de las nuevas escuelas urbanas y de la naciente universidad modificarán con notable originalidad el método monástico para convertirlo en el *método escolástico*, a partir de la adquisición de una serie de elementos tomados, en su mayoría, de la reflexión científica y metafísica aristotélica. Nacen así la *quaestio* y la *disputatio* que derivan directamente de la antigua lectura magistral o monástica, y que en manos de estos Maestros se abrirán paso progresivamente con la ayuda de una concepción realista de la *Fides quaerens intellectum*, puesta al servicio de una concepción igualmente rigurosa de la teología entendida como la suprema sabiduría. En este sentido, podemos distinguir tres operaciones características del método escolástico y que resumen la actividad intelectual propia del Doctor cristiano, a saber: la *lectio*, la *quaestio* y la *disputatio*. Como bien señala Gilson:

Lo propio del Doctor, efectivamente, es enseñar; ahora bien, la enseñanza (doctrina) consiste en comunicar a los demás la verdad que se ha meditado previamente, lo que requiere necesariamente la reflexión del contemplativo para descubrir la verdad y la acción del profesor para transmitir mediante ella los resultados a sus oyentes¹².

Como podemos apreciar, la síntesis doctrinal involucra varios aspectos, entre los que destaca el empleo exegético de la *auctoritas* de acuerdo con la tradición, pero ello no implica olvidar que esta misma cooperación amerita igualmente de la investigación, el debate, la exposición por escrito, cuestiones todas que se encargarán de enriquecer —con la ayuda del correspondiente método y género literario—, la actividad docente e intelectual de las universidades medievales. La disputa escolástica en particular presenta dos formas características, a saber: la disputa ordinaria, y la disputa extraordinaria y libre¹³, que no se limitan exclusivamente a la confrontación u oposición entre autoridades. Muy por el contrario, la actividad intelectual involucra, en adelante, temas afines a la problemática propia de la escolástica medieval poniendo especial énfasis en las obras de Aristóteles recién descubiertas y traducidas por los filósofos musulmanes.

12 Étienne Gilson, *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. cast. de F. Múgica, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 14. Véase también *S.Th.* IIa-IIae, q. 181, a. 3, 3ª obj.: “*Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat...*”

13 Martínez, *La escolástica y su aporte metodológico*, p. 51.

A consecuencia de ello, todo el esfuerzo intelectual de la comunidad escolar –tanto alumnos como maestros–, se concentra en la *quaestio* como método de enseñanza para profundizar el debate, propiciar la discusión con la finalidad de estructurar mejor el razonamiento y la solución, que muy pronto aparecerán en la forma de una exposición.

Fijados así los términos del proceso discursivo, el método escolástico se convierte en punto de encuentro para debatir todo lo referente a la *Sacra Scriptura*, la teología y el conocimiento racional que podamos obtener por medio de ellas. De allí que Santo Tomás se pregunte, con toda naturalidad, si es necesario distinguir las facultades intelectuales que llevan al hombre al conocimiento de la verdad, cuestión a la que responde afirmativamente. En efecto, la virtud –dice Santo Tomás–, consiste en una disposición o hábito que ordena el alma al bien y la perfecciona porque confiere al entendimiento la facultad de alcanzar el conocimiento de la verdad¹⁴. Si el bien del intelecto es la verdad porque ésta es su operación buena, es claro que el error o la falsedad no solamente no perfeccionan al sujeto sino que tampoco son virtudes. Se asemejan, no obstante, a la virtud en el hecho de ser considerados hábitos operativos pero, como no se ordenan siempre al bien, algunas veces disponen también al mal¹⁵. Este es precisamente el caso de la opinión, que puede ser verdadera o falsa, lo mismo que la sospecha, razón por la cual no entran en la categoría de virtudes intelectuales. Sin embargo, siguen siendo una forma de conocimiento, para Santo Tomás, porque constituyen un tipo de razonamiento del que ya hemos hablado, a saber: el silogismo dialéctico. De acuerdo con lo dicho, resultará muy conveniente citar la definición aristotélica de la dialéctica que aparece en los *Tópicos*:

El propósito de este estudio [acerca de la dialéctica] es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario¹⁶.

14 “...Los hábitos intelectuales pueden llamarse, ciertamente, virtudes, en cuanto que confieren facultad para una buena operación, que es el conocimiento de la verdad (pues esto es la buena obra del entendimiento)...” *S.Th.* I-II, q. 57, a. 1, *ad Resp.*

15 *S. Th. I-II*, q. 55, a. 5, *as Resp.*

16 Aristóteles, *Tópicos*, I, 100 a 18-20. Cfr. Paván, *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*, cap. IV, *passim*; *S.Th.* I-II, q. 57, a. 2, *ad 3um*.

Ahora comprendemos mejor por qué había que establecer la necesaria distinción entre los hábitos intelectuales especulativos que mencionamos más arriba, y la razón de ello estriba, precisamente, en aquello que subraya la referencia a los diversos géneros de conocimiento a que se aplica cada uno. Luego, lo que tiene que ver con el medio de conocimiento y, por último, lo que concierne al propio sujeto que conoce. Solamente así será posible hablar de conocimiento en referencia a la opinión, la fe y la ciencia, de la misma manera que el Aquinatense distinguirá lo imperfecto como una categoría inferior y diferente de lo perfecto.¹⁷ Empecemos, pues, con la explicación de la *opinión* que propone Tomás de Aquino. “*Opinio* –afirma el Aquinate– *significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius.*” (*S.Th.* I, q. 79, a. 9, *ad 4um.*; *De Veritate*, q. 14, a. 1). La definición es ejemplar tanto por su claridad como por su precisión de manera que su análisis resultará bastante fácil de llevar a cabo. En efecto, para que haya opinión deben estar presentes tres elementos. El primero de ellos es de naturaleza *lógica* y consiste en que nos enfrentamos a enunciados contradictorios; el segundo es de carácter *deliberativo* ya que se supone que se elige uno de los enunciados contradictorios; el tercero es *emotivo* y consiste en el temor que se experimenta frente a la posibilidad de haber elegido equivocadamente. *Contradicción, elección y temor* son, pues, los tres aspectos constitutivos de la opinión en la definición de Santo Tomás. Veamos esto con más detenimiento.

Para comenzar, la contradicción nos dice que nos enfrentamos a una dificultad que se ha ido progresivamente aclarando hasta el punto de poder ser formulada precisamente mediante una contradicción. Todavía más. Es imprescindible que se elija uno de los dos enunciados dado que lo que se está evaluando posee cierta importancia. Por último, el temor nos indica que no confiamos a plenitud en nuestra propia elección. Así las cosas, la opinión ocupa un lugar intermedio entre la duda y la certeza. En cuanto a la duda, Santo Tomás sostiene lo siguiente: “Es el movimiento de la razón hacia ambas partes de una contradicción sin tener el valor de tomar una decisión.” (*III Sentencia*, d. 17, q. 1, a. 4). En este sentido, el estado de duda es una de las cuatro posibilidades intelectuales relacionadas con una contradicción, a saber: la duda, la certeza, la opinión y la fe. Veremos más adelante qué se entiende por certeza; en cuanto a la opinión, ya sabemos que en ella se toma partido por uno de los dos extremos contradictorios

17 *S.Th.* I-II, q. 67, a. 3, *ad Resp.* Cfr. q. 62, a. 3, *ad 2um.*

pero con un cierto grado de temor, de titubeo, mientras que la fe asume una posición absolutamente firme pero a partir de una *auctoritas*.

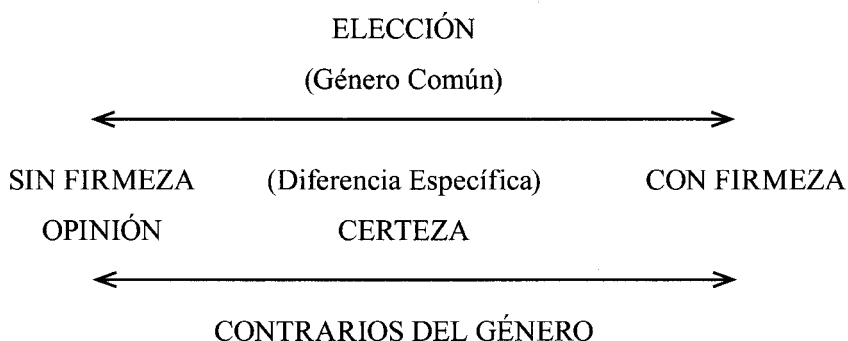
Ahora bien, refiriéndose precisamente a la duda, el Aquinatense escribe: “A veces el intelecto no toma partido [*non inclinatur*] respecto de una u otra por falta de motivos [*propter defectum moventium*]¹⁸, como en el caso de aquellos problemas [*problematicis*] en los que carecemos de razones [*de quibus rationes non habemus*], o debido a la aparente igualdad [*propter apparentem aequalitatem*]¹⁹ de razones que sostienen las dos posiciones. Y esta es la actitud [*dispositio*] de quien duda, de aquel que vacila [*qui fluctuat*] entre las dos partes de la contradicción [*contradictionis*].”²⁰ Esto que acabamos de señalar implica que el problema fundamental acerca de la duda radica, pues, en la “falta de medios adecuados para la determinación de la verdad, lo cual impide la adquisición de la ciencia auténtica.” (*III Sentencia*, d. 17, q. 1. a. 1). Aun así, y a pesar de su constitutiva indecisión, Santo Tomás considera la duda como el estado inicial de la investigación. En efecto: “Así como a esta ciencia [se refiere a la metafísica] corresponde el análisis universal de la verdad, de la misma manera a ella corresponde la duda universal de la verdad.” (*III Metaphysicae*, lect. 1, n. 357). Como podemos observar, a pesar de que la duda no toma partido -y esto es lo que la distingue de la opinión-, ella es la condición inicial de la ciencia cuya función propia es la adquisición de la certeza. En cuanto a ésta última, el Santo sostiene que es “[*certitudo*] *proprie dicitur firmitas adhaesionis cognitivae in suum cognoscibile*” (*III Sentencia*, d. 26, q. 2, a. 4, sol.), de manera que “*certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum*” (*III Sentencia*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3), de lo cual se infiere que la certeza es el opuesto contrario de la opinión. En efecto, ambas eligen uno de los enunciados contradictorios (unidad genérica), pero oponiéndose diametralmente (diferencia específica), ya que la opinión carece de la firmeza propia de la certeza.

Si nos representáramos un esquema de lo que hemos dicho hasta ahora, veríamos algo parecido a esto:

18 Esta expresión que utiliza la preposición *propter* seguida del acusativo (*defectum*) nos indica que el valor semántico de la frase hace hincapié en la relación causal que une la indecisión y los motivos. En este sentido, la tesis tomista adquiere un indudable sentido de necesidad ontológica y lógica.

19 Como en el caso anterior, el sentido semántico es claramente causal.

20 S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, Vol. I, Marietti Editori Ltd., Casali, 1964, q. 14, a.1. Este opúsculo tan importante desarrollado por Santo Tomás está dedicado enteramente (contiene veintinueve cuestiones) a dilucidar el tema de la verdad.



Por lo tanto, si el opuesto contrario correspondiente de la certeza no es, como uno podría pensar, la duda sino la opinión, entonces, *al elegir entre dos tesis contradictorias donde no hay opinión*, debe haber certeza por la necesidad propia de la oposición contraria. Ahora bien, la certeza es determinada por tres tipos de causa, a saber: la evidencia racional inmediata propia de los principios; la evidencia racional mediata propia de los teoremas que se infieren silogísticamente de los principios, y la evidencia propia de la *auctoritas*. Con otras palabras, la certeza corresponde a la intuición de las verdades evidentes (principios), a las conclusiones demostrada y a la fe. Si, como ya dijimos, la opinión es el opuesto contrario de la certeza, lo opinable no es ni intuible ni demostrable, ni objeto de fe, y dado que la intuición y la demostración constituyen los fundamentos del método apodíctico propio de la ciencia, habrá opinión acerca de aquello que no es objeto ni de un conocimiento científico ni de una adhesión religiosa. Ahora bien, con relación a la duda, tanto la ciencia como la opinión la trascienden porque ambas suponen la elección de uno de los dos enunciados y, en este sentido, la duda puede dar paso tanto a la opinión como a la certeza por lo que permanece indiferente respecto de ellas dos.

Al retomar nuevamente el tema de la opinión, observamos como Santo Tomás pasa a subdividirla en dos géneros, a saber: la *opinio communis* y la *opinio extranea*. La primera corresponde a una tesis considerada como válida en razón de su aceptación por el simple hecho de ser compartida por muchos. He aquí las palabras del Aquinatense: "*Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum.*" (*Contra Gent.*, I, c. 34). Esto significa que, cuando una opinión es compartida por una comunidad debe ser catalogada, al menos, como parcialmente verdadera aunque no sea ni una verdad científica ni teológica ya que, más allá de su elección, repetimos, persiste cierto temor acerca de su vali-

dez. En cuanto al otro género correspondiente a la *opinio extranea*, la opinión extravagante, Santo Tomás prescinde de ella y la rechaza empleando el siguiente argumento. Dice así: “La opinión que niega el libre albedrío pertenece a opiniones extrañas a la filosofía porque no sólo son contrarias a la fe, sino que anula todos los principios de la filosofía moral.” (*De Malo*, q. 6, a. 1)²¹

Por todo lo antes expuesto queda claro que la opinión, si es que logra cierto consenso general, es de fiar aunque no permita alcanzar ninguna certeza y ello, en razón al temor que persiste debido a su naturaleza doxástica. En este sentido podríamos decir que, en las cuestiones de la vida en comunidad, pueden ocurrir situaciones, como es el caso de la política, que den ocasión –*kairós*– para el debate, el intercambio de ideas; en una palabra, el estado doxástico que es el que permitirá a esa misma comunidad orientarse de alguna manera²². Una situación parecida es la que vamos a encontrar en la búsqueda y adquisición del saber que

21 Por su densidad y profundidad, permítasenos citar parte de la respuesta esgrimida por el Aquinate en relación con el problema de la elección humana en este tratado, y del cual hemos tomado solamente este pequeño fragmento. Las palabras de Santo Tomás son las siguientes: “Algunos afirmaron que la voluntad del hombre se mueve necesariamente a elegir algo; y sin embargo, no afirmaban que la voluntad fuese violentada. Pues no todo lo que es necesario es violento; sino sólo aquello cuyo principio es extrínseco. [...] Esta opinión es herética: pues excluye el mérito y el demérito en los actos humanos. Pues no parece que pueda ser meritorio o demeritorio que alguien obre necesariamente de tal modo que no pueda evitarlo. Es también considerada entre las opiniones extrañas a la filosofía: porque no sólo es contraria a la fe, sino que subvierte todos los principios de la filosofía moral. Pues si no hay algo libre en nosotros, sino que por necesidad somos movidos a querer, se excluye la deliberación, la exhortación, el precepto y el castigo, la alabanza y el vituperio, sobre los que versa la filosofía moral. Tales opiniones que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía, son posturas extrañas, así como el decir que nada se mueve, lo cual destruye los principios de la ciencia de la naturaleza.” Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones Disputadas sobre el Mal*, q. 6, a. 1, *ad Resp.*, trad. cast. de Ezequiel Téllez M., Euns, Pamplona, 1997.

22 A este respecto, las observaciones de Aubenque resultan sumamente oportunas. Dice así: “El problema del valor respectivo de la polimatía, la cultura y la competencia; el problema –más técnico– de las relaciones entre ciencia y opinión; la tensión –tan política como filosófica– entre universalidad y primacía: todos estos temas que acabamos de evocar volverán a ser tratados y se ampliarán dentro de un debate cuya importancia acaso no haya sido observada lo bastante, y que va a permitirnos captar la unidad, al menos polémica, de preocupaciones y doctrinas que el análisis tradicional tenía por costumbre disociar. Dicho debate, que iba a hacerse clásico en la filosofía ateniense del siglo V, y en relación al cual platonismo y aristotelismo representan sólo dos tipos de respuestas entre otras, podría resumirse así: ¿cuál es el arte o la ciencia que el hombre debe poseer para ser feliz? [...] ¿cuál es el arte o ciencia que constituye la sabiduría?” Pierre Aubenque, *El Problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. de V. Peña, Taurus, Madrid, 1981, p. 256.

es la que corresponde al Doctor cristiano como veremos a continuación al analizar el tema de la *quaestio disputata*.

LA *QUAESTIO DISPUTATA*

Lo que acabamos de señalar, a grandes rasgos, constituyen los elementos integrantes de la teoría tomista de la opinión. Sin embargo, nuestra reflexión no estaría completa si no analizáramos también la forma textual mediante la cual Santo Tomás construye su extraordinaria actividad intelectual como Doctor de la verdad cristiana. Nos referimos al método por excelencia de enseñanza, investigación y exposición característico de la disputa escolástica conocido como la *Quaestio*²³. La ingente producción de carácter teológico y filosófico de este autor sobresale, entre otras cosas, por el empleo del método de la *quaestio disputata* del que fue su mayor promotor, es decir, la forma de investigación y de exposición de síntesis doctrinal propia de la época²⁴. En efecto, “las técnicas de enseñanza se reducen fundamentalmente a tres: la lección (*lectio*), la cuestión (*quaestio*), la disputa escolar (*disputatio, quaestio disputata*). Las tres técnicas son utilizadas prácticamente en todas las universidades.”²⁵ Refiriéndonos a ellas como un tipo específico de género literario, podemos subrayar que todas estas técnicas aplican

23 “El método escolástico nace en las aulas y está medularmente ligado a los métodos universitarios de enseñanza. Por eso es preciso conocer el método de enseñanza para conocer las raíces y la esencia del método escolástico. La actividad “escolástica”, como lo indica la misma palabra, es una actividad de aula, una actividad docente. Todas las demás actividades intelectuales, también la investigación y la exposición por escrito, giran en torno a esta actividad docente. A cada operación en el proceso de enseñanza corresponde un determinado método y un determinado género literario. [...] Enseñanza, investigación y exposición por escrito están medularmente ligadas en la vida intelectual escolástica.” Martínez, *La Escolástica y su aporte metodológico*, p. 51.

24 Refiriéndose al siglo XIII, Chenu, uno de los más reconocidos estudiosos de la teología y la filosofía medieval, escribe: “Aussi bien l’ appareil des *Quaestiones*, de spontané qu’ il était, est devenu systématique. C’ est-à-dire qu’ on «met en question» non seulement les éléments faisant difficulté ou les textes discordants, mais tous les éléments et tous les textes, désormais traités par ce procédé stéréotypé de la *quaestio*, dont la technique se renforçait précisément à cette heure par la découverte des *Topiques* et des *Elenchi*.” M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris, Vrin, 1969, p. 24. Acerca de las relaciones que la *quaestio disputata* guarda con la tradición del método escolástico me remito al artículo de C. Paván, titulado «*Fides quaerens intellectum*: El método de San Anselmo», en *Iter Humanitas*, Año 2, Nro. 4, Caracas, 2005, pp. 92-110.

25 Martínez, *La escolástica y su aporte metodológico*, p. 51.

por igual los cánones básicos del método escolástico con el propósito de alcanzar la *concordia auctoritatum*. Sin embargo, como vamos a ver enseguida, una reflexión atenta sobre este tema nos permitirá hacer algunas observaciones de importancia decisiva en lo que respecta a la existencia de una posible fisura teórica relacionada directamente con la utilización doctrinal de las *auctoritates*.

Para mostrar dicha aporía será menester, en primer lugar, describir el método de la *quaestio disputata*²⁶ y, a tal fin, tomaremos en consideración un texto emblemático y de fundamental importancia en la obra de Santo Tomás. La obra a que nos referimos conforma el primer artículo de la primera QD del *De veritate*.²⁷ Como es sabido, dicho texto comienza de la siguiente manera: *Quaestio est de veritate. Et primo quaeritur quid est veritas?* Renglón seguido, Santo Tomás añade: *Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens* y, a continuación, expone siete argumentos de varios autores (fundamentalmente de San Agustín, pero también está presente el pensamiento de Aristóteles), en los cuales se sostiene la identidad de *verum* y *ens* o, para emplear términos lógicos, la convertibilidad de los conceptos de verdad y ente. Terminada esta primera parte de la QD, comienza la segunda sección con la fórmula canónica *Sed contra*, es decir, prosigue la exposición de los argumentos contrarios a los anteriores que, en este caso, son cinco. Al finalizar la referencia de las razones que militan a favor o en contra de la identificación de la verdad y el ente, Santo Tomás procede enseguida a explicar su propia posición en referencia al tema, empleando para ello la otra fórmula canónica de la QD que es *Respondeo (Responsio)*. Ahora bien, por razones de orden expositivo, no viene al caso estudiar detalladamente a respuesta del Aquinatense a la pregunta de la QD: solamente diremos aquí que la conclusión de Santo Tomás consiste en mostrar de forma argumentativa que entre las nociones de ente y verdad hay una distinción de razón y no una distinción real²⁸. Una

26 A partir de este momento, utilizaremos la abreviatura QD para referirnos a la *quaestio disputata*.

27 Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, Vol. I, B.A.C., Madrid, 2001, p. 199 y sigs.

28 “Ha de decirse que, así como en las demostraciones, ha de hacerse una reducción a ciertos principios de suyo conocidos del entendimiento, del mismo modo al investigar qué es cada cosa. ... El ser es lo primero que el entendimiento concibe como lo más conocido y en lo que resuelve todas las concepciones, dice Avicena al principio de su *Metafísica*. Por ello, es preciso que todos los otros conceptos del entendimiento se formen como adición al ser. Y nada extraño puede añadirse al ser, al modo como la diferencia se añade al género o el accidente al sujeto, pues toda naturaleza es esencialmente ser. Con esto prueba el Filósofo, en *Metafísica III*, que el ser no puede ser un género.” Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, a. 1, *Ad Resp.*

vez esgrimida su respuesta al problema, Santo Tomás comienza a discutir las siete objeciones anteriores enumeradas en la primera parte y, siguiendo el orden precedente, pasa a continuación a dar respuesta igualmente a las cinco opiniones contrarias, utilizando para ello una secuencia referencial que se expresa con las fórmulas *ad primum*, *ad secundum*, etc.

De lo dicho anteriormente podemos inferir que la forma argumental y expositiva de la QD así como se desarrolla en el primer artículo de la primera *quaestio* del *De veritate*, consta de cinco partes: las dos primeras dedicadas a la exposición de los argumentos a favor y en contra de la identificación de *verum* y *ens*; la tercera en la que Tomás manifiesta su posición; y la dos últimas dedicadas a la discusión tanto de los argumentos a favor como la de aquellos que están en contra. Ahora bien, y como señala Kenny, esta estructura argumentativa sufre modificaciones a lo largo de la obra del Aquinatense. En efecto,

Todos los artículos de la *Summa* siguen la misma pauta. Primero, se dan razones para adoptar el punto de vista opuesto al que va a defender Tomás. [...] A continuación, con las palabras *sed contra*, se introduce una razón en pro de la postura que Tomás estima correcta [...]. En el esquema «fijo» de la *Summa*, el *sed contra* aboga casi siempre por la tesis tomista y consiste, más que en un serie de argumentos, en la cita de alguna autoridad en la que puedan apoyarse las verdaderas razones de Tomás, al igual que una cita bíblica puede servir de texto básico a un predicador. En tercer lugar viene el cuerpo del artículo, introducido por la frase *Respondeo dicendum* [...]. Por último, se dan las respuestas a las objeciones antes presentadas.²⁹

Como podemos apreciar, la estructura de la QD en la *Summa Theologiae* simplifica la del *De veritate* ya que, en la *Summa* las partes de la QD se reducen a cuatro, mientras que, en el *De veritate* son cinco (y ésta es la razón de que Kenny utilice la palabra *casi*). Sin embargo, es innegable que el método de toda QD consiste, en primer lugar, en la exposición de los argumentos (a favor y en contra), que el autor considera más autorizados. Solamente después, y una vez finalizada esta revisión, el autor pasa a desarrollar su propia posición a partir de la cual volverá sobre los argumentos señalados al comienzo de la QD³⁰. Esto

29 Anthony Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, trad. cast. de J.M. de Castro, Herder, Barcelona, 2000, p. 31 sigs.

30 "Cuando Tomás va a presentar una doctrina concreta, una tesis filosófica o teológica, comienza siempre por exponer algunos de los argumentos más fuertes que se le ocurren en

nos dice, en primer lugar y desde el punto de vista interpretativo, que, cuando se cita un texto de cualquier QD (sea de Santo Tomás o de cualquier otro autor), es imprescindible cerciorarse si el argumento que se cita está o no en sintonía con la tesis del autor para así evitar de atribuirle erróneamente la tesis que él mismo rechaza. En segundo lugar –y esto es lo que a nosotros nos interesa destacar aquí–, la estructura metodológica de la QD se caracteriza por una necesaria referencia a las “*opiniones autorizadas*” de manera que la dimensión doxástica es parte integrante fundamental del método de la QD. Al referirnos a las “*opiniones autorizadas*” queremos subrayar su afinidad (para utilizar un término gadameriano), con el concepto filosófico que, en griego, corresponde a los *éndoxxa*, cuyo papel decisivo en el pensamiento de Aristóteles sobre todo, ha sido puesto de relieve por los grandes investigadores e intérpretes a la hora de mostrar la estructura dialéctica de la Metafísica³¹.

Ahora bien y volviendo a nuestro tema, resulta evidente para nosotros también el rol preponderante que la opinión autorizada juega en la estructura metodológica de la QD. Esa forma que orienta, a la vez, la exposición y la investigación, nos dice que los filósofos medievales (por lo menos los de la gran escolástica, es decir, de los siglos XIII y XIV), atribuían un valor determinante a la opinión de sus antecesores y contemporáneos y se veían en la obligación, no sólo de recordarlas, sino de discutir las detalladamente³². Pues bien, esta constatación, además de dar al traste con el supuesto dogmatismo medieval, nos revela una peligrosa fisura que –sobre todo en el caso de un aristotélico como Santo Tomás–, pone en peligro la estructura epistemológica comúnmente aceptada por

contra de su propia tesis. Este método constituye una poderosa disciplina intelectual para impedir que un filósofo dé muchas cosas por supuestas. Impone así al investigador la siguiente pregunta: «¿A quién tengo que convencer y de qué, y cuáles son las principales objeciones que la otra parte puede plantearme?»» Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, p. 30.

31 A este respecto, ya hemos hecho referencia al trabajo de Carlos Paván, *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*, y que nos ha servido para introducir precisamente el tema de la dialéctica. Sus análisis sobre la noción de *éndoxxon* y su relación con el método dialéctico y el conocimiento de los primeros principios ha resultado de gran ayuda para nuestro ensayo. Véase a este respecto Carlos Paván, *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*, p. 128-134, *passim*.

32 Resulta interesante subrayar el significado de la palabra *autoritas* como lo hace el P. Martínez. Dice así: “La palabra *autoritas* entra en el lenguaje medieval cargada de un sentido jurídico. Entre los latinos *auctor* era el que tomaba la iniciativa de un acto, el que transmitía un derecho a otra persona, un derecho del que él salía garante. Esta garantía era la autoridad, o más bien, era la autoridad la que respaldaba la garantía. Este sentido jurídico ejercerá gran influencia sobre el significado de la palabra *autoritas* en la Edad Media.” Martínez, *La Escolástica y su aporte metodológico*, p. 49.

los autores del siglo XIII. Esta será la última parte de nuestro ensayo que, a continuación, vamos a examinar.

Al iniciar su *Respondeo*, Tomás escribe: “*Responsio. Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum...*”³³ Es difícil encontrar un pasaje que defienda el método apodíctico o demostrativo con más énfasis y claridad. En efecto, de acuerdo con lo expuesto por Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, el método de la ciencia es la demostración, y demostrar, como subraya el Aquinate, significa deducir correctamente las conclusiones a partir de principios autoevidentes. Se trata, pues, de lo que nosotros llamamos el método axiomático o apodíctico, haciendo la salvedad que, en la epistemología contemporánea, se omite la supuesta auto-evidencia de los axiomas o principios mismos. Pues bien, éste es el método sin el cual, según nos dice Santo Tomás, «*periret omnino scientia et cognitio rerum*». No obstante, esto contradice el proceder metodológico de la QD la cual, dialécticamente (en el sentido aristotélico del concepto de dialéctica), asume como punto de partida las opiniones más autorizadas. De esta manera, mientras en el *Respondeo* el autor se ciñe (o pretende ceñirse) al procedimiento demostrativo, en la estructuración concreta de su investigación, esto es, la QD, utiliza un método claramente doxástico. Esta es la fisura o aporía a la que hacíamos referencia y que muestra la complejidad de la concepción medieval del saber, sobre todo en lo que se refiere a la enseñanza universitaria del siglo XIII. El proceder propio de la *scientia* y de la *cognitio rerum* debería ser la demostración pero, en la efectividad propia de la investigación, el proceder es doxástico y la referencia a la *auctoritas* de la que deben gozar los argumentos esgrimidos al comienzo de la QD, nos hace pensar en posibles derivaciones hermenéuticas del asunto.

Sin embargo, y dejando de lado esta última observación que nos alejaría indiscutiblemente de nuestro objetivo, la fisura señalada puede muy bien aclararse mediante la conocidísima distinción de H. Reichenbach³⁴ entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, y que ha sido muy bien resumida por Álvarez con estas palabras:

33 Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, Vol. I, p.203.

34 Me refiero, obviamente, a su muy citada contribución *Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago, 1938.

Según los empiristas lógicos, en el estudio de la ciencia es preciso distinguir dos tipos de cuestiones: las que se refieren al origen de las hipótesis y las teorías, al modo y circunstancias en que se formularon, etc.; y las relativas al análisis de tales productos una vez formulados y expuestos. Las primeras serían cuestiones pertenecientes a la historia a la psicología, mientras que las segundas configurarían el ámbito propio de la filosofía de la ciencia. Reichenbach (1938, p. 6-7) expresó de forma definitiva esta idea distinguiendo entre el «contexto de descubrimiento» y el «contexto de justificación» de las teorías y afirmando que el objetivo de la filosofía de la ciencia consiste en la justificación lógica y empíricas de éstas.³⁵

Más allá de la polémica que, en el debate epistemológico contemporáneo, se ha suscitado acerca de si la filosofía de la ciencia –como cree el propio Reichenbach–, tiene que limitarse al contexto de descubrimiento (tesis que ha sido fuertemente criticada por autores como Kuhn, Popper y Carnap, entre otros), la distinción recordada nos puede servir para comprender mejor el tema de la fisura en la concepción epistemológica tomista, que es el problema que nos ocupa. En este marco referencial, podemos adscribir la defensa del método demostrativo al contexto de justificación, y el efectivo desarrollo de la QD al contexto de descubrimiento. Así las cosas, la aporía de la que hablamos se podría resolver ya que la distinción de los dos marcos referenciales permitiría evitar su contradicción. En este sentido, decimos, pues que, en el contexto de descubrimiento, Santo Tomás –y los autores de su época– utilizan el procedimiento doxástico que corresponde a la QD y que es el que se revela en la necesaria referencia a las opiniones autorizadas expresada por la comunidad científica mientras que, en el contexto de justificación, el Aquinate, firme defensor y fiel discípulo de la filosofía aristotélica y que constituye el fundamental referente de su pensamiento³⁶, utiliza el método apodíctico que permite organizar en un todo coherente los resultados

35 Sebastián Álvarez, «Racionalidad y método científico», en Olivé, León (ed.), *Racionalidad epistémica*, Trotta, Madrid, 1995, p. 152.

36 Esto, empero, no constituye un obstáculo para aceptar la influencia de otras corrientes filosóficas y teológicas. En su monumental y valiosísimo estudio dedicado al desarrollo de la filosofía en el siglo XIII y con respecto a la obra de Santo Tomás de Aquino, Van Steenberghe escribe: “Sa source principale est évidemment Aristote. Parmi les penseurs du XIII siècle, Thomas est en somme le premier qui ait rompu avec les hésitations et les fluctuations de ses contemporains, pour adopter fermement les intuitions essentielles de l’aristotélisme...” Fernand Van Steenberghe, *La Philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris, 1966, p. 330. Sin embargo, un poco más adelante, este mismo intérprete escribe: “Cependant on offenserait gravement la vérité historique en présentant la philosophie de Thomas d’ Aquin comme un aristotélisme intégral y exclusif.” p. 332.

de la investigación³⁷. Así las cosas, no nos queda más que enfatizar la plena coherencia de la QD y la concepción de la opinión, de acuerdo con Santo Tomás. En efecto, hemos visto que la *opinio communis* es considerada por el Aquinate como aceptable ya que su misma universalidad certifica su verdad, y esto es justamente lo que la diferencia de la *opinio extranea*. Por otra parte, y como hemos señalado, opinión y certeza pertenecen al género de la elección de manera que el análisis de las opiniones autorizadas puede muy bien servir como referente para la constitución del *Respondeo*, que es el que permite, precisamente, la elección doxástica. Solamente nos queda por subrayar aquí la importancia fundamental que la opinión autorizada adquiere en la QD.

Una de cuestiones más interesantes de las técnicas de enseñanza propiamente escolásticas nos dice que la filosofía y la teología del siglo XIII, lejos de ser un pensamiento dogmático y cerrado, se caracteriza por un agudo sentido de la importancia que la tradición tiene respecto del desarrollo del pensamiento³⁸. Si, por otra parte, y, como hemos visto, es muy cierto que la demostración aristotélica sobresale en primer lugar, podemos añadir igualmente que dicho procedimiento lógico y metodológico se inserta en el marco de la necesaria referencia a las tesis (opiniones) de los más connotados y reconocidos autores cristianos. Tal exigencia de reconstruir, hasta donde ello sea posible, el marco referencial histórico de la *quaestio* que se esté analizado nos indica, ya para finalizar, que los filósofos escolásticos tienen clara conciencia de su pertenencia a una tradición que bien vale la pena ser tomada en cuenta aunque haya que modificarla para mejorar y profundizar su contenido.

37 "Un buen punto de partida para clarificar los principales rasgos de la concepción clásica sobre la racionalidad científica es el de la distinción entre «contexto de descubrimiento» y «contexto de justificación». Hans Reichenbach, uno de los principales representantes del empirismo lógico, quien introduce la distinción bajo esa nomenclatura, pretende marcar la diferencia entre los procesos por los cuales los individuos llegan a concebir o descubrir nuevas hipótesis, y los procesos por los cuales dichas hipótesis se ponen a prueba, se evalúan y se justifican ante la comunidad científica." Ana Rosa Pérez Ransanz, «Racionalidad y Desarrollo Científico», en Olivé, León (ed.), *Racionalidad epistémica*, p. 172.

38 Las palabras del P. Martínez son sumamente esclarecedoras: "La *quaestio* se origina en la lectura del texto que tiene lugar a base de textos auténticos. El hecho es perfectamente lógico. En la lectura de un texto fácilmente se encuentra el lector con una palabra de sentido ambiguo, con un pensamiento difícil, con una expresión imprecisa, con interpretaciones divergentes, con dos autoridades opuestas en la solución de un mismo problema. Estos hechos abren la lectura espontánea del texto a nuevas cuestiones que llevan al lector más allá del propio texto. El texto se convierte así en mera ocasión o pretexto para bordar nuevas cuestiones". Martínez, *La Escolástica y su aporte metodológico*, p. 56.

LA ANALOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Prof. Dr. Rafael Luciani*

Abstract:

*In his early work *Scriptum super libros Sententiarum P. Lombardi* I,19,5,2 written between 1253 and 1255, Thomas Aquinas outlines three ways to use the words according to analogy. These notions will be assumed by Thomas Cajetan (Tommaso de Vio), as the only possible scheme to understand the problem of analogy as developed by Thomas Aquinas. For centuries, this will result in a partial view of the question of analogy in the thought of Thomas Aquinas. This essay pretends to study the different types of analogy in the thought and works of Thomas Aquinas.*

Key words:

Analogy, analogy of being, meaning, attribution, proportion, proportionality, Thomas Aquinas, Thomas Cajetan, extrinsic analogy, intrinsic analogy, being

1. LA TRIPLE DIVISIÓN EN LA DISTINCIÓN 19 DEL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO: *DIFFERENS SECUNDUM RATIONEM MAIORIS ET MINORIS PERFECTIONIS*

En su obra juvenil *Scriptum super libros Sententiarum P. Lombardi* I,19,5,2¹ escrita entre el 1253 y el 1255, Tomás trata de resolver la cuestión acerca

* El profesor **Rafael Luciani** tiene los siguientes títulos: Baccalaureatum en Filosofía por la Università Pontificia Salesiana, Licenciatura en Teología Dogmática y Doctorado en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana en Roma, y antes Licenciatura en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas y Profesor de la Facultad de Teología de dicha Universidad. Actual Coordinador de los Estudios de Teología de la UCAB. Laico. Profesor *Straordinario* en Roma y *Asociado* en Caracas. Catedrático y autor de escritos en Cristología Bíblica y Cristología Dogmática, Misterio de Dios y Hermenéutica. E-mail: rluciani@ucab.edu.ve

1 "Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; (...) Vel secundum esse et non secundum intentionem; et

de la posibilidad de predicar el término “verdad” de igual modo que el de “salud”. Así, en su respuesta, expone tres modos de entender los términos analógicos, que serán asumidos por Tomás de Vio, el Cayetano, como el único esquema posible para comprender el problema de la analogía según fue desarrollado por el Aquinate, lo que implicará por siglos una visión parcializada de la cuestión de la analogía en el pensamiento de Tomás de Aquino.

1.1. ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN EXTRÍNSECA: *SECUNDUM INTENTIONEM TANTUM ET NON SECUNDUM ESSE*

El primer momento lógico de la división tripartita destaca una analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse* que trata de la analogía de Atribución extrínseca (*attributio*) o de proporción (*proportionem*). Se podría decir que aborda las realidades tal y como son conocidas por nosotros (*secundum intentionem*) y no en sí mismas (*secundum esse*). Para ello utiliza el ejemplo del término “sano”, que existiendo sólo en la mente, se predica del animal, de la orina o de la dieta en modo diverso según una relación de prioridad y posterioridad² (*prius et posterius*), pero no según diversidad o gradación en el orden del ser. En otras palabras, el término sano sólo existe en *uno*, el animal, que siendo *prius* es considerado el *princeps analogatum* porque contiene en sí toda la perfección de lo predicado, mientras que en los *otros*, la orina y la dieta, sólo se da una relación real respecto al primero existente en nuestra mente, donde el ser de los otros no participa intrínsecamente del ser del primero según grados diversos³.

hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus (...) Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris et minoris perfectionis”. *I Sent.*, d.19, q.5, a.2, ad 1.

- 2 “Cette analogie est celle du concept qui se rapporte à plusieurs choses selon la relation de l’antérieur et du postérieur, mais possède l’être dans l’une seulement de ces choses. Par exemple, l’adjectif *sain* se rapporte à l’être animé, à l’urine et au remède de manière différente relativement à la relation selon l’antérieur et le postérieur, mais non pas diversement selon l’être, parce que la santé n’a l’être que dans les êtres animés”. H. CHAVANNES, *L’analogie entre Dieu et le monde*, 38.
- 3 “Questi non possiedono intrinsecamente l’intentio sanitatis, ma vengono detti sani perchè la nostra mente scopre in essi una relazione, vera e reale, che li collega con la salute dell’animale; sono infatti, causa, manifestazione, effetto, a seconda dei casi, della salute dell’animale”.

En la analogía de atribución (extrínseca) la perfección existe primaria y plenamente en el analogado principal, y sólo secundariamente por relaciones de razón en los otros analogados secundarios. A su vez, la llamada analogía de proporción implica una relación directa del analogado con los analogados llevándolos al mismo nivel o grado, por lo que Tomás la descarta en el uso teológico. De modo que la de atribución es extrínseca, mientras que la de proporción implicaría una indiferenciación entre Dios y las creaturas. Por ello, Tomás no las considera aptas para el uso teológico.

1.2. ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD: *SECUNDUM ESSE ET NON SECUNDUM INTENTIONEM*

El segundo momento de esta división tripartita de la analogía es de carácter ontológico y se caracteriza por un acercamiento más abstracto al problema, lo que le permite a Tomás proponer una analogía *secundum esse et non secundum intentionem* que corresponde a la de proporcionalidad (*proportionalitas*), según la cual se comparte un nombre común que se dice intrínseca y proporcionalmente de los *muchos* respecto al *uno* por gradación en el orden del ser⁴. El ejemplo utilizado es el nombre común de “cuerpo”, que no es compartido por todas las cosas a las que se refiere del mismo modo en el orden del ser. Así el término “cuerpo” se dice del orden celeste de forma distinta a como se predica del orden terrestre, debido a la diferenciación ontológica existente entre ambos órdenes.

1.3. ANALOGÍA DE PROPORCIÓN O DE PROPORCIONALIDAD SEGÚN SE USE: *SECUNDUM ESSE ET SECUNDUM INTENTIONEM*

Finalmente encontramos un tercer momento en el cual propone una analogía *secundum esse et secundum intentionem*, es decir que no existe una comunidad plena ni desde el punto de vista del nombre o significado, ni desde el punto de vista del ser. Se evita así que la misma palabra adquiera igual significado al ser predicada de Dios y de la creatura, como también el peligro de una seme-

A. TOGNOLO, “L’analogia dell’ente in Tommaso d’Aquino” en *Metafore dell’invisibile*, 108.

4 “Ce cas est réalisé dans les choses ayant en commun un élément qui a la même signification mais non un être semblable en chacune d’elles”. H. CHAVANNES, *L’analogie entre Dieu et le monde*, 38.

janza total en el orden del ser entre la creatura y Dios. Según Mondin⁵, se trata de la analogía de Proporción o Proporcionalidad según sea usada, de manera impropia o propia; pero para Tognolo⁶ se trata de la analogía de proporcionalidad solamente⁷. En esta analogía, la perfección significada por el concepto existe intrínsecamente en todos los analogados pero según proporcionalidades distintas. Así pues, “es necesario que la naturaleza común posea cualquier ser en cada una de las cosas de la cual viene predicada, pero diferente en cada caso, según sea la perfección mayor o menor”⁸. Como explica R. McInerny, en esta tercera división de la analogía “se nos habla de los nombres análogos que se encuentran de tal modo fundamentados que eso, a partir del cual el nombre es dado, existe en cada una de las cosas en tanto predicado analógicamente, pero *secundum rationem majoris et minoris perfectionis*”⁹.

5 “All’analogia di *proporzione* fanno capo l’analogia secondo la sola intenzione, l’analogia di due analogati tra loro, semplicemente e secondo qualche aspetto, in modo imperfetto e perfetto. Mentre alla *proporzionalità* fanno capo l’analogia secondo il solo essere e l’analogia metaforica. Quanto ai due importanti tipi dell’analogia *secondo l’essere e secondo l’intenzione* e l’analogia di due o più di due si possono ricondurre sia alla proporzione sia alla proporzionalità, perchè è possibile interpretarla sia come confronti diretti, sia come confronti indiretti tra gli analogati”. Nota a pié de página no. 27 del capítulo 5 sobre el problema del lenguaje del libro: B. MONDIN, *Il sistema filosofico di Tommaso d’Aquino*, 140.

6 “L’analogia *secundum intentionem et secundum esse*, o la *convenientia secundum proporzionalitàtem*, è la analogia di proporzionalità. Essa si ha quando la perfezione formale, significata dal concetto, esiste intrinsecamente in tutti gli analogati, in modo non identico, anzi radicalmente diverso, ma secondo una certa proporzionalità”. A. TOGNOLO, “L’analogia dell’ente in Tommaso d’Aquino”, 109.

7 “We know that Cajetan equates this third division with what he calls ‘proper proportionality’. Later, when we have seen that ‘proper proportionality’ is not a mode of analogous name, the significance of this third member and of the division in which it occurs will be seen to be what we now take it to be: a warning that though things may be alike in this that one group is named analogically just as is another group, the first group is not thereby like the second apart from the way a name is common to it. We cannot argue from what they have in common, a mode of being named, to what is in no way decided by the way in which they have a common name”. R. MCINERNY, *The logic of analogy: an interpretation of St. Thomas*, 125.

8 “Oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed *differens secundum rationem maioris et minoris perfectionis*”. *I Sent.*, d.19, q.5, a.2 ad 1. Las cursivas son mías.

9 “We are told of analogous names which are so founded that that from which the name is imposed exists in each of the things named analogically, but ‘*secundum rationem maioris et minoris perfectionis*’”. R. MCINERNY, *The logic of analogy: an interpretation of St. Thomas*, 123.

Tomás establece una diferencia en el modo de decir o *modus significandi* a partir de una mayor desemejanza entre la perfección o *res significata* y el ente creatural. Esta distinción será uno de los principios fundamentales para el uso teológico de toda analogía según el Aquinate. Por ello, este tercer modo será el que considerará apto para el lenguaje acerca de Dios y aunque no use constantemente el nombre de proporcionalidad, este principio analógico será básico para comprender el problema a lo largo de su pensamiento.

2. LA ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD Y EL PROBLEMA DE LA PROPORCIÓN

El tema de la analogía de proporcionalidad (*proportionalitatis*) es retomado en el *De Veritate* q.2, a.11¹⁰, escrito en el período de 1256-1259, donde tratará de responder a dos grandes argumentos, “primero, no puede existir *alguna* semejanza, ni siquiera por analogía, entre una creatura finita y el Ceador infinito. Segundo, cualquier analogía implicaría una proporción que sería necesariamente determinada y determinante de ambas partes, permitiendo que Dios fuese definido en función de sus creaturas”¹¹. Su respuesta comienza con una crítica a la univocidad y la equivocidad para acercarse luego a la analogía de proporcionalidad.

10 “Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex: et secundum hoc duplex attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa eorum quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliquam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter ea quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente”. *De Ver.*, q.2, a.11.

11 “First, there cannot be *any* similarity, even one of analogy, between a finite creature and an infinite Creator. Secondly, any alleged similarity would involved a proportion that would necessarily be mutually determinate and determining, allowing God to be defined in terms of His creatures”. G. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on analogy*, 89.

En el texto se hace referencia a tres tipos de analogía: según *proportionis* y según *proportionalitatis* propia e impropia. La primera es la analogía de relaciones (*proportionis*), llamada a veces de proporción en sentido determinativo, según la cual una cosa es predicada de otras dos, como ser se dice del accidente y la sustancia, o sano de la orina y del animal, ya que la orina indica cierta relación con la salud del animal. En este caso Dios sería determinado matemáticamente por aquello que se predica de él ya que al hablar de proporción estamos estableciendo relaciones determinadas entre Dios y las creaturas, como ocho es a cuatro y cuatro es a dos. Y Dios es siempre eminente a toda determinación de su ser. Según F.A. Blanche, “traducir *analogia proportionis* como *analogía de proporción* no sería erróneo, pero se prestaría a una equivocidad perpetua”¹², al contrario “con la traducción de *analogia proportionis* como *analogía de relación* y *analogia proportionalitatis* como *analogía de proporción*, quedando determinados los sentidos de los términos relación y proporción, desaparece toda equivocidad y, más aún, se le otorga a ambas expresiones la posibilidad de mantener el matiz propio de la terminología escolástica”¹³. A esta primera *analogia proportionis* la podemos denominar como de atribución o relaciones determinadas que no implican ninguna relación intrínseca entre las creaturas y el Creador, porque “el nombre que conviene propiamente a un rasgo real es entendido por derivación, por atribución, a otros analogados, porque los diferentes analogados son todos relaciones (*attribuuntur*) de un mismo rasgo realizado solamente en el analogado principal”¹⁴.

El segundo tipo de analogía es la de proporcionalidad (*proportionalitatis*) propia¹⁵ referida a las cosas que no dependen de la materia según el ser, como en

- 12 “Traduire *analogia proportionis* par *analogie de proportion* en serait pas inexact. mais cela prêterait à une perpétuelle équivoque”. F. A. BLANCHE, “Sur le sens de quelques locutions concernant l’analogie dans la langue de S. Thomas d’Aquin” en *RSPT* 10 (1921) 54.
- 13 “En traduisant *analogia proportionis* par *analogie de rapport* et *analogia proportionalitatis* par *analogie de proportion*, une fois fixé le sens des deux mots rapport et proportion, on dissipe toute équivoque et, de plus, on rend exactement les deux expressions, avec la possibilité de suivre la terminologie scolastique dans ses nuances”. F.A. BLANCHE, “Sur le sens de quelques locutions concernant l’analogie”, 55.
- 14 “Le nom qui convient proprement à un caractère réel, ou à l’analogie principal possédant ce caractère, serait étendu par dérivation, par attribution, aux autres analogues, mais bien parce que les divers analogues sont tous *rapporés*, (*attribuuntur*) à un même caractère réalisé seulement dans l’analogie principal”. F. A. BLANCHE, “Sur le sens de quelques locutions concernant l’analogie”, 53.
- 15 “Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam

el caso de los entes. Así la vista puede ser predicada analógicamente de la visión corporal como de la intelectual, siendo ella al ojo como el intelecto es al alma. La proporcionalidad propia establece relaciones cualitativas y no cuantitativas entre Dios y las creaturas, por tanto no determina el ser de Dios, sino que relaciona ontológicamente la semejanza y la desemejanza entre el Creador y lo creado, en base a realidades como el bien o la verdad que siendo plena y perfectamente en Dios, son en grados inferiores en las creaturas por participación, y sólo se pueden predicar de Dios proporcionalmente, pues siempre serán de modo más eminente en Dios que en las creaturas.

La analogía de proporcionalidad es presentada por Tomás como intrínseca y está fundamentada en la semejanza ontológica entre Dios y las creaturas, ya que “el hombre está conformado a Dios habiendo sido creado a la imagen y semejanza de Dios”¹⁶, pero se trata de una semejanza que permite una relación del hombre a Dios como a su Principio y Fundamento, pues “nada impide decir que hay una cierta proporción entre el hombre y Dios, dado que el hombre se encuentra en cierta relación con él, en cuanto por él hecho y a él sujeto”¹⁷. De manera que la distancia infinita entre Dios y las creaturas se salva mediante la proporcionalidad, que Tomás relaciona con el concepto de semejanza. Decir que la creatura es semejante a Dios, no significa que es igual, sino que se encuentra en relaciones intrínsecas de proporcionalidad que evitan identificar el orden finito con el infinito. La semejanza implica la mayor desemejanza pues “de ningún modo Dios debe ser dicho semejante a las creaturas, sino que las creaturas pueden ser dichas en cierto modo semejantes a Dios”¹⁸.

et Deum, sicut sunt omnia in quorum diffinitione non clauditur defectus nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum et alia huiusmodi”. *De Ver.*, q.2, a.11.

16 “Homo conformatur Deo cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus”. *De Ver.*, q.23, a.7 ad 9.

17 “Nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ad ipsum se habeat, utpote ab eo effectus et ei subiectus”. Continúa el texto: “Vel potest dici quod finiti ad infinitum, quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalis quae est duarum proportionum similitudo; dicimus enim quatuor esse proportionata duobus quia sunt eorum dupla, sed vero esse quatuor proportionabilia quia sicut se habent sex ad tria ita quatuor ad duo. Et similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata possunt tamen esse proportionabilia, quia sicut infinitum est aequale infinito ita finitum finitum; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria”. *De Ver.*, q.23, a.7 ad 9.

18 “Deus nullo modo creaturis similis dicendus est, sed creaturae possunt similes Deo dici

Tomás utiliza un ejemplo cuantitativo con el que quiere llevarnos a comprender esta realidad cualitativa diferenciada entre las creaturas y Dios. El seis está en proporción (*proportionata* - *proportio*) al tres del mismo modo que el cuatro al dos. Pero el seis es proporcional (*proportionabilia* - *proportionalitas*) al cuatro, porque el cuatro está al dos como el seis está al tres. Es decir, existe una relación de proporcionalidad semejante entre el seis y el cuatro, sin que por ello dejen de ser cada uno lo que son, seis y cuatro. Así mismo entre Dios y el hombre existe una relación de proporcionalidad o semejanza en la mayor desemejanza, siendo cada uno lo que es¹⁹.

Tomás juega con las palabras proporción o proporcionado (*proportio*, *proportionata*), y proporcionalidad o proporcional (*proportionalitas*, *proportionabilia*). Por tanto, no existe proporción directa y determinada entre ambos (*proportio*) debido a la eminencia siempre mayor de Dios respecto a las creaturas, así como tampoco existe atribución (*attributio*) extrínseca de una propiedad de uno al otro. Se trata de una relación analógica de proporcionalidad (*analogia proportionalitatis*) o relaciones cualitativas de semejanza y diferencia, igualdad y desigualdad según el principio ontológico de la ordenación de los efectos a su Causa, como bien señala H. Meyer²⁰, desde donde es posible todo hablar analógico acerca de Dios.

La proporcionalidad corresponde en el orden del decir al principio ontológico de la ordenación-hacia que constituye y estructura la realidad en el orden del ser. Sólo así se puede entender el otro sentido de *proportio* (o proporción indefinida) que Tomás acepta y que ha creado confusión en la distinción de ambas analogías. El Aquinate rechaza el sentido de mera conveniencia o igualdad que pueda provocar entre las creaturas y el Creador el utilizar la palabra proporción, pero acepta un segundo sentido indefinido o no determinativo, ligado a la analogía de proporcionalidad y no de atribución, de donde toma un nuevo significado, a saber cuando entre el Creador y la creatura existe una conveniencia según un *orden*, lo que implica la diferenciación ontológica misma como de lo causado a su causa, o de lo imperfecto a lo eminente, según la cual nunca podrá existir una

aliquod modo". *De Ver.*, q.2, a.11 ad 1.

19 "Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria". *De Ver.*, q.23 a.7 ad 9.

20 "Die andere zur Proportionalität gehört, obwaltet bei der Attribution eine auf Kausalität beruhende sachliche Beziehung der Analogata minora zum Hauptterminus" H. MEYER, *Thomas von Aquin: sein System und seine Geistesgeschichtliche Stellung*, 179.

proporción unívoca²¹. En fin, con la analogía de proporcionalidad se rechaza todo uso unívoco del término proporción dado en la analogía de atribución; de ahí que piense que la analogía de proporcionalidad sea el modo más correcto para hablar acerca de Dios y le dé su preferencia.

El Aquinate, profundizando las cosecuencias del uso teológico de esta analogía, afirma que el momento de semejanza no implica que la proporcionalidad pueda entenderse como relaciones de reciprocidad o mera igualdad. La creatura es en cuanto ordenada hacia el Creador, mientras que Dios no necesita de la creatura para ser. Es el hombre el semejante a Dios y no viceversa. Aquí se relacionan los conceptos de semejanza y conformidad para dar a entender que es el hombre quien tiene que hacerse conforme a Dios, de modo que toda analogía es posible sólo en cuanto presupone la realidad a la cual se conforma y de la cual es imagen, a saber, Dios, la Causa de todo efecto²².

Tomás llega a la misma distinción conceptual planteada en el Comentario a Pedro Lombardo anteriormente expuesto, ahora expresada en términos de cosas *separata secundum esse et secundum rationem*; a saber, una cosa es la realidad signficada (*secundum esse*) y otra el modo de significarla (*secundum rationem*). En cuanto al primero, corresponde al ser mismo y pertenece a Dios de manera plena y según diversos grados de perfecciones a los entes creados por participación; pero en cuanto al segundo, el modo de significarla no afecta el ser

21 Como bien lo expresa Tomás en *Boeth. de Trinitate* q.1, a.2 ad 3 al explicar el sentido justo de la palabra *proportio* dentro de su uso en la analogía de la proporcionalidad como destacaba Blanche. Citamos el texto de Tomás ya traducido: “la proporción no es más que la relación entre dos cosas que convienen en algo, según convengan o difieran. Puede haber conveniencia de dos maneras: (1) Cuando convienen en el mismo género de cantidad o cualidad, como, por ejemplo, la relación entre dos superficies o dos números, en cuanto que uno excede al otro o lo iguala; o también entre dos temperaturas. De este modo no puede haber proporción entre Dios y las criaturas, porque no convienen en el género. (2) Cuando convienen en algún orden, y de este modo se toma la proporción entre la materia y la forma, entre el agente y lo hecho, y otras cosas por el estilo. Esta es la proporción que se requiere entre la potencia cognoscente y lo cognoscible, porque lo cognoscible es como el acto de la potencia del cognoscente. De este modo, hay proporción de la criatura a Dios, como de lo causado a la causa, del cognoscente a lo cognoscible. Pero, a causa del exceso infinito del Creador sobre la criatura, no hay una proporción de la criatura al Creador, tal que pueda recibir la influencia divina según todo su poder, o conocerlo perfectamente, como Dios se conoce a sí mismo”.

22 “Creaturae dicuntur esse Deo similes et conformes, non tamen e converso. Sed conformatio, cum sit motus ad conformitatem, non importat aequiparantiae relationem sed praesupponit aliquid ad cuius conformitatem alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur sed non e converso”. *De Ver.*, q.23, a.7 ad 11.

de Dios, sino que pertenece a una relación indeterminada entre las creaturas y Dios, que permite un uso analógico del lenguaje para hablar del Creador. Esta distinción es fundamental para entender la analogía en Tomás y la misma filosofía del lenguaje del siglo XIII.

La tercera forma de analogía que Tomás distingue es la de proporcionalidad impropia o metafórica²³, referida a los nombres como “león” o “sol” donde en su definición entra necesariamente la materia y por tanto no pueden ser dichas propiamente de Dios, sino a modo de discurso indirecto, como cuando se dice que Dios es como el león, sólo por la fuerza que puede representar, más no por su semejanza material con el animal llamado león. La analogía impropia es extrínseca pues la perfección es sólo presente en uno de los analogados y no permite la participación en el orden del ser de los otros analogados secundarios. La característica o acción referida existe independientemente en un solo analogado, impidiendo toda relación intrínseca con los otros analogados, como las propiedades del sol corresponden sólo al sol, y las del león sólo al león y no al hombre. Según Tomás esta analogía no permite establecer ninguna relación de semejanza entre Dios y las creaturas.

3. ABANDONO DE LA ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD Y PRIORIDAD DE LA ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN INTRÍNSECA

3.1 LA SEMEJANZA (ATRIBUCIÓN) EN UNA MAYOR DESEMEJANZA (ATRIBUCIÓN O PROPORCIONALIDAD PROPIA)

Podemos preguntarnos si Tomás abandona en sus obras posteriores la analogía de proporcionalidad propia como la que mejor expresa un hablar acerca de Dios. Aquí las opiniones se dividen. Según G. Klubertanz Sto. Tomás la abandona como forma más perfecta para expresar en el orden lógico las relaciones ontológicas entre Dios y las creaturas después del 1256²⁴, en el período posterior

23 “Sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo vel sol vel aliquid huiusmodi, quia in horum diffinitione cadit materia, quae Deo attribui non potest”. *De Ver.*, q.2, a.11.

24 “For a period of some months around the year 1256, St. Thomas either held or considered holding proper proportionality as *the* intrinsic analogy explaining the ontological similarity between God and creatures. This position he had not held previously and would never develop again in subsequent writings. Proper proportionality is therefore a Thomistic analogy in

al *De Veritate*. Según B. Mondin, aunque Tomás no la abandona totalmente, le concede prioridad a la de atribución, “de hecho, Santo Tomás ha continuado a utilizar la analogía de proporcionalidad propia, aún después del *De Veritate*, para describir las relaciones de semejanza existente entre Dios y las creaturas. Léase por ejemplo *S. Th.*, I-II, q.3 a.5 ad 1”²⁵. B. Mondin hace una distinción importante, dice que sí ha continuado usándola, pero le da prioridad a la analogía de atribución intrínseca sobre la de proporcionalidad²⁶.

the sense that it is a doctrine taught by St. Thomas for a brief period early in his career (...) St. Thomas quietly abandoned this doctrine after 1256. More positively, the numerous texts (prior and subsequent to the two proportionality texts) in which St. Thomas clearly teaches more direct analogies between God and creatures indicate that proportionality is not the exclusive analogy between God and creatures as these texts teach”. G. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on analogy*, 94.

- 25 “Di fatto, S. Tommaso ha continuato ad adoperare l’analogia di proporzionalità propria per descrivere i rapporti di somiglianza esistenti tra Dio e le creature anche dopo il *De Veritate*. Si veda per es. *Summa Theol.* I-II, 3, 5 ad 1”. Continúa B. Mondin en su crítica contra G. Klubertanz: “l’analogia non ci porta a conoscere l’esistenza di Dio o qualcuno degli attributi della sua essenza. Questa conoscenza è presupposta. L’analogia serve solo a vagliarla, da una parte mostrandoci che non si tratta di un’illusione perchè c’è somiglianza tra le creature e Dio (in forza del principio della similarità tra causa ed effetto: *omne agens agit sibi* e del principio della partecipazione: *omne participans assimilatur suo participato*); d’altra parte precisandone i limiti, data l’inifinita distanza che separa Dio dalle creature”. B. MONDIN, “A proposito della nozione tomistica dell’analogia” en *RFNS* 2 (1962) 368.
- 26 Ciertamente es notable la variedad terminológica empleada por Tomás a lo largo de sus obras para tratar la cuestión de la analogía. En el *I y II Sent* (1254-1256) no encontramos la palabra proporcionalidad para referirse a la analogía, antes bien se habla de proporción para dar a entender la dependencia total de los efectos (creaturas) a su Causa creadora, Dios. El término proporcionalidad aparecerá en el *III y IV Sent* (1254-1257) por considerarla la más apta para subrayar la distancia infinita entre el Creador y lo creado. En fin, con la analogía de atribución se quería salvaguardar la dependencia absoluta de las creaturas al Creador, mientras que con la de proporcionalidad la infinita distancia entre ambos. Luego en el *De Veritate* (1256-1259) encontramos el rechazo de la analogía de atribución y la preferencia por la de proporcionalidad, dando un sentido estricto y otro amplio del término proporción en el *De Trinitate*. Tomás nota que la analogía de atribución distingue relaciones determinadas entre Dios y las creaturas, lo cual no puede ser atribuido a Dios, pues se le estaría reduciendo en su omnipotencia, mientras que hablar de proporcionalidad indica relaciones indefinidas fundadas sobre el orden gradado de la realidad. A esto llega luego de una relectura de la participación platónica unida a la reinterpretación del ser aristotélico. Así, en la *Suma Teológica* y su período de madurez encontramos a un Tomás que usa indistintamente una y otra analogía, subrayando sea la dependencia como la distancia infinita existente entre Dios y las creaturas. Se puede leer el comentario que hace S.F. Perelló en la nota a pie de página indicada con la letra *j* en la traducción española de la *Suma Teológica* realizada por la B.A.C., 1998, 188.

En el fondo encontramos la consolidación de una metafísica del efecto y la causa desarrollada sobre la teoría de la participación en el ser. Tomás descubre que más que un tipo de analogía, la misma realidad es analógica en el donarse de Dios al hombre (comunicación), desde donde es posible todo expresarse por parte del hombre acerca de Dios (decibilidad)²⁷. De ahí que la necesidad de desarrollar el problema de la analogía, sea en una vertiente descendiente como en otra ascendente respectivamente, mediante la tratación de las tres vías en el hablar acerca de Dios como veremos más adelante.

Es de notar cómo el Cayetano en su interpretación del *I Sent* d.19 q.5 a2 concede prioridad a la analogía de proporcionalidad sobre la de atribución por considerarla sólo de tipo extrínseco. Esquema que ha quedado fijo en la posterior interpretación de tema en el pensamiento del Aquinate²⁸. El Cayetano, al interpretar desde un punto de vista meramente lógico la analogía de atribución según el *I Sent* d.19 q.5 a.2 no puede considerar cualquier relación intrínseca entre los analogados. Para él la analogía corresponde a un problema que pertenece sólo al orden del decir, a las relaciones de razón y nunca al orden del ser. De ahí su dificultad en aceptar una analogía de atribución intrínseca.

La analogía de atribución puede ser también intrínseca, es decir, ontológica, y es a ésta, según B. Mondin, a la que se le concede prioridad en todo el *Corpus thomisticum*, porque “puede significar, sea que exista una semejanza entre el primer y el segundo analogado, o que el segundo analogado es una imitación imperfecta del primero. La atribución intrínseca, de hecho, es capaz de destacar la semejanza de los analogados y también su diferencia, en cuanto afirma que la perfección análoga es predicada esencialmente del primero y por participación del segundo analogado”²⁹.

27 “Aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum (...). A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus (q.4 a.3) patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates”. S. Th., I-I q.6 a.4 sol.

28 Como aparece en la interpretación del neotomista Tomas Tyn en su libro *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bologna, 1991.

29 “Può significare sia che c'è una somiglianza tra primo e secondo analogato, sia che il secondo analogato è una imperfetta imitazione del primo. L'attribuzione intrinseca infatti è capace di sottolineare la somiglianza degli analogati, come pure la loro differenza, in quanto

Por tanto, según el mismo autor, aunque se siga usando en el *Corpus Thomisticum* la analogía de proporcionalidad,

para Santo Tomás, la analogía de atribución goza de una prioridad absoluta respecto a la analogía de proporcionalidad, la cual resulta un importante y necesario instrumento de atribución, porque con la proporcionalidad se matiza el modo de pertenencia de una misma perfección, sea en Dios como en las creaturas, afirmando que conviene a ambos, pero según sus propias naturalezas³⁰.

Podemos decir que la analogía de atribución precisa una relación de dependencia según el efecto a la Causa o del *unius ad alterum* en el orden del ser y por *prius et posterius* en el orden del decir, implicando la total dependencia del segundo analogado respecto al primero; mientras que la analogía de proporcionalidad resalta el modo en que se realiza la perfección atribuida en cada sujeto según su propia consistencia, es decir, en Dios como ser subsistente y perfecto, y en las creaturas como seres participados y compuestos según un *ordo et gradus*.

La analogía de proporcionalidad propia es abandonada por Tomás y usada sólo hasta el período del *De Veritate*, como precisaba G. Klubertanz, pues Tomás se da cuenta que ésta no puede expresar la dependencia inmanente de las creaturas a Dios por el acto creador, sólo expresa la trascendencia absoluta de Dios respecto a las creaturas, es decir, la proporcionalidad no determinada o distancia infinita que existe entre ambos, mientras que la analogía de atribución intrínseca, entendida como de *unius ad alterum*, es capaz de subrayar la semejanza dentro de una mayor desemejanza. Ésta es la tesis sostenida también por R. McInerny y H. Chavannes. Esto no quiere decir que Tomás no use las dos en sus obras maduras como hemos dicho. Antes bien, ambas analogías se complementan y destacan caracteres distintos en la relación Dios y mundo. Cuando decimos Dios es sabio y el hombre es sabio, no hablamos de relaciones de razón semejantes en uno y en otro, sino que Dios no es sabio como nosotros entendemos la sabiduría, pues su

dice che la perfezione analoga è predicata del primo analogo essenzialmente e del secondo analogato per partecipazione". B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, 237.

30 "Per S Tommaso l'analogia di attribuzione gode di una priorità assoluta rispetto all'analogia di proporzionalità, la quale diviene un importante, anzi un necessario corollario dell'attribuzione, perché con la proporzionalità si precisa la modalità dell'appartenenza di una stessa perfezione sia a Dio sia alle creature, dicendo che conviene a entrambi secondo la propria natura". B. MONDIN, "Ermeneutica, metafisica e analogia in S. Tommaso d'Aquino" en *DivThom* 3 (1995) 127.

ser no tiene sabiduría sino que es sabio, mientras que nuestro ser participa de la sabiduría que Él es (proporcionalidad propia o distancia infinita entre Dios y las creaturas) y a la vez decimos que nuestra sabiduría depende de la Causa de toda sabiduría y se nos atribuye a nosotros sólo en virtud de uno primero en el orden del ser del cual todo proviene (atribución o dependencia absoluta de las creaturas al Creador).

Por una parte, la analogía de atribución intrínseca dice que el segundo analogado siempre será imperfecto respecto al primero, que es perfecto, destacando las relaciones de desemejanza; pero también dice de la semejanza, según la dependencia del efecto a su Causa. Por otra parte, la analogía de proporcionalidad dice de las relaciones proporcionales indeterminadas o de desemejanza solamente. En esto consiste su complementariedad. Ciertamente el momento de desemejanza será siempre mayor respecto al de la semejanza, por lo cual Tomás concederá prioridad absoluta a la analogía de atribución sobre la de proporcionalidad en sus escritos maduros. De ahí que podamos hablar de una semejanza en una mayor desemejanza entre Dios y las creaturas, o de una semejanza imperfecta en palabras más cercanas a Tomás³¹.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: SOBRE LA *RES SIGNIFICATA* Y EL *MODUS SIGNIFICANDI*

4.1 LA ANALOGÍA COMO MOMENTO SEMÁNTICO DEL ORDEN ONTOLÓGICO SEGÚN AFIRMACIÓN, NEGACIÓN Y EMINENCIA

En el *De Potentia*, al tratar sobre la Simplicidad de Dios, se nos presenta el problema de si los nombres pueden expresar la esencia divina. El Aquinate hace explícita la distinción entre lo significado y el modo de significarlo. Una distinción de gran importancia en el hablar analógico acerca de Dios que hace valorizar la analogía como la *semántica* o momento lingüístico de la realidad ontológica, en la cual, manteniéndose una unidad de contenido se opera un cambio semántico esencial. Así pues, todo nombre predicado de Dios, en cuanto “a la cosa significada, puede ser atribuido con verdad a Dios”, lo que sería la *res sig-*

31 “Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat”. *I Sent.*, d.8 q.1 a2.

nificata que da la unidad de contenido, pero “en cuanto al modo de su presencia pueden ser negados de Dios”, es decir, son relativos en el *modus significandi*, ya que “cada uno de estos nombres expresa una forma definida y en tal sentido no se pueden atribuir a Dios”³². En fin, según la perfección pura significada que se da en Dios plenamente, toda palabra dicha de Dios encuentra un fundamento ontológico cierto, pero según el modo humano de decirlas, que puede ser de diversas formas, puede ser negada de Dios o relativizada en cuanto expresa una realidad divina perfecta bajo una forma limitada y finita. Se produce, así, una tensión entre la cosa en sí significada (orden de la realidad) y nuestro modo de expresarla (orden del lenguaje)³³. Una tensión que es analógica, que no permite una identidad unívoca que agote el contenido ontológico en la forma lingüística, como tampoco permite una pura equivocidad que haga imposible usar cualquier palabra humana para hablar acerca de Dios.

Tomás, siguiendo al Pseudo-Dionisio, logra expresar esta tensión analógica del lenguaje teológico sea en *De Potentia* q.7 a.5 ad 2 como en la *Summa Theologiae I-I* q.13 al hablar de los tres momentos esenciales de la transformación semántica que atraviesa todo hablar acerca de Dios: el afirmativo (*causalitatem*), el negativo (*remotionem*) y el eminente (*eminentiam*). Una transformación semántica que afecta al modo de significar la cosa (*modus significandi*) para acercarla, por eminencia, a la misma cosa significada (*res significata*)³⁴. Se trata

32 “Quantum ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut jam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt”. *De Pot.*, q.7 a.5 ad 2.

33 “Names signify things as they are known and not immediately as they exist. The fact that all our knowledge takes its rise from the senses, so that the quiddity of material things is the proper object of our intellect, has an effect on the way or mode we know whatever we know - even when what we know is not the quiddity of a material thing. Because there is a difference between form and the subject of the form in the material things to which our mind is proportioned, we have one mode or way of signifying the composite of form and matter and another way of signifying the form as such. Thomas calls these the concrete and abstract modes of signification. Names that signify forms do not signify them as subsisting; it is the composite that has the form that subsists”. R. McINERNEY, *Aquinas and analogy*, 76-77.

34 “Quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur: modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem conveniunt sublimiori modo; unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter conjuncta propter diversum modum. Et ideo, secundum doctrinam Dionysii (cap. I mystic. Theol. et cap. II caelest. Hierar. et cap. II et III de div. Nomin.), tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae

de reconocer la limitación de la palabra finita para expresar la totalidad de lo que se quiere decir, en este caso Dios, que siempre está por encima de toda forma particular de expresión. Cuando predicamos la palabra “sabio” del hombre y de Dios, ¿queremos decir lo mismo en uno y en otro? Si atribuimos el mismo significado de la palabra a Dios y a las creaturas caeríamos en la univocidad del lenguaje, es decir, llevaríamos al mismo nivel categorial y ontológico a ambos, la absoluta semejanza; por otra parte, si expresamos significados completamente distintos no podríamos predicar ningún nombre humano de Dios, tendríamos que elaborar un lenguaje totalmente novedoso y exclusivo para las realidades divinas de modo que entre las creaturas y Dios no existiría ninguna semejanza, sólo la total desemejanza. Si en Dios su esencia y ser coinciden, ¿cómo, entonces, podemos hablar acerca de Él sin caer en la soberbia de un discurso que pretenda definirlo y encerrarlo en categorías humanas? Debemos tomar en cuenta que

cuando al hombre se le da el nombre de *sabio*, en cierto modo determina y comprende la realidad expresada. No así cuando se lo damos a Dios, pues la realidad expresada queda como incomprendida y más allá de lo expresado con el nombre. Por todo lo cual se ve que el nombre *sabio* no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre³⁵.

La realidad significada no queda aprehendida plenamente por el nombre usado para indicarla. La misma realidad ontológica produce una transformación semántica esencial en el orden del decir, mediante la cual se manifiesta siempre como mayor respecto a los modos del discurso empleados para expresarla. La realidad será siempre un *plus* respecto al lenguaje que la expresa. “Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía, esto

ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur”. *DePot.*, q.7 a.5 ad 2. También en *I Sent.*, d.3 q.1 a.3 habla de los tres modos de la analogía: “cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam”.

35 “Et sic, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen *sapiens* de Deo et de homine dicitur”. *S. Th.*, I-I q.13 a.5. sol.

es, proporcionalmente”³⁶ y se trata de una analogía en la cual “unum habet proportionem ad alterum”, es decir, en relación de causalidad, “como sano se dice de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal (...).Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación (*ordo*) que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas”³⁷. Todo hablar de Dios se funda, pues, sobre el principio de ordenación-hacia sobre el cual está constituida y estructurada la realidad ontológicamente, así como el efecto está ordenado a su Causa³⁸, de modo que por analogía, se expresa la tensión propia de nuestro conocimiento y decibilidad históricos de Dios que no puede ser contenido en sí mismo por nuestro lenguaje, sino a modo del recipiente, como tantas veces dice Tomás, es decir, según el modo como nuestro entendimiento conoce la realidad.

Este modo de hablar implica, pues, un primer momento de afirmación de la realidad significada, en nuestro caso el predicar de Dios que es sabio o que es amor; luego un segundo momento de negación del modo de significarla o expresarla, en el cual admitimos que la sabiduría o el amor no se da en Dios en el modo como nosotros entendemos lógicamente y expresamos semánticamente tales realidades; y finalmente el momento de la eminencia o reconocimiento que la realidad referida sobrepasa nuestro lenguaje, lo trasciende en su modo de comunicar todo atributo acerca de Dios. Es el salto de lo categorial a lo trascendental como apertura en el mismo lenguaje, es la revelación del *plus* ontológico que se manifiesta y dona en el *minus* lógico del lenguaje. Y esta tensión analógica o modo de comunicar la realidad divina

36 “Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem”. *S. Th., I-I q.13 a.5. sol.*

37 “Sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animalis (...) Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones”. *S. Th., I-I q.13 a.5. sol.*

38 “L’analogie au niveau du langage est donc fondée sur une relation métaphysique. Ce qui est dit en commun de Dieu et de la créature est dit en vertu de l’ordre qui existe entre eux. Selon cet ordre, la création dépend de Dieu comme de son principe et de sa cause (...) En outre, la relation causale entre Dieu et la création implique que toutes les perfections qui se trouvent dans les êtres, préexistent à un degré éminent en Dieu. Les mots que nous emploierons pour désigner Dieu ne seront pas vides de sens. Mais la manière dont est réalisée en Dieu la perfection qu’ils signifient, est au-dessus de la portée de notre esprit”. H. CHAVANNES, *L’analogie entre Dieu et le monde*, 69.

es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad, pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones en relación a uno, como el nombre sano, dicho de la orina, expresa el signo de la salud del animal; y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud³⁹.

De este modo, si en el orden de la realidad todo se dice primero de Dios como su principio y fundamento, en el orden predicamental las cosas se dicen primero de las creaturas y luego por analogía de Dios. Por ello, Tomás con el triple movimiento analógico de afirmación, negación y eminencia pretende salvar el momento descendente de todo hablar acerca de Dios, es decir, que todo lenguaje teológico es don mismo de Dios como su causa, y por tanto, ninguna palabra puede contener y expresar la totalidad de su ser. Toda subida o analogía en el orden del conocer responde a una teo-logía en el orden del ser.

R. McInerny en su escrito de 1971 otorga prioridad absoluta a una interpretación sólo lógica de la noción Tomista de analogía, hasta parecer desligarla de su fundación ontológica. El afirma que “lo relevante en la analogía de los nombres es que hay un orden entre las cosas en cuanto conocidas. Cualquiera que sea la fundación de la semejanza en la realidad –que no necesita ser determinado como causa/efecto– pierde importancia ante el hecho de lo que significa para las cosas el poder ser nombradas analógicamente”⁴⁰. Sin embargo, el mismo autor señaló luego –aunque no se puede decir que lo asumiera totalmente– la fundación ontológica de toda analogía de los nombres. Así explica que

lo que debe ser claramente afirmado, es que positivamente en los nombres comunes a Dios y las creaturas, a pesar de que el nombre, de acuerdo a su *ratio*

39 “Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum; sicut *sanum* de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis”. *S. Th.*, I-II q.13 a.5. sol.

40 “What is relevant to the analogy of names is that there be an order among the things as known. Whatever be the foundation in reality for their similarity -and it need not to be cause/effect- it is unimportant for the statement of what it means for things to be named analogically”. R. McINERNY, *The logic of analogy: an interpretation of St. Thomas*, 133.

propria, sea dicho primero de las creaturas y sólo secundariamente de Dios, la *res significata* de tales nombres existe primero y preeminentemente en Dios; Dios es sabiduría *essentialiter*, mientras que la creatura participa de ella, pues tiene sabiduría. El *ordo rerum*, en este caso, es exactamente lo opuesto al *ordo nominis*. Esta inversión en el orden no es producto de un nuevo tipo de nombres análogos, sino de los únicos y propios nombres análogos⁴¹.

Es así como encontramos un problema que no es nuevo en la interpretación que hacen los diversos comentaristas de Tomás sobre el tema de la analogía, el tipo de relación que se presenta entre la analogía de los nombres y la analogía del ser, entre el orden lógico (decir) y el ontológico (ser).

41 "What should be clearly stated, is that in positive names common to God and creature, although the name according to its *ratio propria* is first said of creatures and only secondary of God, the *res significata* of such names exists first and preeminently in God -God is wisdom *essentialiter*- and is participated in by the creature, who *has* wisdom. The *ordo rerum* in this case is exactly the opposite of the *ordo nominis*. This reversal of order is neither productive of a new kind of analogous names nor the only properly analogous name". R. McINERNEY, *Aquinas and Analogy*, 161.



**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 reseñas 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 \$.

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, 3° Avenida con 6° Transversal

Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA

Tel. (0212) 261.8584. Fax (0212) 265.0505

Web: www.iter-ups.org www.ucab.edu.ve/iter

Email: revista_iter@ucab.edu.ve



ACERCA DEL LÍMITE ENTRE FE Y SABER

Prof. Mario Di Giacomo Z.

Abstract:

This article examines the relationship between faith and reason, between science and confession, in order to build between both dimensions a demarcation criterion appropriate to the contemporary Western context, largely secularized. From this analysis, and in a second moment, we will try to apply this criterion to a Catholic university, whose institutional identity is positioned to serve a religious purpose, so that in the limit, instrumental reason can talk to the wisdom field of faith.

Key words:

Demarcation criterion, relationship between faith and reason, Catholicism, Catholic identity, Catholic University.

I. RACIONALIZACIÓN DEL MUNDO VS EL MUNDO DE LA FE

Cuando se nos invita a hablar de la religión dentro de un escenario secular y desde el contexto de una disciplina, la filosofía, asociada a la racionalidad humana, no puede uno evitar la sensación de que el discurso de las comunidades religiosas de interpretación se halla, por ahora, transido de una cierta anemia práctica o afectado por una resurrección improbable: se siente uno acompañado de difuntos más viejos que cualquier memoria. Una reflexión sobre la cruz en el

* El Profesor Dr. **Mario Di Giacomo** es Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela (1991); Master en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona (2007) y Doctor en Filosofía por la misma Universidad (2009); además de ser Magister en Ciencia Política por Universidad Simón Bolívar (1997). Se desempeña como *Profesor Asociado* en las asignaturas Filosofía Medieval, Seminario de Filosofía Medieval y Filosofía Política en la Escuela de Filosofía, y de Lecturas Dirigidas de la Maestría en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB-Caracas y UCAB-Guayana). También es Profesor de Historia de la Cultura en la Escuela de Comunicación Social; e Investigador del CIFIH (UCAB). Ha publicado en las revistas *Logoi: Revista de Filosofía*, *Revista Apuntes*, *Revista Unica*, *Cuadernos UCAB*. Articulista del diario *Tal Cual*. Coautor del libro *Universalidad y vigencia de Maimónides*. Correo electrónico: madigiaco@ucab.edu.ve

presente debe revisar las fronteras que limitan y delimitan las regiones que competen a Dios y los territorios de inscripción de una voluntad humana hiperexcitada en la irrupción de una Modernidad que se nos antoja, a veces, pero sin calcar las líneas de una posmodernidad demasiado satisfecha de su propia impotencia, un poco desgastada.

En la escasez de los monopolios interpretativos, sobre los cuales una cierta Iglesia construyó su asfixiante alcázar histórico, del cual solamente quedan algunos monumentos librescos y las cáscaras de la noche, afloran las múltiples perspectivas del mundo desde las cuales una cierta ensoñación esteticista, sin mayores compromisos vitales, permite al hombre ondear sobre la superficie de las cosas. Sediento de novedades, pero temeroso de las heridas posibles, el sujeto prefiere habitar más en los espacios poblados de palabras que heredan apenas comunicaciones tautológicas, que en aquellos sitios no invadidos por el lenguaje donde éste, el mismo lenguaje, tiene que hablar de ese vínculo íntimo desprovisto de palabras: es el silencio aquello que promueve y antecede ese otro misterio llamado lenguaje. Pero no es éste un tiempo que se enfila a la consideración de las cosas del mundo *sub specie aeternitatis*, sea desde el contexto cero de la metafísica, sea desde el punto de vista extramundano, esa visión desde ninguna parte que el ojo de Dios representa. Se trata de determinar el límite entre las semánticas confesionales, hoy en aparente descrédito, al menos para Occidente y cierto secularismo agresivo, y el muro que le opone la semántica en que ha derivado el saber secular, profano o científico-técnico. La tensión dialéctica entre tradición y Modernidad se nutriría de ambos recursos, de modo de producir entre ellos una relación lo suficientemente abierta para que el texto que los medie evite una rabiosa adhesión a una contramodernidad fundamentalista (que se expresa en el *revival* religioso que surge al interior de las comunidades de creyentes, como en los enunciados políticos de personajes carismáticos), y disuada al mundo secularizado de acosar agresivamente a las semánticas religiosas, dejándolas de lado o presuponiendo que ellas mismas son parte de un problema más amplio que hay que combatir: la secularización de una Modernidad descarriada, en discordia consigo misma, no estaría acabada sin terminar de disolver la irracionalidad que las huellas de la fe todavía construye sobre este mundo.

Al alargamiento imprevisto de la sombra de Dios responde el mundo profano aduciendo que Dios mismo no es sino una de las sombras cuya liquidación es un trabajo todavía por concluir. La deuda que no ha saldado Occidente consigo mismo está relacionada con una labor comenzada, pero nunca concluida. La es-

peranza atea/agnóstica de que los procesos de modernización¹, a los cuales daba lugar la invasión inminente de la racionalidad instrumental, darían al traste definitivo con las promesas escatológicas no se ha cumplido del todo. El horizonte de Dios se sostiene en el medio de una razón que no ha sabido dar alcance a sus propias promesas intramundanas, y en el contexto de una Modernidad que no ha sabido construir un sentido que trascienda las semánticas particulares de una razón que se disocia en esferas de validez que ningún gran discurso es capaz hoy de rearticular. Es cierto, la sombra de Dios, adelgazada, se alarga sobre el presente, y permite la memoria del martirio y de la redención ofrecida por el cristianismo en el anciano lenguaje mesiánico, pero el *Grand Récit* que describe Lyotard², el descompuesto gran discurso encargado de organizar en sus líneas la totalidad de lo real en un cosmos armonioso, prácticamente desprovisto de fisuras, no mueve ya a las almas. La orientación simbólica ofrecida por los sistemas religiosos ya no son considerados aptos para encauzar las inquietudes humanas a través de los riesgos siempre acechantes de una existencia azarosa. Los riesgos existenciales ya no son conjurados, al menos no en los términos de una organización social atada a los significados religiosos, echando mano de los expedientes habituales para el dominio de las contingencias. Las religiones constituidas y sus instituciones presentan, pues, síntomas de agotamiento doctrinal y moral³. La utopía que palpitaba al interior de sus castillos aéreos no entusiasma a la mayor parte de los mortales, habituados éstos a su propia finitud, debido quizás a que un cierto tipo de razones ya no son aceptables para el tipo de conciencia actual.

Sin difuminar el límite entre fe y saber, la sociedad (pos)moderna privilegia el discurso de una razón sin andaderas metafísicas o teológicas, cuyas

1 Entendemos por “modernización” de la sociedad el sentido que le otorga Max Weber, y que Habermas utiliza y transcribe en la *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999, vol. I, pp. 214-217: proceso por el que emergen la empresa capitalista (que hace uso de los conocimientos científico-técnicos) y el Estado moderno (organizado burocráticamente, esto es, en forma de una dominación de funcionarios especializados). Asimismo, por “racionalización”, y en la línea de los autores precitados, debe entenderse toda ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo sobre procesos empíricos. Otro tanto debemos enunciar acerca del proceso de “desencantamiento”: transformación del mundo en un mecanismo causal, desvinculado de la visión religiosa de un cosmos ordenado metafísicamente y que, en consecuencia, ya no posee algún tipo de orientación y sentido éticos. La ciencia moderna sería así el inmutable *fatum* de la sociedad racionalizada.

2 Cfr. Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna*, 4ª ed., Madrid, Cátedra, 1989, *passim*.

3 Cfr. Lluís Duch, *Estaciones del laberinto*, Barcelona, Herder, 2004, p. 202.

últimas reverberaciones como sistema se encuentran en las tardías escolásticas españolas y portuguesas, algo refractarias en insertarse al interior de la semántica antropocéntrica del discurso de la Ilustración. Al volverse al inframundo, la razón se destrascendentaliza, pero al mismo tiempo se envanece. Olvidada de los fines sapienciales, desterrados éstos como simple proyección de deseos demasiado humanos, la modernización se encarga de asumir la mecánica de procesos empíricos objetivables, cuya acumulación cognitiva está reservada y orientada al pronóstico de eventos futuros. La contingencia aliviada teológicamente es sustituida progresivamente por una clase de saber que, en su propia acumulación, y en sus leyes, referidas a y elaboradas desde la propia naturaleza, se basta a sí mismo y gesta su propia autosuficiencia: el saber secular no considera ni a Dios ni a la Gracia como recursos indispensables para la naturaleza; la naturaleza no se reencuentra verdaderamente consigo misma a través de la Gracia, ni ella, la naturaleza, se encuentra en una condición disminuida como para no arrebatarse, con las preguntas y el método adecuado, su íntima verdad. La naturaleza no se corona a sí misma en la Gracia, ni la Gracia tiene por qué presuponer el desarrollo de la naturaleza. Descartada la conciliación, revocado el compromiso, hay que decidir entre autonomía y sujeción, entre un conocimiento claro como la luz de aquí abajo y una fe turbia como las alturas que promete. Pero por su parte el cristianismo ha querido insertar dentro de sí mismo una crítica que lo colocase a la altura del horizonte de comprensión que en cada caso lo ha circunscrito. Ha querido construirse un humanismo desde dentro, eso sí, llevando demasiada agua al molino de la Cristiandad: ha propiciado, siguiendo a Justino⁴, una ampliación de los horizontes cristianos, tan vastos ahora que se aceptaría una revelación natural del Verbo, allí donde todavía el Verbo no se ha insertado (Encarnado) en la historia, de manera de extinguir la noción de masa condenada (*massa perditionis*), pues históricamente se hallaba desprovista de la Palabra Revelada y de la última manifestación del despliegue de la divinidad en el mundo. Como sabemos, gracias a Erasmo, al ser la Revelación un evento naturalmente extendido, el mundo no-cristiano, en la aproximación a la verdad, práctica y epistémica, desde la oscuridad de sus recursos, ha sido cristiano sin saberlo. Sócrates, transformado en santo por mediación de esta lectura, puede ser invocado para que ruegue por nosotros. Con ello, se democratiza la salvación, la bondad, lejos éstas de su pri-

4 Cfr. Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 33. Citamos en este punto a Justino, pero otro tanto ha de decirse de Erasmo, Nicolás de Cusa, Ficino y Moro, quienes se han hecho cargo de esparcir por el mundo las semillas de este universalismo religioso.

mitivo engarce con la *noblesse de sang* y del poder⁵. De esta guisa, la religión y sus dogmas, una hermenéutica suficiente para odiarnos, podría abrir sus rígidas alcabalas, dejando al amor entre unos y otros fluir, que no es sino el fluir de su mensaje oficial y de su oferta al auditor de la Palabra. El mismo Ficino cree que la revelación ha sido un despliegue incesante de Dios, que ha sido antes de Cristo: una *prisca theologia* ya habría estado presente en los textos antiguos por merced de una revelación perenne del Verbo⁶. En esa misteriosa coincidencia de horizontes no sería imposible delinear la unidad discursiva que daría cuenta de una concordia universal y de una tolerancia recíproca entre las distintas religiones. La *pax universalis* no encontraría, así, por consiguiente, ningún obstáculo teórico. El *Logos*, por decirlo así, precediéndose a sí mismo, no ha dejado huérfana a una humanidad siempre necesitada de orientación.

Sin embargo, la *praxis* cotidiana, los *facta bruta* de las conductas históricas, en la lectura asfixiante de los símbolos teológicos, y en la exclusión que promueve toda dogmática (religiosa o profana), suele negar en lo real el ecumenismo afirmado en el plano ideal. La Iglesia institucional, la visible, en la *praxis* que dice adecuarse a la palabra de Dios, ha erigido un canon rígido de fronteras que presiden lo admisible y, por supuesto, lo inadmisibile dentro de la redención. Todo debe mirarse, como aceptarían los de Frankfurt, a la luz de la redención, incluso a la luz de una redención retroactiva, con palabras de Benjamín. Sin embargo, la redención administrada institucionalmente suele generar más exclusión que su contrario. Pero además del autodescrédito religioso, de los anatemas en contra de una razón incluso no todavía divorciada de la dimensión teológica, como ocurrió en contra de la doctrina medieval y universitaria de la doble verdad, las confesiones fueron arrinconadas progresivamente por la devaluación cognitiva que propinaron a la *fides* los procesos de modernización. De esta manera, paso a paso,

- A. Se independizó totalmente el saber profano de la tutela del saber teológico, que todavía se hallaba en edad de autonomía relativa en la pirámide científica del sistema tomista.
- B. La moral racional declara su independencia de las andaderas de la teología; el foro de la razón no tiene ya por qué acreditarse ante ninguna instancia que no sea ella misma. El plano teológico se muestra ante la razón como una

5 Cfr. Victoria Camps y Amelia Valcárcel, *Hablemos de Dios*, Madrid, Taurus, 2007, p. 174.

6 Cfr. Annunziata Rossi, "Sandro Botticelli neoplatónico". En: Esther Cohen y Patricia Villaseñor (eds.), *De filósofos, magos y brujas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 256.

exterioridad opaca que no sabe dar cuenta de sí misma, y por ello resistente ante el abordaje racional-filosófico.

- C. La historia del pecado, culpa y redención, mediada por la providencia de un Dios personal que ha comunicado sus primicias al mundo, deja lugar a un esfuerzo intramundano de salvación: la existencia humana, individual y colectiva, no puede dispensarse en lo absoluto de una determinada “condición adverbial”⁷. La esperanza se desafía de las altas esferas de la trascendencia y se la deposita en el lugar más modesto de una naturaleza (*physis*) y de una historicidad siempre perfectibles.
- D. El momento de la promesa es desposeído de sus hábitos sagrados, depositándose en la constitución de una comunidad ética anclada en el mundo terreno. La justicia divina cede sus derechos a una justicia solamente humana. Comentando el *Emilio*, Cassirer indica que naciendo los vicios de las manos de los hombres, de ellas mismas habrá de despuntar una ulterior liberación, aduciendo que “ninguna asistencia sobrenatural nos puede traer la libertad”⁸, cuya puesta en obra está sobre nuestras espaldas. De fuera no vendrá salvación alguna, esa exterioridad queda excluida del pensamiento de Rousseau; las profundas heridas de la humanidad sólo podrán ser restañadas por ella misma, “ningún Dios nos la puede traer (se refiere Cassirer a la salvación); el hombre tiene que convertirse en su propio salvador y, en sentido ético, en su propio creador”⁹. Desalojada de sus aposentos metafísicos, la teodicea deja reposar sus líneas acerca de Dios, trasladándose al ámbito de un nuevo blanco de imputación, la sociedad humana; por consiguiente, este trámite de pensamiento, que exculpa a Dios de todo mal, se dispone a usar de los recursos ético-políticos para explicar los asuntos relativos a la justicia, asumiendo para sí la restauración de un orden de cosas infiltrado por el tema de las pasiones, el *amour propre*, de la que no pueden derivar sino los muy humanos vanidad, egoísmo y tiranía. Del *opus restorationis*, en fin, de la liberación de las cadenas hacia las que solemos correr, se han de encargar las manos del

7 L. Duch, *op. cit.*, p. 103. Cfr. las páginas 112 y 294.

8 Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, 3ª. ed., México, FCE, 1981, p. 180. A mi juicio, no tiene desperdicio alguno el capítulo IV del libro, titulado “La idea de la religión”, pp. 156-221, donde el autor expone los distintos matices con que las diversas Ilustraciones (alemana, inglesa y francesa) abordan los problemas de la religión y de la fe, los cuales, más que eliminados por una incredulidad de nuevo cuño, han de ser refundados debido a la insuficiencia de las respuestas tradicionales.

9 *Ibid.*, p. 181. El paréntesis es nuestro.

hombre. Contraído Dios, la voluntad socialmente constituida se ve instada a diseñar sus propios artificios, para de esta manera contrarrestar una innegable y sobreabundante injusticia.

- E. La incondicionalidad de los mandamientos divinos es desalojada y al mismo tiempo reiterada en una razón que obliga al sujeto desde su foro interno: se produce una cierta equivalencia entre voluntad y razón. Domiciliado en las fuerzas internas de la razón, el hombre auspiciará desde el advenimiento de la Modernidad rendimientos inmanentes, así como soluciones que no desplacen al espíritu más allá de sus propias fronteras¹⁰
- F. La apropiación atea/agnóstica de los contenidos religioso-mesiánicos deja paso a una trascendencia desde dentro, a una esperanza coagulada en el mundo: a una humanidad que se autodetermina, que es autónoma y que se realiza en el ejercicio de su autonomía, trazando las vísperas de un mundo reconciliado.
- G. La confiscación reformada/burguesa, es decir, individualista, de los contenidos religiosos, retraducidos al *modus* ateo/agnóstico, favorecen la implantación de una fe privatizada, es decir, no sistémica, depositada en el corazón del individuo. A ello no se contrapone una idea de Troeltsch, conforme a la cual "... podemos decir que la religión personalista de la convicción y de la conciencia, que se apoya en la historia pero que no se anquilosa dogmáticamente, representa la religiosidad que corresponde a la cultura individualista moderna..."¹¹.
- H. En Kant, el criterio de demarcación entre fe y saber supuso la bancarrota del monopolio interpretativo religioso/metafísico, con lo cual el discurso confesional debe acreditarse en lo sucesivo ante los discursos científicos institucionales. La separación metódica entre filosofía y religión no debería engendrar una trinchera sangrienta entre los textos confesionales y el saber profano: también éste, el saber profano, puede nutrirse de lo todavía cognitivamente aprovechable en el ámbito de la *fides*.

10 Cfr. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 174.

11 Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1983, p. 106. Y para terminar con este mismo autor, leemos en la página 107, que "la cultura moderna se caracteriza por una amplitud e intensidad enormes de la idea de libertad y personalidad, y ello constituye su almendra más rica".

Este proceso de “conversión” de una razón sustantiva, liquidación de los contenidos dados de antemano para erigir una noción de vida buena, o neutralización de la moral máxima o espesa (*thick*) a favor de la moral mínima o delgada (*thin*)¹², habría ido relegando a las cosmovisiones al desván de los trastos inservibles. Una ingenua posición ilustrada, excesivamente etnocéntrica, o inconfesadamente etnocéntrica, se ha forzado a ver en el fenómeno religioso el movimiento de una clase de vida que va progresivamente agotándose.

Siguiendo la teología política de Metz¹³, a la Ilustración se le ha pasado por alto la barbarie de su propio reflejo, obviando el particular contexto en que ella se vio nacer. A su falsa pretensión universalista, hay que añadir, además, en la aparente formalidad de sus enunciados, que su interpelación ética, errática, que borra de sí toda memoria en su esfuerzo martirial por suprimir toda noción sustantiva de vida buena, va en busca de una noción de vida buena que está, empero, sujeta a las consecuencias de su propio olvido. Sin la *memoria passionis*, sin la rememoración consciente del sufrimiento aún no-redimido, sin la vindicación de la justicia de Israel, sin una conciliación retroactiva que nos salve a nosotros mismos y a nuestro presente, la razón occidental puede permanecer convicta de elementos formalizantes, abstractos, que nos impidan salvar de la ruina lo que no deseamos perder y que nos incapacita para compensar los sufrimientos concretos: los mismos antecedentes de lo que ahora somos y frente a lo cual nos hallamos en deuda. Si la razón desaloja de sí su necesaria anámnesis, si una Atenas expurgadora triunfa sobre el Dios de Job, entonces la razón, inevitablemente, se mutila a sí misma¹⁴. La “helenización del cristianismo”¹⁵, cuyo *telos* consistía en la estabilización consciente de sus propios fundamentos, ha llevado a la erosión de éstos, a saber, ha encubierto el lugar histórico concreto de una salvación que encarna en el tiempo. Desde una óptica funcionalista, la religión ha servido para controlar (mágicamente) el mundo y para ofrecer consuelo existencial a la contingencia, es decir, su territorio, cada vez más estrecho, se determina simbólicamente por una herencia pre-ilustrada que no sabe dar cuenta del mundo a partir del dominio de éste por el saber efectivo que reside al interior de la razón instrumental. Los eventos humanos, por consiguiente, no encuentran su reconciliación en una praxis ascética de dominación del mundo. En la funcionalización del papel de la religión, ésta se limita a los fines de una dominación simbólica

12 Cfr. V. Camps y A. Valcárcel, *op. cit.*, p. 254.

13 Cfr. Jürgen Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, p. 172.

14 Cfr. *ibid.*, pp. 172-178.

15 *Ibid.*, p. 144.

de lo que se presenta ante los ojos humanos como carente de sentido, o incomprendible desde la historicidad que lo contempla. Al procurar la religión consuelo y sentido desde unos fondos irracionales que se marchitan a sí mismos (no olvidemos que la secularización religiosa brota de las mismas entrañas del saber universitario eclesial especializado), la marcha ascendente de la razón en pro de su asentamiento definitivo debería acarrear, al mismo tiempo, la disolución de aquellos contenidos que resultan abismalmente opacos al pensamiento: mientras menos mediaciones acepten los enunciados propuestos ante la conciencia, tanto más la conciencia, en el movimiento que la lleva hacia sí misma en una serie de estadios evolutivos que sólo consagrarían su emancipación, se ve obligada a refutar y a dejar de lado una realidad que es esencialmente ajena a su *modus procedendi*. Detrás de cierto optimismo ilustrado, por lo tanto, descansa una filosofía de la historia que no puede sino permitirse, en el ascenso gradual de la razón, vislumbrar una superación de los mecanismos simbólicos con los que el hombre procura sentido en detrimento de una razón efectiva¹⁶. Pero esos mismos mecanismos simbólicos tradicionales, con los que el hombre venía asegurando su propia situación existencial, habían servido también a los fines de un consenso de fondo que permitía la articulación de los distintos niveles de sociedad: la identidad de grupo y la personal se alimentaban mutuamente y el disenso quedaba más o menos administrado por unas normas sacras cuya validez venía determinada por su no-pertenencia: en la medida en que son instituidas por alguna realidad trascendente al espacio y al tiempo, se revelan ellas mismas como no derivadas de subjetividad arbitraria alguna, y tan imperecederas como la realidad misma que las entrega al ámbito condicionado del mundo.

La racionalización del mundo moderno tiene que asumir ciertas premisas para construir el inexpugnable castillo en el territorio en que aún hoy moramos. La unidad simbólico-normativa del colectivo ya no se puede asumir como dada, ofrecida más allá de los tiempos en una metafísica dispuesta a ingresar, por medio de la Encarnación, en la historia. La renovación del consenso ya no es el escenario ceremonial por el cual se reiteran tanto aquél como las identidades que allí se reconocen y recrean. Sin entrar a pasar revista a la significación de un pensamiento disolutivo como el nominalista, haremos de la Modernidad el tiempo propicio para que lo sagrado se diluya, junto a la unidad colectiva a la que había dado lugar y, por supuesto, preservado. Esta unidad ya no es producida

16 Cfr. José M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona/México, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 1998, p. 36.

y reproducida desacoplándose de intervenciones críticas. Lo importante en este punto es destacar que el proceso de racionalización occidental, con todas sus falencias y sus injusticias históricas que no quiero platonizar aquí, es una figura unitaria, cuyo antecedente inmediato es la racionalización religiosa que se proponía la liberación de un espacio profano para hacerse ella misma depositaria de los rendimientos de un tipo de razón que no podía ya contenerse desde decretos que la vedaban *a divinis*. Al desecarse la unidad sagrada, al desencantarse el mundo, para decirlo con los términos un tanto antipáticos de Weber, se permite entonces la profanación de lo sagrado: al retirársele el carácter sacramental al mundo, al no ser éste el espacio epifánico adecuado, al no ver a Dios en todas las cosas, el mundo queda por consiguiente disponible para un abordaje técnico: en la naturaleza ya no se expía nada, ni se espera una redención que la coloque como por encima de sí misma. La unidad de los colectivos, preservada tanto de los consue-los como de la política metafísica, es ahora una unidad buscada que suele aposentarse, antes que en la naturaleza, en ciertos procedimientos convencionales cuyo motor se encuentra en la (anteriormente) muy disminuida voluntad humana. La creciente racionalización empuja a la devaluación cognitiva del saber religioso: ya éste no posee suficientes fondos epistémicos desde los cuales combatir una comprensión humana basada en la lógica moderna del dominio. Liberados en la racionalidad de nuevo cuño, no obstante los hombres no dejan de sentir las consecuencias prácticas de una dinámica contradictoria, que lo mismo que libera, encadena¹⁷. La lógica de dominio tecnifica e instrumentaliza, sin más remedio, incluso aquellos ámbitos vinculados por operaciones simbólicas, pragmáticas o ilocucionarias. La paradoja de la racionalización occidental deja tras de sí, en la emancipación que propicia, un conjunto de vacíos que deshilachan identidades grupales y personales. En su doble faz, esta razón desbordada no puede dejar de producir ante sí:

- A. En términos culturales, el desecamiento de las tradiciones y de los acervos que permitían la unidad simbólica de los miembros de los colectivos. La pérdida de sentido, que va más allá de la lógica instrumental, desgaja a los miembros de la venerable unidad compartida.
- B. En cuanto a la sociedad, aparece la anomia y una progresiva pérdida de solidaridad entre miembros que ahora actúan entregados a culturas egocentradadas. El atomismo social aparece como derivación del deshilachamiento de aquello que unía a las almas: lo sagrado, como escribió Hölderlin.

17 Cfr. *ibid.*, p. 197.

- C. En cuanto a la personalidad, identidades sumamente complejas y de cultura fragmentaria. Al no estar firmemente asentadas y restauradas en los recursos aportados por la tradición, las identidades quedan sometidas a los vaivenes de un mundo particularmente complejizado.

Tales procesos llevan a que las cosmovisiones no queden indemnes ante el asalto de la crítica, más bien ellas han de comparecer ante el tribunal de la autojustificación racional. Occidente rompe consigo mismo, fractura sus antiguas lealtades, quiebra sus viejas memorias. Mejor dicho, Occidente sólo sabe de sí mismo en una continuidad crítica en relación a su propio pasado: ni siquiera los textos más sagrados quedan al abrigo de esta manía justificadora. El aprendizaje social se engendra incluso a partir de las propias catástrofes civilizatorias y de los modos de construir núcleos de convivencia que mantengan helados en su propia fuente los conflictos posibles. Una sociedad pacificada, ceñida a una ética y a una política de mínimos, sería el resultado de los conflictos surgidos en su mismo seno. Dios se retira de este mundo para que sus cooperadores, según la hermosa fórmula de Dionisio, socorran a una creación siempre inconclusa. Sin embargo, el Dios del presente, más que una realidad extramundana, aparece ante la razón que lo piensa como el emblema de una comunicación no liberada y como expresión no-colmada de algo que el hombre debería llegar a ser. Dios es el hombre invertido, el mismo hombre que coloca en lejanías lo mejor de sí. Partiendo de esos mismos aprendizajes sociales, de la pedagogía de la catástrofe, Occidente ha comprendido que la pacificación social, salvo en algunos tribalistas agresivos y comunitaristas exagerados del mundo contemporáneo, por no hablar del retorno fundamentalista de la religión, debe pasar por el principio de universalización normativa ya presente en el Kant de la *Paz perpetua*, que hacía públicas las máximas de la conducta práctica humana, y por la escisión pacificadora entre Estado y confesión.

El abordaje institucional de la vida en común se deslinda, hoy, de una ética de los bienes entendida de manera religiosa, de unos valores concretos a los cuales el Estado mismo debería adherir y defender. Ello es más urgente en el marco de reconocimiento de una sociedad multicultural cuya realidad es ineludible. Si el Estado adhiere simplemente a los preceptos de una razón sustantiva, no hay manera de que los mínimos universalistas requeridos para la convivencia integradora sirvan de regulación formal de un mundo desencantado. Los retornos regresivos a ciertas posturas fundamentalistas religiosas y profanas, que aquí

nadie se salva, se explican desde el vacío de sentido de una razón poco dispuesta a ofrecer consuelo, y, en los últimos tiempos, resistida a la edificación y a la esperanza. A este punto también cabe recordar que esta Modernidad ya no se alía con fundamentos valorativos ni con una antropología cuyas raíces teóricas tiempo ha fue desechada por un pensamiento que, siguiendo a Habermas, llamaremos postmetafísico. En la funcionalización del papel de la religión, aunque Habermas actualmente acepta que ella es algo más que una realidad condenada a la desaparición, la razón de la tardomodernidad no contempla que la misma religión sea un movimiento de autotranscendencia humana al cual el hombre se abandona para así regir el “imperativo de interrogación”¹⁸ que lo habita. En la dimensión interpeladora, fondo sin fondo de lo existente y del existente, la presencia y la plenitud sólo pueden manifestarse de una manera elusiva, simulándose en su mismo mostrarse, como la naturaleza heraclítea, que aprecia ocultarse¹⁹, pero que en su mismo ocultamiento nos enfila una invitación interpretativa: la espera preside más estos actos que la posesión, y en esa espera de plenitud nunca lograda en se encuentra el rol revolucionario de la religión, que jamás aceptará que una “ilusa plenitud intrahistórica”²⁰ se apodere, políticamente hablando, de la verdad de los tiempos. El impulso dinámico hacia la trascendencia, así como el movimiento inquieto de una realidad que nunca por definición puede estar satisfecha de sí misma, la trascendencia como síntoma de que la imperfección de lo creado jamás podría constituir las redes de un paraíso terrenal, a despecho de Dante, constituyen el emblema de un Incondicionado que ha penetrado en la historia. Pero para el pensamiento secular y universalista, el pensamiento que nos preside, lo políticamente correcto en el ámbito teórico es asumir:

- A. Una relación estrecha entre los procesos de modernización y los de secularización de la conciencia.
- B. El entendimiento antropocéntrico de un mundo sin encanto promovido por la racionalidad científico-técnica conduce a la privatización de la religión. En este sentido, los límites siempre elásticos entre lo público y lo privado sufrieron una inversión importante: lo que era público, y organizador de la sociedad en su conjunto, perdió influencia colectiva, debilitándose así los vínculos religiosos entre sus miembros, en especial entre aquellos pertenecientes a las

18 *Ibid.*, p. 267.

19 Cfr. Heráclito, frag. 123. En: *Heraclitus* (Ed. bilingüe), trad. M. Markovich, Mérida, ULA, 1968.

20 “Discurso Contestación del Académico Dr. Alfredo Morles Hernández”. En: Luis Ugalde, SJ, *Utopía política: Entre la esperanza y la opresión*, Caracas, UCAB, 2008, p. 77.

sociedades más opulentas de Occidente²¹. Mientras que lo tradicionalmente privado, la producción y el consumo, la economía en general, el ámbito en que según el marxismo se desarrollan ocultamente las relaciones de dominio, pasa a tener cada vez más relevancia pública.

- C. El espacio de la opinión pública acepta argumentos convincentes siempre y cuando éstos se atengan a un filtro procedimental que pula sus asperezas excesivamente provincianas, atadas al círculo mágico de una determinada eticidad que no ha sabido aún autorrelativizarse.
- D. La luz de la redención mesiánica adopta las formas intramundanas de una emancipación social, las semánticas sagradas se retraducen dentro de un universo político secular: democracia (en formulas cada vez más participativas, para deslindarse del mercado político en que cierto liberalismo ha decidido transformar la arena política), DD.HH., solidaridad y fraternidad. En este aspecto, vale la pena acotar que hoy el retorno de la fraternidad adopta la forma de un altruismo secularmente trascendente, cuyo sujeto serían los “movimientos sociales solidarios”²², cuerpos intermedios que niegan su pertenencia estatal y mantienen su independencia frente a los sectores lucrativos de la sociedad.
- E. Al aceptar entrar en liza secular, en el espacio de la opinión público-política, la Iglesia ha de expresar sus convicciones dogmáticas en la cobertura de enunciados universalistas, públicamente criticables y públicamente aceptables por la fuerza racional interna que ellos ostentan. Así cumple la Institución religiosa dos funciones imprescindibles para el presente: 1. Acepta el inevitable dominio secular que rige a la sociedad; 2. Dentro de la dinámica espiritual entre soledad y comunión, en el peregrinaje por el desierto, en la profunda y anchísima soledad de san Juan de la Cruz, permite que la muy temida “privatización de la fe”, en los términos de Metz y de Gustavo Gutiérrez, concluya en una “peligrosa privatización de la espiritualidad”²³, ésa que olvida la dimensión comunitaria de la fe y del nosotros en el que ella está ya siempre instalada. En este sentido, la secularización es la nueva cruz de Dios,

21 Jürgen Habermas, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?” En: Jaime Labastida y Violeta Aréchiga (Coord.), *Identidad y diferencia. Vol. I: La política y la cultura*, México, Siglo XXI/Asociación Filosófica de México, 2010, p. 15.

22 Salvador Giner y Sebastián Sarasa, “Altruismo cívico y política social”. En: Salvador Giner y Sebastián Sarasa (Ed.), *Buen gobierno y política social*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 213.

23 Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 4ª ed., Salamanca, Sígueme, 1986, p. 24.

en ella, una vez más, Dios se somete al foro de este mundo²⁴. La memoria y la piedad de Jerusalén y de Asís se someten a la semántica profana de Atenas y París. Al entablar una interlocución secular, la misma Iglesia, con su núcleo opaco de creencias, debe abrir su propia experiencia religiosa, su dimensión creyente, al texto que fije su experiencia encapsuladamente confesional al texto desprovisto de los criptosímbolos religiosos. Sólo así la religión hoy, y el mesías, según reza el Evangelio, podrá reingresar en el mundo como un ladrón en la noche. Desafiando su propio perfil teocéntrico, el hombre moderno ha construido una autoimagen prometeica que ve en la naturaleza no ya el seno protector del que surge y en el cual habita²⁵, sino la ocasión de una intervención científico-técnica que suele perder el horizonte de los fines. La profundidad humana, antropología de la intimidad, ha dejado de ser el *locus* de encuentro entre el hombre mismo y su Fundamento, de manera de no saber dónde termina el hombre y comienza Dios. En la dimensión prescindente que nos ha tocado vivir, agitados por el mundo de la producción y el consumo, es ya poco lo que parece interpelar nuestra sensibilidad para el misterio y para el don del ser: la *domus* en que residimos es delgada, no posee altares sagrados y los penates marcan con su destierro el límite de la experiencia humana, así como la perdida vinculación con el Absoluto.

II. TRADUCCIÓN DE LA ESPERANZA

La subjetividad desbordada, dispuesta a apoderarse de todo aquello que se le enfrenta dentro de una cáscara de opacidad, es decir, objetivando e integrando en la identidad abstracta de los conceptos o del método, se ha erigido, pues, en Absoluto. Sin embargo, como el autoalcance de la promesa ilustrada y la ingenua linealidad histórica positivista han mostrado sus costuras, no ha habido manera de borrar totalmente del horizonte de autocomprensión humana la dimensión de una justicia que nunca termina de coagular, pero tampoco la esperanza de que su contrario, la injusticia, no tenga la última palabra. Como escribe Habermas, la cultura de la añoranza, que expresa el desconsuelo existencial de una interpelación vehemente a Dios, y el clamor escatológico, que resuena en el más acá, son

24 Cfr. J. Habermas, *Israel o...*, *op. cit.*, p. 94.

25 Manuel Cabada-Castro, "La vivencia previa del Absoluto como presupuesto del acceso teológico a Dios". En: A. Vargas-Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, p. 81.

la espina martirial que nos pone *in via* hacia una vida reconciliada²⁶. No obstante, estos desconsuelos no pueden ya permitirse repetir a la letra el texto aportado por la tradición religiosa. El sentido Incondicionado se apea de la comunidad dogmáticamente organizada, insertándose aún más cabalmente en el devenir: la praxis de la salvación encarna en la historia, desconfiando de todo recurso trascendente que no provenga de la razón misma. Jesucristo no sería ya el rostro cognoscible de un Dios retirado²⁷. Si un sentido incondicionado aparece en el espacio y tiempo, él no puede ser sino el resultado de la misma historia a la cual no podemos hurtarnos de ninguna manera. De esta forma, se cumple la indispensable “reunión con el tiempo”²⁸. Así pues, el mismo Incondicionado, que preside el rompimiento de las normalidades petrificadas, desalojadas de todo rasgo promisorio y de la justicia evangélica, es el resultado del acaecer intramundano: la idea de alianza²⁹, de la cual no se exime una filosofía argumentativa, desprovista de auxilios extra-cotidianos, ni una razón ya siempre situada, expresa, de manera más modesta, y sin el diseño utópico de una Jerusalén celestial, la exigencia de una integración e incorporación de las demandas de justicia de los sectores sociales menos aventajados. Sin la firme expectativa por el Reino, la esperanza profana tiene que habérselas con una resistencia moderada a los demonios y poderes ocultos de un mundo cuyas prácticas corporativas y políticas secretas tienden a despreciar al ser humano. Para que la injusticia no tenga la última palabra, el espíritu, recobrado ahora en su versión dialógico-comunicativa, manteniendo dentro de sí la idea regulativa de una vida redimida, elabora su praxis salvífica dentro del mundo: un mundo sin Dios o, para decirlo mejor, con las palabras de Bonhoeffer, un mundo que deviene como si Él no existiese, *etsi Deus non daretur*³⁰. La praxis comunicativa ya no es solamente el don de una comunidad de creyentes, sino de todo sujeto humano que quiera vérselas con los arcanos excluyentes del poder y de los ídolos del mundo. Desacoplados pues de una historia sagrada (*Heilsgeschichte*), la economía de la salvación que antes quería salvarnos de las garras mismas de la historia, impidiéndonos ser engullidos por la historia y sus limitaciones³¹, se

26 Cfr. J. Habermas, *Israel o...*, *op. cit.*, p. 176.

27 Cfr. John Hick, “Teología y verificación”. En: Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Barcelona-Madrid, Anthropos-CSIC, 1992, p. 121.

28 Bernard Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, p. 69.

29 Cfr. J. Habermas, *Israel o...*, *op. cit.*, p. 178.

30 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, London, SCM Press, 2002, p. 134.

31 Raimundo Panikkar, “El presente sempiterno”. En: *Teología y...*, *op. cit.*, p. 134.

deflacta al punto de que la concepción de la liberación de toda limitación humana no puede llegar a ser un *fait accompli*, porque ello significaría asumir el absurdo que ninguna filosofía atea podría admitir: la liberación del tiempo y de la historia. El *dies salutis* no se nutre entonces ni de la espera ni de la praxis del mundo mesiánico anunciado, el futuro absoluto (*die absolute Zukunft*), ni se espera ni se construye anticipando su cabal cumplimiento. Fuera de la historia, nada, ni siquiera el incondicionado que en el presente nutre a las filosofías de la liberación³². En la reformulación profana de la idea de alianza, los marginados del mundo se han de convertir en el propio sujeto de sus necesidades insatisfechas: el cumplimiento pleno, como indica Bloch, no pertenece propiamente a la historia, en todo caso, a una proyección religiosa de ella, que, en nuestros términos, poco satisface ya a una conciencia secularizada. El “magnífico amanecer” de la Modernidad mantiene en pie, todavía, dos recursos fundamentales:

- A. El destierro de Dios ha servido a la autoafirmación del hombre.
- B. La esperanza por una vida conciliada libera al hombre de todo aquello que ha cumplido su plazo o de lo cual, en términos hegelianos, al hablar críticamente de la religión positiva, ha huido el espíritu.

Con ello, el devenir en formación no permite la petrificación de una realidad efectiva: al rechazar la servidumbre en la que ya siempre se encierra el presente, en el descontento ante el infierno entendido como un alumbramiento perpetuamente detenido, se engendra una actitud “críticamente anticipante”³³ que anuncia lo que aún no es y recusa lo que en efecto es. En este registro de esperanza no escatológica, esa misma esperanza le busca a la historia su verdad, abriéndola al porvenir³⁴. El *sermo de Deo sine Deo* fructifica, entonces, en esta noche. La esperanza así entendida se convierte en discurso crítico, en *parresía* interpelante, y el discurso, apoyándose en su propia crítica, en una praxis de salvación dentro de la historia. Una salvación nunca colmada, la cual, por consiguiente, no comulgaría con la plenitud de ningún presente. En este sentido, la contemplación pasiva pierde aquí todo su sentido, como ha perdido su sello el cumplimiento metafísico. El búho de Minerva no se instala en la plenitud (ruinosa) de una quietista contemplación³⁵, ni en el ocaso de un mundo ya dejado atrás: si, por citar a Marx, hoy en latinoamericana boca de oficiantes dogmáti-

32 Cfr. Ernst Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, 2ª ed., México, 1985, p. 474.

33 *Ibid.*, p. 480.

34 Cfr. *ibid.*, p. 475.

35 Cfr. *ibid.*, p. 480.

cos, la filosofía se cumple a sí misma en su propia superación, el ave que sale al atardecer es, antes que contemplación, nuncio, heraldo, *angelos*, portador de las primicias de algo aún no existente, *semina, rationes seminales*, semillas cargadas de futuro, incluso dentro de un mundo que ha prescindido de Dios. Lo concluso puede ser ciego para el futuro³⁶. A la descosificación del Absoluto corresponde, por lo tanto, una descosificación de cualquier plenitud humana. Vamos a decirlo en términos llanos: la esperanza no puede estarse tranquila en el callejón del presente. La esperanza “traspone las fronteras de lo dado, zona más amplia de la privación que se rechaza”³⁷, su contenido es futuro. La función utópica conecta con las fronteras de otro mundo, con su aurora. Sólo así, con Dante, *incipit vita nova*. Sin embargo la vida nueva es más éxodo que retorno, más creación en el desierto que retorno a una dicha primigenia: el *ultimum* que se constituye en el destierro no resulta en el simple retorno a un origen pulcro, ni es el sencillo despliegue de lo ya contenido en él. Lo real-posible es el punto de contacto entre la realidad y el sueño³⁸, a fin de evitar que el sueño sea apenas utopía abstracta, a fin de disuadirnos de creer en las utopías de los demagogos, para quienes el bien absoluto ya se implantó³⁹, encarnado genuinamente en el paraíso del que ellos mismos son sujetos fundantes. Para vencer el nihilismo, para prevalecer sobre él, el adviento anuncia una fe fundamental en el futuro: sólo en éste el presente será libre. Los hombres, como el mundo, llevan consigo suficiente buen futuro, ningún proyecto es viable sin esta fe fundamental⁴⁰. También la utopía secular se mueve dentro de una oscuridad y una fe fundamentales: la desconocida realidad conocida que vamos buscando, como escribe san Agustín a Proba (*Ep. ad Probam*, 13,24), es aspiración a la plenitud, empero, y antes que otra cosa, una negación de la negación, una negación de los impuestos límites humanos. La visión escatológica muta en una espera dentro de la historia, de modo de amirorar el poder de la desolación tras el retiro de los dioses a sus campamentos de invierno. En la fuga de los dioses, ciertos peregrinajes son del escalofrío de una inútil necesidad, o lo que es lo mismo, hay que perseverar en ciertos destierros aun si se hubiese borrado del confín toda esperanza. Si bien el cristianismo es el guardián de una esperanza inagotable, haciendo de ésta, en el fondo, la risa frente a cualquier utopía terrena, si bien él, el cristiano, refuta cualquier realidad humana ofrecida bajo la forma de un Incondicionado, convirtiéndose así en un

36 Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, p. 190.

37 *Ibid.*, p. 63.

38 Cfr. *ibid.*, p. 135.

39 Cfr. L. Ugalde, *op. cit.*, p. 18.

40 Cfr. E. Bloch, *El principio..., op. cit.*, p. 449.

descosificador al interior del mundo, el no-creyente guarda dentro de sí la firme convicción, en la paráfrasis de Ugalde a Bloch, de que pese a descreer de la Trascendencia de Dios, en el hombre habita un perpetuo trascender que transforma las circunstancias dadas⁴¹.

El “ya y todavía no” de Bloch señala, por supuesto, una irrupción del futuro en el presente, la luz mesiánica de la redención que ilumina desde un cierto más allá el muro de negaciones edificado en el más acá. La espera creativa no es, por lo tanto, solamente una espera cristiana; es espera humana, vivificada en un aliento que tiene su sede en el porvenir siempre indeterminado de la misma espera, ese *locus* todavía indefinido, todavía desprovisto de una precisa definición, animado entre la veneración y la palabra profética que lo anuncia. Las oposiciones fecundas niegan el universo utópico de los demagogos, quienes, *in propria persona*, querrían cercar en su reino el mismo mundo, dando así conclusión a la historia. Y al mismo tiempo, en el horizonte nunca clauso de lo que se anuncia, esas mismas oposiciones abren el texto para que la palabra de quienes no han asistido a los dones civilizatorios se escriba a través de la praxis de una espera creativa. Acción y contemplación son el binomio de una misma fórmula; teoría y praxis expresan la dialéctica de un mundo que nunca es lo que es. Fe, esperanza, caridad, justicia, solidaridad no recorren, entonces, hoy día, las venas de un cuerpo teológico. El equivalente del poder unificador de la religión ha sido dejado en manos de una Modernidad ¿arrepentida de sí misma y de la desmesura de sus viejas aspiraciones? Los textos kenóticos, formalistas, del presente hacen profesión de fe de su circunstancia atea, pero la motivación integradora de las sociedades debe mantenerse en el nivel de la cultura política compartida. Sin embargo, si al privatismo ciudadano, a la autorrealización en la esfera privada, a la contracción del ciudadano al papel de consumidor de un capitalismo salido de cauce, o de cliente de las burocracias estatales y de los rendimientos del asistencialismo institucional, añadimos los procesos de mundialización/globalización, que desplazan los ámbitos de decisión desde las arenas nacionales a las supranacionales, podemos decir que la *stella rectrix* encargada de dirigir los procesos de integración casi desaparece de la bóveda celeste. Al vacío dejado por la disolución de las cosmovisiones, se añaden los hoyos producidos por unas necesidades sistémicas debilitadoras de los lazos nacionales, las cuales afloran de una competencia que ha tomado rostro mundial, de cuyo alcance nadie puede pretender escapar⁴². Las sociedades actuales, plurales y multiculturales, saben que la

41 Cfr. L. Ugalde, *op. cit.*, p. 37.

42 J. Habermas, “El resurgimiento de...”, *op. cit.*, p. 19.

persistencia del disenso es inevitable dentro de sus marcos de interpretación. Las rencillas entre tradición y Modernidad de las sociedades nómadas contemporáneas reintroducen en el espacio del mundo de la vida, en la zona cotidiana en la que ya se mueven los seres humanos, en la envoltura simbólico-lingüística en la que siempre estamos, tanto las motivaciones religiosas de grupos y comunidades todavía amparados en sus venerables cosmovisiones, como de los no-creyentes, cuya gama va desde los tolerantes o indiferentes a la presencia confesional, hasta aquel sector que milita en las corrientes de lo que Adolfo Nicolás llama “nuevo secularismo” o “secularismo agresivo”⁴³, y Victoria Camps “ateísmo de bandera”⁴⁴, dirigido a la ofensa explícita y sistemática de lo religioso. Estos secularismo y ateísmo son particularmente ignorantes, en la muy culta Europa, de sus propias fuentes, y de una historia religiosa hecha de pros y contras. Para ellos la *fides* nada tiene que decir a los problemas actuales, a los problemas presentes en una sociedad del riesgo, sino que la misma religión es uno de esos problemas que habría de ser extinguido. Pero en esa misma frontera entre tradición y su contrario, también afloran movimientos fundamentalistas, refugios que dan respuesta a las disoluciones propiciadas por la Modernidad mediante una simple regresión al pasado regulado dogmáticamente, reinstalando así una relación poco prometedoras con aquello que ellos mismos no son. El diálogo fecundo entre fe y razón, que Oriente supo minimizar en *La destrucción de los filósofos*, de Algazel, acabando entonces con una secularización iniciada, es excluido del ámbito de una *fides* que preserva sus fronteras en la negación compulsiva de los rendimientos sistémicos, y en la seguridad virgen de sus antiguas trincheras. La complejidad social es conjurada en los sencillos versículos aportados por la tradición. En este contexto de límites tradicionales conculcados, de identidades y pertenencias constantemente modificadas, la autocomprensión moderna se ve encarada por unas dificultades que sólo pueden ser apaciguadas mediante el llamado continuo al diálogo: las zonas de frontera cruzan sin cesar los espacios que habíamos considerado hasta hace poco homogéneos. Dentro de las fronteras hay una infinidad, a veces no reconocida, de fronteras. Y nuestras seguras fronteras, nuestro espacio de soberanía, terminan por ser integradas dentro de nuevas fronteras. Movedizo, complejo, copioso, nuestro mundo no tiene ya un único hontanar de sentido.

43 Adolfo Nicolás, SJ, *Depth, Universality, and Learned Ministry: Challenges to Jesuit Higher Education Today*, April 23 2010, p. 10. En: <http://www.ausjal.org/files/Nicolas-2010.pdf>

44 *Op. cit.*, p. 100.

La idea de Dios se transforma: ahora en un *Logos* intersubjetivo en que se determina la comunidad de creyentes y en el contexto de vida real de una sociedad que se autoemancipa. “Dios” es el texto de una estructura comunicativa que fuerza a los hombres a ir más allá de su naturaleza empírica, para encontrarse unos a otros indirectamente, es decir, a través de algo objetivo que ellos mismos son, y no son. Dios sería la cifra de los potenciales no actualizados de la humanidad, la entelequia entrevista, nunca alcanzada, en los esfuerzos intramundanos. Es el nombre de una ficción negativa que los humanos deberían llegar a ser. La repolitización de la tradición bíblica, la cual nivela la aparente dicotomía immanencia-trascendencia, se mueve dentro del horizonte de una cotidianidad que escucha la llamada de los tiempos urgidos por una justicia social efectiva. El mensaje de salvación es confiscado por las alturas de un discurso tendiente a la sacralización de espacios todavía desconocidos para el creyente, pero que compensaría las lágrimas vertidas en este mundo, el sufrimiento baldío o las pilas de cadáveres y escombros que inútilmente amontona la historia; dicha confiscación de la trascendencia aporta un elemento innovador a la reciente praxis de salvación, que se inserta ahora en el espacio terrenal, antes recusado: el nuevo mensaje “atempera considerablemente el dualismo tradicional”⁴⁵, queriendo compensar desde el presente las prácticas que multiplican la injusticia, que suelen ir anexas a los poderes ocultos del mundo. Este consuelo existencial, sin embargo, sabe que no puede retirarse, en términos académicos o de fundamentación discursiva, detrás del hito marcado por la Ilustración. Mitos y teologías, creencias y prácticas religiosas no pueden hallarse eximidas *a nativitate* del abordaje crítico del discurso justificador/fundamentador. Una traducción profana de la promesa de salvación⁴⁶, la ética comunicativa, “nutrida de la mejor herencia cristiana”⁴⁷, se inscribe en el espacio todavía mesiánico de una salvación que debe ser reformulada en los términos de una insuperable immanencia: la emancipación humana corre la suerte ahora de encarnar en sujetos comunes y corrientes, una proyección colectiva del salvador bíblico, incapaz ya de apelar a expedientes extracotidianos para dar cuenta tanto de su autorreflexión como de la praxis cooperativa que de ella aflora. Es el hombre quien carga en sus hombros con el peso de la autorredención al interior del mismo devenir histórico. La historia se vuelve así el escenario donde contienen tanto la encarnación concreta de la libertad y la ca-

45 Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1983, p. 93.

46 Cfr. J. Habermas, *Israel o..., op. cit.*, p. 198.

47 *Ibidem*.

tástrofe que amenaza a la libertad siempre buscada. El discurso divino se atiene ahora a su dimensión forense. El más acá, por así decir, se encarga de los asuntos del más allá, despachado al foro subjetivo privado de las personas o, en caso de desear una adecuada repercusión social, el más allá debe atenerse a unas condiciones discursivas seculares apartadas de la semilla opaca de las convicciones reveladas. Ciertamente, al creyente se le ha de dejar creer en paz⁴⁸, sin embargo, su foro interior debe superar con creces el estrecho marco de la propia subjetividad cuando se disponga a argumentar públicamente, aunque tales alegaciones las haga desde la manantía de sentido religioso, de la cual se nutre.

Un Dios cautivo transforma su obra en la mediación indispensable de la luz religiosa de la redención. Poco transparente a la mediación lingüístico-argumentativa, el espíritu del Evangelio, en la dialéctica *mundus novus-Deus novus*, tiene que encontrar su terrenalidad en su propia modernización discursiva. No le basta al sujeto salir al encuentro con otros sujetos, sino que ese salir al encuentro no puede ya procurar orientaciones, criterios, guías para la acción sino a través de pretensiones de validez. Sin lugar a dudas, el desenlace terreno de la Palabra Revelada transforma a la misma Palabra Revelada en cautiva de la dimensión que el cristianismo siempre ha asumido como lo condicionado. El espíritu, pues, será retraducido en las formulaciones seculares y en el lenguaje crítico que la Modernidad ha hecho brotar de sí. Todavía dentro de una óptica creyente, todo lo ocurrido después del magnífico amanecer de la Modernidad se desarrolla como al interior de una especie de autodesierto de Dios, a fin de que las causas segundas se desplieguen e inscriban en el territorio de sus posibilidades, lo cual nos trae a colación el verdadero sentido de la creación cristiana. El Dios kenótico, humillado por propia voluntad, muerto y resucitado (y todas esas cosas incomprensibles para la razón en las que no obstante un fiel cree), apropiado por los muros escasamente argumentativos de una teología dogmática, se funde con la imagen de una comunidad, sociedad, colectivo, que establece modos de entendimiento dialógico con los cuales abordar aquellos aspectos de una vida en común que ese mismo colectivo considera heridos. La reapropiación de la tradición religiosa debe hacerse carne y sangre dentro del espacio intramundano. Es ésa la nueva característica aportada por la cultura moderna al espacio que denominamos “Occidente”, la “intramundinidad de la orientación de la vida”⁴⁹. La llamada desde dentro enfilada al espíritu mesiánico, a la esperanza utópica, y a la crítica impli-

48 Cfr. Enrique Romerales, “Introducción: Teísmo y racionalidad”. En: E. Romerales, *op. cit.*, p. 42.

49 E. Troeltsch, *op. cit.*, p. 19.

cita del presente que ellos contienen, se transforma en una traducción moderna del concepto de Dios: con ello no quedaría de las religiones del libro más que un núcleo básico de moral universalista, que puede acreditar su propia validez práctica incluso ante la conciencia secular⁵⁰. La sustitución del decálogo divino, o la apropiación humana del punto de vista moral, es el resultado del tránsito a una Modernidad de la cual cognitivamente no puede excusarse la institución universitaria, y sus miembros, profesos de la luz ilustrada, tampoco. Una filosofía que sobrepuja los márgenes en que se desenvuelve el discurso científico-técnico no puede esterilizar como simple no-verdad la posición del interlocutor religioso; la insospechada tarea de una filosofía abierta al simbolismo no-cientificista consiste en el reconocimiento y en la exploración de esas zonas donde no obra el saber efectivo de la *téchne*. Cuanto más se extienden los problemáticos ámbitos de la convivencia, tanto más se amplía la posibilidad de contar con un disenso persistente: en términos multiculturales, esa pluralidad podría producir simplemente dispersos islotes de eticidades que se dan la espalda los unos a los otros. Con Habermas, comentando a Jaspers, la tarea traductora de la filosofía se extiende al territorio poblado de experiencias fundamentales retraídas, sin embargo, a un análisis exclusivamente conceptual: la filosofía, pues, ha de desentrañar, "... explorar y guardar en su contenido de verdad el potencial semántico de las tradiciones que han sido perturbadas por la Ilustración. A diferencia de la ciencia, la filosofía se mueve en el terreno ocupado y estructurado esencialmente por los poderes de las creencias, esto es, las experiencias existenciales; pero, a diferencia del proceder de la tradición, se cerciora de estas experiencias con los medios argumentativos propios del pensamiento postmetafísico"⁵¹. Como se ve, Habermas se rehúsa a aceptar una autocomprensión moderna que deje por fuera contenidos existenciales que están más allá de cualquier descripción científicista de lo real. La racionalidad, sostenida en esa suerte de repetida ilustración en que consiste la obra habermasiana, no puede ni debe contraerse a sólo racionalidad científico-técnica, pues las personas, en la constitución del sentido existencial, apelan a expedientes transidos por otro tipo de consistencia simbólica: la racionalidad, si degenera en hiperracionalidad, puede toparse con la irracionalidad. Además, el criterio de demarcación entre fe y saber, entre confesión y filosofía, exige de los interlocutores las siguientes restricciones pragmáticas:

50 Cfr. J. Habermas, *La reconstrucción del...*, op. cit., p. 94.

51 Jürgen Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999, p. 47.

- A. Cada parte puede aprender de la otra.
- B. Por eso tienen que renunciar a la imposición violenta de sus verdades, de fe o seculares.
- C. Los interlocutores se reconocen recíprocamente iguales derechos comunicativos⁵².

En las condiciones que suponen una abdicación de los monopolios interpretativos de la vida en todos sus aspectos, la neutralización del poder estatal respecto de las cosmovisiones llevó a la configuración de un Estado que solamente ha de garantizar las condiciones formales en las que se desenvuelven las prácticas políticas respetuosas de la democracia, Estado de derecho y la universalidad protectora de los DD.HH. Al hacerlo así, el Estado se autoexcusa de tomar parte en las pugnas argumentativas y en los valores que son estandarte de alguna de las partes en conflicto. Con ello, en todo caso, se coloca de parte de la tolerancia porque es ineludible la persistencia de los disensos en las zonas de frontera. Sin embargo, no puede abstinentemente predicar el Estado una neutralidad total en los asuntos de convivencia pública, pues hay que exigir tanto a creyentes como a no-creyentes que deben contar razonablemente con la constancia del disenso, pese a que la razón dialógica apunta a la construcción de la unidad consensual. En términos más concretos, la interpelación recíproca que se hacen creyentes y no-creyentes, las intervenciones públicas que reclaman su atención mutua, exige que los ciudadanos plenamente secularizados no nieguen a las imágenes religiosas de mundo su potencial de verdad, ni cuestionar a los creyentes el derecho de hacer aportaciones penetradas por la fe en las discusiones públicas⁵³. Una vida conducida aún desde la *fides* no puede íntimamente autoexigirse una toma de decisiones exenta de consideraciones de tipo religioso, pero al intervenir en el espacio público el creyente realizará sus aportaciones discursivas desde la dimensión de una razón secular accesible en principio a todos los argumentantes⁵⁴. A la vida devota le es inexcusable no involucrar su régimen de creencias al interior de la formación colectiva de la voluntad público-política, sin embargo, al participar en la discusión productora de normas, las manifestaciones lingüísticas tienen que atenerse a la reserva de traducibilidad, transportar los contenidos expresados en forma confesional a un lenguaje universalmente accesible⁵⁵.

52 Cfr. *ibid.*, p. 53.

53 Cfr. Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 119.

54 Cfr. *ibid.*, p. 133.

55 Cfr. *ibid.*, pp. 138-139.

Con la destrascendentalización tanto de Dios como de la razón, aquél sería el nombre de una ficción, de un montón de necesidades insatisfechas que aún no han sido colmadas por un mesianismo de nuevo cuño, es decir, por un mesianismo intramundano. En la intimidad de un mundo que se salva a sí mismo, en el interior de una sociedad fundada en sí misma, lo religioso mantiene y salvaguarda para sí su propio núcleo de opacidades, de dulces abismos no resueltos. La paciencia del concepto que penetra la profundidad de la cosa, sin embargo, no puede liquidar como estériles esos núcleos, porque la retraducción secular de la confesión podría extraer los contenidos potencialmente revolucionarios de una Revelación releída a la luz de nuevos tiempos. Las constricciones con las que circunscribe esta Ilustración inacabada la relación entre fe y razón son, en resumidas cuentas, éstas:

- A. Primacía de las razones seculares.
- B. Traducción institucional de las razones religiosas. A medida que se ha ido afirmando la realidad de la *civitas terrena*, y cada vez menos la de la *civitas Dei*, el pensamiento aprende de la religión mientras, al mismo tiempo, se relaciona agnósticamente con ella⁵⁶. Ésa es la frontera o criterio de demarcación denominado por Habermas “ateísmo metódico” o “ateísmo metodológico”⁵⁷, al establecer los límites entre fe y saber, entre una religión que se abre al mundo en la semántica de un lenguaje secular dominante, adquiriendo así conciencia de sus limitaciones, y un pensamiento que aprende a no omitir experiencias distintas a las que él mismo privilegia, y que tendrían que venir dadas en el elemento transparente de la *ratio*. El viejo orden ancilar se invierte: la teología (la fe, la religión) es invitada a comparecer y a justificarse ante el foro de la razón.
- C. Los potenciales semánticos de las religiones inspiran a toda la sociedad sólo cuando ellas liberan sus contenidos de verdad profanos.
- D. No puede decretarse la extinción de una vida guiada desde la *fides*.
- E. El uso público de la razón no puede asumir para sí la minusvalía cognitiva de los ciudadanos creyentes.

56 Cfr. *ibid.*, p. 151; véase también J. Habermas, “El resurgimiento de...”, *op. cit.*, p. 25.

57 J. Habermas, *Israel o...*, *op. cit.*, pp. 14, 47, 89, 97-98, 171.

- F. El *fact of pluralism* obliga a creyentes y no-creyentes al diálogo, a los fines de fecundar una integración política siempre sometida a riesgos, y con el firme propósito de gestar la pacificación social desde sus mismas fuentes⁵⁸.
- G. La filosofía ha abdicado de su alta pretensión de discurso existencial edificante, asimismo, ella "... no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta"⁵⁹.
- H. Un Estado no gravado por valores cosmovisionales sólo produce las condiciones adecuadas para un pluralismo religioso y un pluralismo secular si éstos son capaces de embarcarse en unas prácticas autorreflexivas que los ilustre en los usos argumentativos en la esfera pública, para así cada sector poder comprender los argumentos desde la peculiar óptica del otro: la idiosincrásica legibilidad del mundo renuncia así al talante de su propia particularidad. Aparecería así, conforme a esta dialéctica, la kantiana noción de mentalidad ampliada, como también la conciencia de los límites de una ilustración que se cerciora de sí misma, impidiéndose, por lo tanto, el "apoderamiento hostil"⁶⁰ de los contenidos cognitivos, de las posibles razones públicas de la religión. Si bien las grandes religiones pueden hacerse pasar como parte de la historia de la razón, si bien la autocomprensión moderna no puede coagular efectivamente sino mirándose desde unas realidades que hoy pueden parecer a algunos simples restos añosos de la humana donación de sentido, si bien la religión mantiene en la memoria el sufrimiento y la importancia de las empresas fallidas, la razón procedimental no puede, hoy, sino generar los acuerdos normativos a partir de sí misma⁶¹. Hablar de Dios, ya sin Dios, significa asumir este criterio de demarcación, según el cual sólo cuentan las razones públicas⁶², capaces de trascender la barrera dogmáticamente autoimpuesta

58 Cfr. J. Habermas, *Entre naturalismo y...*, *op. cit.*, pp. 147-148.

59 Jürgen Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 147.

60 *Ibid.*, p. 251.

61 Cfr. J. Habermas, "El resurgimiento de...", *op. cit.*, p. 24.

62 La humildad socrática quedaría así retraducida en el uso público, y siempre falible, de una razón disminuida. Venido a menos el Absoluto, menguado el punto de vista de Dios, borrada además la alta estampa de los hombres entendidos como deliberadores perfectos o macizamente racionales, nos queda aún la imagen dialógica de seres humanos que, colectivamente tomados, van en pos de algo una vez que la luz del presente se ha marchitado en su pretensión de iluminar todos los rincones de su

por las comunidades religiosas de interpretación⁶³. La abstinerse universal que funda hoy día la convivencia sociopolítica se ve obligada a vivir tras las fronteras de una redención prescindente de contenidos religiosos. Por consiguiente, se deja de lado esa noción de Absoluto que entra en la historia para conocer de sus espantosas limitaciones a través del propio sacrificio, el martirio en la cruz, o se arrinconan en el desván de los trastos viejos la poderosa mano providencial que socorre al hombre en el interior de una vida donde triunfaría, en caso contrario, el puro infortunio. Dios sobreviviría así a su propia muerte dentro de la cápsula de un montón de creencias secularizadas⁶⁴: sólo el Estado y parcelas sociales pueden asumir de manera concreta la *praxis* de solidaridad intramundana que permitan la encarnación de la justicia en este mundo. El paso de la teodicea a la sociodicea lleva consigo, irremediabilmente, la eliminación deliberada de aquella ontológica “omnitudo de realidad”⁶⁵ que había sido convertida en la fuente y el destino últimos de todo lo existente. La dimensión redentora, siempre contenida en un porvenir abierto, se cuida ahora de “... realizar sus contenidos profanizados por medio del esfuerzo solidario. Este *pathos* de una realización desublimizadora del reino de Dios sobre la Tierra recorre la crítica religiosa desde Feuerbach y Marx hasta Bloch, Benjamín y Adorno...”⁶⁶ Sin embargo, a la cáscara opaca que recubre a la experiencia religiosa y a la vida del creyente la razón se

propia bóveda existencial, fundando y desfondando argumentos, ideas, mentalidades: “... como el Sócrates de Platón mostrara ejemplarmente (y como ejemplarmente lo narra Muguerza) el diálogo surge entre los seres humanos cuando la conciencia de su imperfecta racionalidad les impulsa a asociarse en ese *esfuerzo cooperativo de racionalidad en que el diálogo consiste...*” Javier Muguerza, “Ética y metafísica (Una reconsideración de la cuestión)”. En: *Isegoría*, N° 41, julio-diciembre, 2009, pp. 27-28. El paréntesis es nuestro.

63 Cfr. J. Habermas, “El resurgimiento de...”, *op. cit.*, p. 25.

64 Podría pensarse en Dios, todavía, como un resto supérstite que se mantiene conservado en los “giros neopaganos” que hacen eclosión en este mundo o en los procesos de reencantamiento que intentan recuperar el arcaísmo de una dimensión sapiencial fuertemente lesionada. Las “originariedades” que aparecen paulatinamente en la escena contemporánea señalan el punto de fuga de una realidad (que creíamos residual) sin la cual la desorientación personal y social se transforma en el signo de los tiempos. A los procesos de creciente individualización acompañan, o se le superponen, urgentes procesos colectivos de construcción de sentidos, de restauración de pertenencias y de recosificación de identidades. El hombre no se acostumbra, así parece, ni a su propia contingencia ni a la opaca facticidad de lo dado.

65 Manuel Jiménez Redondo, “Introducción”. En: J. Habermas, *Textos y... op. cit.*, p. 17.

66 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 142.

abstendrá de valorarla de acuerdo a su actual autoconcepción secular y de sus acusados privilegios cognitivos.

III. ACERCA DEL LÍMITE ENTRE ACADEMIA Y CONFESIÓN

¿Cómo se entienden las prácticas académicas, las comunidades de diálogo y sus respectivos discursos al interior de un espacio de inscripción categóricamente profano? ¿Cómo pueden las universidades religiosas hallar un coraje contracultural que les permita enfrentar el clima de pragmatismo y de excelencia entendidos en términos absolutamente privados?⁶⁷ ¿Cómo educar para la excelencia profesional, pero, al mismo tiempo, trascendiendo los límites de una razón instrumental cuya autocomprensión tiende a ser totalizante? ¿Cómo lograr que el individualismo tecnológico (“*technological individualism*”⁶⁸) rebase sus propias murallas, redimiendo la soledad del yo aislado con el fin de que éste entre en el universo de los otros, y el de los otros en él?

En el escenario descrito, y en la prognosis de nuestra disolvente Modernidad, el ser humano puede ir por la corriente de una desa filiación progresiva de su lealtad religiosa (en realidad, de todas sus lealtades) o por la de una “hipera filiación”⁶⁹ que reinstale la servidumbre de la conciencia: el fundamentalismo de la institución total ofrece la ventaja de descargar a los sujetos de la angustia generada por los procesos de decisión, ofreciéndoles una salvación y una seguridad perfectamente abalizadas. Pero las universidades religiosas reconocen sin mayores vacilaciones el marco profano en que se desenvuelven y el aura que circunda a la razón instrumental, de manera que no pueden despachar de su seno, en virtud de una regresión fundamentalista, la dimensión autonómica de la razón moderna y del individualismo como fenómeno que se ha convertido también en una institución del presente. Al menos en teoría, no es éste tiempo de rebaños ni de unicidad discursiva. Ahora bien, el incontrovertible individualismo no se entiende como clausura del yo en sí mismo, como yo-atteo incapaz de establecer vínculos con las interpelaciones que siempre vienen de fuera. Las soluciones biográficas individuales a contradicciones sistémicas sería, según Bauman, el emblema de Occidente. Pero éste, Occidente, ha logrado desarrollar varios tipos

67 Cfr. Michael Paul Gallagher, SJ, *Culture and Imagination as Battlegrounds*, p. 10, mimeo.

68 *Ibid.*, p. 9.

69 Ll. Duch., *op. cit.*, p. 212.

de individualismo, desde el consumista, ceñido a los aparadores de un mercado que acelera la obsolescencia de las mercancías, hasta un individualismo solidario⁷⁰, capaz de desalojar algo del yo en la paciente escucha del otro.

El cristianismo asume este movimiento inquieto entre auditor de la palabra y la trascendencia que lo interpela. Un yo relacional no es simple y pura autoidentidad. El vínculo dinámico al que no pueden hurtarse los sujetos implica el reconocimiento que el encuentro está atravesado por el desencuentro. Sin entrar en el vórtice de la causalidad del destino, sin los entes pagar la pena por la culpa cometida al desacoplarse de una determinada totalidad para proceder a individualizarse, ese individualismo cree todavía que la razón dominante debe, a su vez, ser domesticada, ordenándola a los fines humanos. Más que un sistema autonomizado que no puede ser intervenido, más que una lógica que responde a unos fines ciegos para la totalidad humana, la razón querría contar con decisiones éticas que coloquen la dinámica instrumental al servicio de fines humanos y al bien común, mediante decisiones colectivas capaces de detener los procesos engegucidos de autorreproducción del capital y los daños colaterales que a éstos van aparejados. Con ello se reconoce que la excelencia debe ser el norte de las universidades, Católicas o no Católicas, sin embargo, el reconocimiento del entorno en el que ya siempre se obra, marcado por una visión racionalista-ilustrada basada en la autosuficiencia de la razón moderna y del individualismo que la acompaña⁷¹, no significa reducir a la persona humana a esta dimensión parcial de su existencia. Si los saberes instrumentales han de quedar ordenados al orden sapiencial que atiende a la vida en común, los valores del Evangelio han de ser retraducidos al lenguaje secular para que la misma *Sacra Pagina* tenga todavía el sentido universalista que nos empecinamos en leerle. Los lugares teológicos se apartan de su lenguaje excesivamente confesional, abriéndose, adecuándose, a la semántica moderna de este mundo, recobrando, con ello, la posibilidad de una *praxis* que transforme, desde la esperanza, los rasgos de una semántica que convenza a todos: a los creyentes y no-creyentes, a los agnósticos y prescindentes que hacen vida en común en el espacio académico. Los valores cristianos no coliden con la justicia social buscada hoy, al menos verbalmente, ni con la solidaridad con los desaventajados o excluidos del festín de la civilización, ni con lo

70 Cfr. *ibid.*, p. 207. Puede verse además la distinción que lleva a efecto Adela Cortina, continuando a Lipovetsky, entre individualismo responsable (ligado a reglas morales, equidad y futuro) y el irresponsable. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1997, p. 130.

71 Cfr. Luis Ugalde, SJ, *Universidad jesuita en América Latina*, p. 12, mimeo.

público como espacio de mediación de las razones que producen el bien común, ni con una universalidad que hoy se traza más allá de las fronteras de los Estados nacionales, desarrollando un sentido de ciudadanía universal y de *ius cosmopoliticum*, basado en los valores democráticos y en la ampliación de los derechos a escala supranacional, ni con un cierto profetismo, el que se halla apertrechado críticamente de realidad y de sentido de justicia. De esta manera, la Iglesia, todavía en una postura defensiva frente a la razón ilustrada⁷², penetra efectivamente en la *praxis* de este mundo, sin renunciar al yo individualizado, y sin renunciar al nosotros en que se encuentra ya siempre instalada toda individualidad: en resumen, compendio y cifra, se trata del

cultivo de una sensibilidad humana profunda que dé a la vez empatía y capacidad de discernimiento; la salida de la perspectiva espontáneamente egocéntrica con la que nos situamos ante las personas y ante toda realidad; la búsqueda de una manera de ver y vivir el mundo de una manera pacificada, compasiva y solidaria⁷³.

En esta responsable y pragmática resemantización del discurso cristiano encuentra éste un espacio de inscripción efectiva. Debido a la redefinición de identidades y pertenencias a la que nos hemos visto obligados, nuestra propia autocomprensión ha sido forzada a modificarse. La integralidad de la persona no puede ser ya definida de acuerdo a sólo una de sus dimensiones. Antes bien, el reconocimiento de las demás dimensiones, de las cuales la persona no puede ni huir ni escapar, porque formula su acercamiento a lo real también desde ellas (sensibilidad, capacidad estética, apertura al otro), señala el camino a seguir. En la autorreflexión universitaria mediante el modelo por competencias se registran esas dimensiones y, por lo tanto, se amplía la concepción de la persona allende la excelencia profesional. Competencias profesionales, por supuesto, y privilegiadas, pero también es menester enganchar los procesos educativos en la dirección de la solidaridad. En este sentido, la *téchne* no se desentiende de la *praxis*, de la dimensión social donde se insertan y ejercen las competencias profesionales. Como apunta Adolfo Nicolás en este sentido, la universidad Católica está llamada a ser un instrumento responsable de progreso individual y

72 Cfr. *ibid.*, p. 3.

73 Adolfo Nicolás, *Misión y Universidad: ¿Qué futuro queremos?*, p. 5. En: <http://www.sp.upcomillas.es/sites/corporativo/Biblioteca%20de%20documentos1/1/Conferencia%20padre%20Adolfo%20Nicol%C3%A1s-misi%C3%B3n%20y%20universidad.pdf>.

social⁷⁴, o, como afirmó una vez Ignacio Ellacuría, citado por el mismo Nicolás, la universidad Católica ha de convertirse en un proyecto social⁷⁵. Técnicamente competentes, los profesionales salidos de las universidades Católicas habrían “...de descubrir y vivir el sentido social de toda profesión”⁷⁶. Por medio de esta labor retraductora de Cristo, no habría colisión entre Israel y Atenas, entre Asís y París, entre la justicia buscada y la memoria de la injusticia, y una razón que ha pretendido fundarse en sí misma. Los escándalos a los que nos enfrenta el mundo de hoy, en medio de la disolución de las fronteras habituales y la dislocación de los espacios, permiten que la *eruditio* y la *pietas*⁷⁷/*humilitas* no se encuentren a sí mismas como antagonistas que buscan afirmar de manera absoluta la dignidad de sus respectivos discursos. La *eruditio*, así entendida, se pone en línea con la *piedad*, la competencia intelectual ignaciana no deja de atender, en relación responsorial⁷⁸, a la interpelación que el otro le hace, ni a la intemperie que esa sollicitación provoca. Lo mismo que la interpelación moderna produjo al interior del discurso teológico, evitando que la melancolía del ocaso cayera sobre la cabeza eclesial y promoviendo, al mismo tiempo, su salida del ombligo medieval y barroco, de forma análoga la universidad en general, y la Católica en particular, vive de su espacio académico como si se tratara de un límite soberano que no puede cerrarse sobre sí mismo: allí mismo, en esa piel fronteriza, repite en sí misma los fenómenos que atraviesan al proceso de mundialización de las sociedades tardocapitalistas, y de ellos se nutre. Es cierto, la universidad es una “ciudadela expuesta”⁷⁹, en riesgo de ser tomada por los distintos poderes, poderes “cortesés” y poderes menos cortesés, que se muestran reacios a la incondicionalidad del cuestionamiento que toda academia debería gestar en su propio vientre. Pero también, en su dentro/fuera, en su propio límite, “organiza su resistencia”⁸⁰, desobedece las normas injustas, aunque éstas puedan cumplir con los extremos de ley, pero, sobre todo, se recrea y se renueva a sí misma desde esas interpe-laciones amistosas, hostiles, salvajes, que entran a través de los poros de una frontera que no confina una soberanía absolutizada. La inmunidad absoluta, la soberanía del derecho que encarna en los Estados-nación, es impracticable, y

74 Cfr. *op. cit.*, p. 7.

75 *Ibidem*.

76 *Ibidem*.

77 Cfr. Arturo Sosa, SJ, *Apostolado intelectual: Un discernimiento necesario*, p. 5, mimeo.

78 Cfr. L. Duch., *op. cit.*, p. 166.

79 Jacques Derrida, *La universidad sin condición*. Puede hallarse en: www.jacquesderrida.com.ar/textos/universidad-sin-condicion.htm

80 *Ibidem*.

puede sacrificar lentamente al organismo negado a la sollicitación del mundo. La frontera es, pues, límite y exposición, el lugar donde se da, recordando a Rahner, en el caso del mundo Católico, una coartada para la manifestación del espíritu en el mundo. Allí, entonces, también se insertaría el *magis* de Ignacio⁸¹, tanto en esas situaciones tensas entre lo global y lo local, como en esas zonas de frontera donde la libertad está obligada a recrearse una y otra vez para enfrentar fórmulas autoritarias continuamente renovadas y mesianismos trasnochados que se expresan proféticamente, amparados ambos, por ahora, en el frugal respeto de las libertades procedimentales de la democracia.

La Iglesia ha dicho, o se ha visto obligada a decir, para adaptarse a los nuevos tiempos y frente al mundo secular, en la dramática senda agustiniana, *ecce vulnera mea non abscondo*⁸². La Modernidad, junto con la weberiana “tradicionalización secundaria”⁸³ que la civilización científico-técnica ha traído consigo, ha dejado sus imborrables heridas tanto en la religión como en los sentidos acreditados por la tradición, enfilados a la absorción de riesgos existenciales. La comunidad de los fieles, con la Iglesia que la administra, se ha internado en su desierto solamente para volver al mundo desde esas ya viejas lesiones. Mirando hacia dos frentes distintos, el *Sitz im Leben* se ha visto presionado a mediar entre tanto con el universalismo moral de un ilustrado yo sin fronteras, como con su aparente contrario, el *situated self* de un universo dividido en fragmentos. Únicamente así, en la resemantización secular de la divinidad, la piadosa huida del mundo ha podido consolidar un escrupuloso retorno a él.

81 Cfr. José Morales, SJ, *Retos-prioridades a las instituciones de educación superior encomendadas a la Compañía de Jesús en la próxima década. Reflexiones a partir de las respuestas y las reflexiones de los rectores de AUSJAL*, p. 7, mimeo.

82 San Agustín, *Confesiones*, X, 28, 39. En: *Obras de San Agustín. Tomo II: Las confesiones*, 2ª. ed., Madrid, BAC, 1951.

83 J. Habermas en *Textos y...*, op. cit., p. 69. Esa tradicionalización se refiere a una tecnificación de la vida cotidiana que puede interpretarse de acuerdo a dos corrientes conceptuales: si ella entra en el mundo vital de los sujetos como intervención desintegradora, como colonización que silencia y desempalabra los espacios mediados simbólicamente, o si ella se entiende como intervención creadora, como alivio y descarga de unos sujetos que se apropian de los bienes de la sociedad tecnológica de acuerdo a una aquiescencia más o menos colectiva y deliberada.



UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Formarse para la vida – Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva: desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la iluminación, desde la Sabiduría, de todo el saber humano. La formación, tiene que adecuarse permanentemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 72).

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica, a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleve a potenciar una acción pastoral calificada en sus Iglesia locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre.

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres.

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral.

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el autoaprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina.
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario.

7. INFORMACIÓN

En la oficina del CEDITER: teléfono 0212- 808 7526 (lunes a viernes de 9 am a 1 pm). Dirección: 3ª avenida con 6ª transversal – Altamira – Caracas. Correo electrónico: cediter@ucab.edu.ve.

OTROS TEMAS

JUSTIFICACIÓN JURÍDICO-TEOLÓGICA DE LA REVOLUCIÓN AMERICANA EN JUAN GERMÁN ROSCIO

Prof. Dr. Tulio Alberto Álvarez*

Abstract:

In order to understand the ideology behind the process of the Venezuelan independence, the author contrasts the political ideas prevalent in the seventeenth and eighteenth centuries through the writings and thoughts of the Venezuelan Christian writer Juan Germán Roscio. His intellectual effort will permit to understand and justify the separation from Spain, and how the principle of National Sovereignty contrasts with the doctrine of the divine origin of power in the Monarchy.

Key words:

Theology, Illustration, Monarchy, Constitutional theories, Christian thought, Independence, Juan Germán Roscio

1. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

En derecho constitucional existe una indeleble identificación entre el método y los mecanismos de interpretación de las normas fundamentales de conformación del Estado. Entre esas reglas, tradicionalmente se ha privilegiado la interpretación literal, analógica y sistemática para desentrañar el contenido de las instituciones; pero, partiendo de una premisa en que esta es, de todas las ramas del derecho, la más vinculada a los factores culturales, ¿cómo dejar a un lado a

* El Doctor **Tulio Alberto Álvarez** es profesor titular en pregrado y postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Universidad Central de Venezuela (UCV) y la Universidad Monteavila; y se desempeña como profesor en los doctorados de Historia y Derecho, además de las maestrías de Filosofía, Derecho Constitucional y Derechos Humanos. En cuanto a este artículo, es egresado del Programa de Estudios Avanzados en Teología, Magister en Historia y Doctor en Derecho. Su correo electrónico es tulioalvarez17@gmail.com

la historia, a la ética, la antropología y a la teología como claves que facilitan respuestas a las incógnitas que se presentan en la práctica política?

Así como existe un planteamiento que lleva al análisis de las diversas formas como se ha elaborado la teología a lo largo de la historia —ante todo como teología fundamental, léase en su relación con los saberes científico y filosófico—, de la misma manera puede buscarse la relación que el desarrollo del conocimiento teológico ha tenido en la conformación no sólo de las estructuras políticas en las diferentes épocas sino también de una visión novedosa, signada por la primacía de la dignidad del ser humano frente al Estado, ícono de modernidad.

Al referirme a un « método teológico » trataré de relacionar la Revelación cristiana con algunas situaciones históricas que hemos afrontado mujeres y hombres, lo que llevará a resaltar a aquellas signadas por la voluntad de transformación social y política. Es evidente que, partiendo de tal objetivo, la base de este análisis será establecer la interacción entre la reflexión humana sobre la Palabra de Dios y el contexto social de cada momento histórico.

En este esfuerzo surgirá un hecho singular, la coincidencia de esos « lugares teológicos », en los cuales los teólogos se han concentrado para extraer la argumentación en la defensa de las doctrinas relevantes del quehacer teológico, con la fuente argumentativa utilizada en ciertos contextos fundacionales del pensamiento constitucional. No son campos extraños, aunque lo constitucional no sea apodíctico en lo teológico; por lo que no por se debe despreciar una experiencia que permite descubrir el sentido pasado de acontecimientos e ideas, al tiempo que se precisa el significado actual.

En esta interacción, al menos en el caso del constitucionalista, se acerca el horizonte cultural del pasado al tiempo presente. Pero también debe valorarse el singular mandato que implica toda reflexión teológica y constitucional en los representantes de ambos campos, al menos en la traza que nos ofrece el Libro de la Sabiduría:

6 ¹ ¡Escuchen, reyes, y comprendan! ¡Aprendan, jueces de los confines de la tierra!

² ¡Presten atención, los que dominan multitudes y están orgullosos de esa muchedumbre de naciones!

³ Porque el Señor les ha dado el dominio, y el poder lo han recibo del Altísimo: él examinará las obras de ustedes y juzgará sus designios.

⁴ Ya que ustedes, siendo ministros de su reino, no han gobernado con rectitud

han respetado la Ley ni han obrado según la voluntad de Dios,

⁵ él caerá sobre ustedes en forma terrible y repentina, ya que un juicio inexorable espera a los que están arriba.

⁶ Al pequeño, por piedad, se le perdona, pero los poderosos serán examinados con rigor.

⁷ Porque el Señor de todos no retrocede ante nadie, ni lo intimida la grandeza: él hizo al pequeño y al grande, y cuida de todos por igual,

⁸ pero los poderosos serán severamente examinados.

⁹ A ustedes, soberanos, se dirigen mis palabras, para que aprendan la Sabiduría y no incurran en falta;

¹⁰ porque los que observen santamente las leyes santas serán reconocidos como santos, y los que se dejen instruir por ellas, también en ellas encontrarán su defensa.

¹¹ Deseen, entonces, mis palabras; búsquelas ardientemente, y serán instruidos.

2. EL MAYOR DE LOS PELIGROS

¿Cómo despejar el temor ante lo que ha sido una constante en la historia de la humanidad? Me refiero a la utilización de las creencias religiosas para solidificar el dominio temporal sobre mujeres y hombres. Esa tendencia que puede trágicamente ser calificada de natural y que se constituye en un elemento perverso en todas las religiones, adquiere un perfil especial en la historia de la Iglesia Católica.

Se trata de la selectiva utilización de la Sagrada Escritura para subvertir lo que debía ser un principio indiscutible, la subordinación de las estructuras y las autoridades a un régimen de preponderancia de los derechos fundamentales del ser humano, transfigurándola en doctrina en que se impone la concepción del Estado como instrumento de dominación. El mejor ejemplo ha sido la interpretación acomodaticia del mandato contenido en **Rom 13, 1-7**:

13 ¹ Todos deben someterse a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen han sido establecidas por él.² En consecuencia, el que resiste a la autoridad se opone al orden establecido por Dios, atrayendo sobre sí la condenación. ³ Los que hacen el bien no tienen nada que temer de los gobernantes, pero sí los que obran mal. Si no quieres sentir temor de la autoridad, obra bien y recibirás su elogio. ⁴ Porque la autoridad es un instrumento de Dios para tu bien. Pero teme si haces el mal, porque ella no ejerce en vano su poder, sino que está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal.⁵ Por eso es necesario someterse a la autoridad, no

sólo por temor al castigo sino por deber de consciencia. ⁶ Y por eso también, ustedes deben pagar los impuestos: los gobernantes, en efecto, son funcionarios al servicio de Dios encargados de cumplir este oficio. ⁷ Den a cada uno lo que le corresponde: al que se debe impuesto, impuesto; al que se debe contribución, contribución; al que se debe respeto, respeto; y honor, a quien le es debido.

El dar a cada uno lo que le corresponde no es mandato de hacer unilateral, sin ninguna retribución. El planteamiento paulino subordina claramente la prestación de reconocimiento, respeto y honor a una conducta del gobernante que la merezca. Al margen de una coyuntura histórica que motivó a Pablo a insistir en un comportamiento que reflejara un acatamiento de la autoridad, en la medida que dicha autoridad proviniera de Dios, seguramente dirigida a despejar dudas en los que tenían el poder de aplastar inmisericordemente a los que comenzaban a identificarse como cristianos, lo singular es la imposibilidad de que un gobernante que sea instrumento de Dios pueda ejecutar un mandato signado por la injusticia, la opresión y la imposición de la cultura de la muerte.

De lo que se infiere que el tirano contraviene el mandato divino, se aparta del orden de Dios y, en consecuencia, la situación derivará en un problema de discernimiento del cristiano. Y si partimos de una visión de la consciencia como instancia del hombre en la valoración de sus actuaciones, necesariamente la estaremos equiparando al espíritu, la voluntad o el lenguaje; tal como lo sugiere Fries. Tal actitud implicaría una cierta identidad en la manifestación de lo humano, una constante en la mujer y el hombre; y la referencia obligatoria estará en el establecimiento de unos valores éticos que determinará su actuar.¹ Lo que me obliga a advertir que una cosa es la realidad de la consciencia y otra su contenido; precisamente, la clave para determinar la diferencia o la posibilidad de una identidad está en los valores éticos.

Desde el punto de vista de la Iglesia Católica, el bien moral corresponde a un anhelo del ser humano, quien espontáneamente se dirige a una realización plena definida por una aptitud natural para conocer lo bueno. Las obligaciones que surgen en aras de ese fin no son impuestas exteriormente sino provienen de una orientación de la razón práctica que indica al sujeto moral el tipo de acción, conforme al dinamismo fundamental y necesario de su ser, para obtener la felicidad.²

1 En este punto, sigo el desarrollo que trae Heinrich Fries, *Teología Fundamental*, pp. 231 – 254.

2 Cfr. Tulio Álvarez, *La Ley Natural como patrón del orden justo*. Publicado en el Volumen

Entre los dinamismos naturales que obran en la persona humana destaca la inclinación a conocer la verdad sobre Dios. Problema sumamente complejo porque difiere esa inclinación a un fundamento ético absoluto de lo que la Revelación cristiana designa como el Dios de Jesucristo. La consciencia está marcada por los valores éticos y, en un número sustancial de seres humanos, es la creencia en su Dios la fuente fundamental de esos valores; los mismos que son producto de una coincidencia universal que consolida un código de lo humano según un llamado interior. De manera que, las convicciones que derivan de lo religioso, adquieren tal solidez que difícilmente pueden ser alteradas sin una crisis de consciencia. Es por ello que, partiendo de la realidad como fundamento de la ética:

Si deseo saber cómo tengo que comportarme en el matrimonio, la familia, la profesión, el Estado, la técnica, el arte, la ciencia, etc., primero tengo que saber lo que esos campos de la vida significan para la persona humana y sus relaciones sociales, qué leyes prevalecen en ellos, qué valores de sentido representan, qué posibilidades históricas se les abren y qué fronteras se les ponen. Sólo entonces podré ver claro cómo he de comportarme respecto de los mismos, para que realicen de forma óptima su sentido y su función a favor de la existencia humana. El verdadero ser de la realidad, la verdad íntima de las cosas, se convierte en la medida y norma de obrar.³

Esto implica un ejercicio individual pero que no se puede llevar al extremo de “privatizar” la experiencia ética, tal como lo advierte Bastianel, guiados por la tentación de separar lo ético de la esfera de lo social. Entre otras razones, porque si la esfera de la moralidad es definida en términos de mi íntima relación con mi consciencia, sin interferencia de los otros, estaría asumiendo la figura de una consciencia moral radicalmente marcada por el desinterés por los demás. Esta perspectiva de una propia moral girando sobre sí misma es el camino directo a la inmoralidad, en la medida en que se contradice sustancialmente el objetivo específico de la vida moral; esto es, darse uno mismo a los otros como un acto de libertad y responsabilidad. Se trata de una realidad antropológica porque primero soy un “ser con otros en el mundo” y cristianamente: abierto a la Trascendencia.⁴

Nº 16, Nº 3 del año 2009 de “FRONESIS”: *Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política del Instituto de Filosofía del Derecho Dr. J.M. Delgado Ocando de la Universidad del Zulia*, aceptado por el Comité de Arbitraje el 16 de julio de 2009.

3 Fries, Op. Cit.

4 Cfr. Bastianel, Sergio, *Morality in Social Life*, p. 32.

No puedo dejar de indicar que la consciencia tiene una connotación que rebasa la realidad humana.⁵ Esto porque es mi propia consciencia la que revela el sentido de trascendencia al tiempo que apareja las exigencias de una vida adecuada a mis creencias. De no ser así, es la primera instancia de reclamo de un comportamiento incompatible con un código de conducta que, en forma sobrenatural, me he impuesto; lo que implica la elección entre el seguimiento de Cristo como revelación definitiva o la adoración de los ídolos de este mundo representados en lo material, en la marginación de mis hermanos y en el pecado social que imponen los señores de la injusticia. Entonces, el primer problema básico del movimiento constitucional fue confrontar tan grave peligro, el de manipular la fe en la lucha por el poder.

Esta práctica que se extiende a lo largo de la historia ha colocado muchas veces a la fe a contraflujo de las libertades y en obstáculo a los procesos de transformación. Se trata de una “teología de la sumisión” que identificó las reglas de sucesión política con el mandato apostólico; lo que equivalía a santificar el autoritarismo implícito en el absolutismo y legitimar la usurpación de la voluntad decisora del cuerpo social. Es una aberración que destacó Juan Germán Roscio en el momento primo de nuestra propia independencia.⁶

5 Me refiero a la consciencia moral, aunque es preciso indicar que primero es la “consciencia psicológica” como dato antropológico que la “moral”, siempre “posterior” en el tiempo y la significación; “primero” está la “vida”, guiada por el deseo que la “moral”, ámbito de la libertad, de la decisión.

6 Juan Germán Roscio nació el 27 de mayo de 1763 en San Francisco de Tiznados, Provincia de Caracas. Sus padres, Cristóbal Roscio del Ducado de Milán y Paula María Nieves, nacida en La Victoria, Estado Aragua. En cuanto a sus estudios, se recibió de Bachiller en Cánones en 1792 y obtuvo el doctorado en Cánones (21-9-1794) y en Derecho Civil (19-1-1800). Cuando en 1798 intentó ingresar en el Colegio de Abogados de Caracas le fue impedido por la condición de mestiza de su madre y las dudas sobre la condición del padre, lo que obligó a llevar esta controversia a la Real Audiencia que decidió a su favor, en 1805. Fue profesor de la cátedra de Instituta en la Universidad de Caracas. Participó activamente en los sucesos del 19 de abril de 1810. Integró la Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII, ocupando la cartera de Relaciones Exteriores, para posteriormente representar a la Villa de Calabozo en el Congreso Constituyente de Venezuela, instalado el 2 de marzo de 1811. En ese escenario se constituyó en ideólogo del movimiento independentista al redactar el Acta de Independencia del 5 de julio de 1811. Luego conformaría el Ejecutivo Colegiado que fue desalojado por Monteverde. Hecho prisionero, fue enviado a España como uno de los siete “monstruos” calificados por Monteverde que, de esta forma, quebraba los términos de la Capitulación. Primero ocupó una celda en Cádiz y luego fue trasladado al presidio de Ceuta. Roscio y otros prisioneros se fugan y solicitan refugio en Gibraltar, pero es entregado por el gobernador inglés a las autoridades españolas. A raíz del escándalo que se produjo por

De esta subversión de principios es que el hombre, mejorado por la ley de Gracia, se halla no obstante en peor condición que los paganos y judíos anteriores al nuevo orden de cosas consumado en la cruz. Encorvarlo bajo el triple yugo de la monarquía absoluta, del fanatismo religioso y de los privilegios feudales, vive tan degradado, que ni aun conoce su degradación: y bien lejos de este conocimiento, se halla contento con su ignominioso estado, estimándolo como una lealtad acendrada, como el don más precioso de la religión católica, como la quinta esencia de todas las virtudes, como el dulce fruto de la libertad civil y la senda más segura del paraíso celestial: llega a veces a ser tan insensible, que tiene a mengua el levantarse de su abatimiento, y mira como a enemigo mortal de su felicidad a cualquiera que se interesa en sacarle de su esclavitud y restituirle a la dignidad de hombre libre. Tal ha sido el hechizo con que han fascinado su entendimiento los partidarios de la tiranía, que le vemos armarse contra los que se acercan a romper las cadenas de su cautividad. Yo mismo incurrí en esta infamia en 1797 y 1806. Tal constante ha sido la obstinación de los teólogos del poder arbitrario en querer amalgamar dos cosas inconciliables, el cristianismo y el despotismo, que irritados ciertos filósofos del siglo pasado, atribuyeron a la religión unos vicios que ella condenaba: vicios propios de los obstinados defensores de la monarquía absoluta, e indignamente imputados a nuestras relaciones con el Ser Supremo. La pésima conducta de los doctores de la tiranía exasperó tanto a los más encarnizados contra ella, que se empeñaron en destruir los fundamentos religiosos, imaginando que ellos eran la causa del poder tiránico de las monarquías cristianas. Sería falsa la religión que patrocinase el despotismo, y como tal debería abjurrarse. Este hubiera sido mi deber, si en el estudio que de ella hice, cuando palpé la vanidad de los comentarios que había aprendido en la carrera de mi educación, hubiese hallado cimentado sobre la revelación el trono de la tiranía. Vos sabéis, Señor, cuáles fueron los raptos de alegría al convencerme que nada existía en las

el quebrantamiento de las normas del derecho de gentes, el Príncipe regente de Inglaterra intervino y Roscio, con sus compañeros, fue liberado. Se traslada a Jamaica, luego a Estados Unidos, y es en Filadelfia, en el año 1817, donde publica su obra *TRIUNFO DE LA LIBERTAD SOBRE EL DESPOTISMO: En la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagraviar en esta parte a la religión ofendida por el sistema de la tiranía*. Sin embargo, especial mención hago de su obra *EL PATRIOTISMO DE NIRGUA Y ABUSO DE LOS REYES* por el simple hecho de que fue escrito en el año nono de la independencia (1811). Regresa a Venezuela, en 1818, para ejercer la Presidencia del Congreso de Angostura, la Vicepresidencia del Departamento de Venezuela y la Vicepresidencia de la Gran Colombia. Si no hubiera muerto, el 10 de marzo de 1821, seguramente habría sido elegido Presidente del Congreso de Cúcuta. El fue el teórico del movimiento independentista y tuvo como misión fundamental responder a los militantes de la Teoría del Derecho Divino como fundamento del poder del Monarca al tiempo que convencía a los creyentes sobre la compatibilidad de la causa patriota con la fe católica. Esto, como veremos, después de sufrir una fuerte crisis de consciencia.

Escrituras favorable al poder arbitrario de las monarquías absolutas; en todos los libros santos le vi odiado y reprobado; decidida en todos ellos la soberanía del pueblo, y en sumo grado protegidos los derechos del hombre en sociedad. Yo no hablo sino de todos aquellos lugares de la Escritura que directa o indirectamente tratan de política.⁷

En el texto se destaca no sólo la connotación de manipulación sino también el daño profundo que se produce cuando se identifica a la religión con esa perversión; entonces, la fe se transmuta en enemiga de la libertad, en el opio que adormece al pueblo en la búsqueda de su liberación. Adulteración con puerta franca gracias a “pensadores” que se acurrucaban en el mismo seno de la Iglesia. Justificación de la tiranía, una práctica común que encontró en la “teología de la sumisión” una veta considerable a pesar de las lecciones de la historia:

Aunque yo tenía muy poca tintura en la historia, no era insuficiente para deducir de ella el desengaño, si hubiese reflexionado sobre los hechos más notables que desmienten las fábulas de que yo estaba imbuido. No era necesario entrar en los anales de todas las naciones que en todos los siglos han ejercido el derecho que yo creía condenado por la religión: bastaba una ojeada sobre todos los pueblos que los romanos consideraban como partes integrantes de su imperio o como colonias suyas: era menester la más rematada ceguera para no ver que todos ellos, incluso la España, usaron del mismo derecho contra los emperadores de Roma, en cuyo favor escribió San Pablo la exhortación que sirve de fragua a los factores de la tiranía para forjar los grillos y cadenas de la esclavitud. Sin una ceguera tal como la mía yo mismo me hubiera argüido, diciendo: “Si tantos pueblos pudieron usar de este derecho sin ofensa de la religión, sin contravenir a la mente del Apóstol, ¿por qué no han de poder imitarlos las provincias de ultramar, y cuantas se hallen en su caso?” Todavía sin remontarme a la disolución del imperio romano, podía yo haber raciocinado sobre un acontecimiento coetáneo con mi educación. El monarca absoluto, a quien yo adoraba entonces, auxiliaba a unos pueblos que usaban de igual derecho contra otro monarca europeo; y nadie dijo en mi país que hubiesen pecado contra la religión ni contra la doctrina de San Pablo los auxiliados y el auxiliador: por el contrario en todas las oraciones fúnebres que yo oí en las exequias de este real protector de insurgentes, su vida y su reinado eran un tejido de virtudes y prácticas religiosas.

7 Juan Germán Roscio, *Triunfo de la Libertad Sobre el Despotismo*: En la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagaviar en esta parte a la religión ofendida por el sistema de la tiranía, en *Obras Completas*, Tomo I, p.p. 28 y 29.

Obvias eran estas reflexiones para un entendimiento menos deslumbrado que el mío. Yo andaba bien distante de ellas, y tan apegado a mis preocupaciones, que me hubiera distinguido más y más en el servicio del monarca opresor de mi tierra natal, si vos, Señor, no me hubieseis abierto los ojos, y presentado la ocasión de lavar por actos contrarios la mancha de mi pasada conducta. Reparar el daño que irrogaron mis errores, fue desde luego mi propósito: ellos fueron públicos; pública también debe ser la satisfacción: tal ha sido la que hasta ahora he procurado dar; y tal quiero sea también esta penitencia. Confesaré mis extravíos por el orden con que fueron ocurriendo a mi memoria: riada omitiré de cuanto me parezca conducente a la libertad de mis semejantes oprimidos. Vos, Señor, que os dignasteis traerme al conocimiento de las verdades que por el sistema de los opresores debía ignorar para siempre, dignaos también asistirme en esta confesión: haced que por medio de ella, o el que más fuere de vuestro agrado, se desengañen todos los que se hallaren en iguales circunstancias: no permitáis que incurran en ellas los incautos, a quienes se ofrezca la venda de las preocupaciones con apariencias religiosas.⁸

Pero el esfuerzo es vano cuando el caminante se desvía de la ruta que lo lleva a su destino. Aunque el Evangelio permite – y hasta prescribe – un cierto grado de aceptación y reconocimiento de la autoridad terrena, no se produjo una valoración sinalagmática por parte del Imperio [cabe aquí afirmar que el comentario vale ante cualquier Imperio terreno]; lo cual derivó en los distintos testimonios de mártires y confesores de la fe. Y las obras de los primeros teólogos y de la Patrística se constituyen en apología a ese compromiso de consciencia. Se produce, en la relación del cristiano con la sociedad y el Estado, una tensión que se prolongará a lo largo de siglos y que marcará el nacimiento de la Iglesia.⁹

En la misma dirección en la que el pensamiento teológico se utilizó al servicio de la tiranía, hoy se corre el riesgo de una teología mediatizada, condenada a convivir con la injusticia, por el interés de preservar el *status quo* de una iglesia en cohabitación con el Estado. Lo que lleva al planteamiento no resuelto de la transfiguración de la Iglesia profética del carisma y el espíritu en la iglesia institucional propiciada desde el poder; y cabe la pregunta, a pesar del beneficio obtenido ante el cese de las persecuciones ejecutadas contra el pueblo cristiano, ¿la asociación con el poder temporal no condenó a la Iglesia a ser prisionera de su extrema institucionalidad?

8 Juan Germán Roscio, *Idem.*, p. 22

9 Aunque cabe advertir que *Ekklesia* entendida en sentido de comunidad de fe nace desde el mismo Jesucristo.

Por si persistiera alguna defensa de la cofradía en razón del fin al acoso del Imperio, me permito una reflexión: ¿Hasta qué punto puede justificarse el cambio en esa benévola concesión? Máxime si en el intento por buscar una respuesta reconocemos que la persecución no fue una constante histórica en el trayecto que se extiende desde la primera apologética cristiana hasta los tiempos de Diocleciano.¹⁰ Esto sin dejar de advertir que la verdadera persecución es la que vendrá después, la más sanguinaria, la que desencadenarán unos cristianos contra otros guiados por sus reyes.

3. EL GOBIERNO DE MUJERES Y HOMBRES EN EL A.T.

La Sagrada Escritura da claves ciertas para determinar la causa de los conflictos y los elementos fundamentales que componen los enfrentamientos intra – societarios; y, en lo que se refiere al pueblo de Israel, define relaciones de

10 *“El peligro que constituye la nueva religión provoca entre los paganos al menos tres tipos de reacciones: a) intento de reabsorber a los que no aceptan el esquema de un mundo glorioso y tradicional mediante el diálogo, la confrontación y la persuasión; b) esfuerzo por marginar a los adversarios del statu quo mediante el desprecio, la ironía, el sarcasmo y las acusaciones; c) por parte del poder público, a veces la represión, el arresto, la tortura, los procesos y la ejecución capital de los cristianos, aunque a veces se acude a la indulgencia y al compromiso, casi para reconocer la ineficacia de los demás métodos adoptados. De ahí la alternancia de periodos de persecución y de tolerancia y la intensificación y radicalización de las persecuciones cuando perfila el cambio de una «cultura» que comparte la colectividad frente a los cristianos; a los tiempos de Decio (249) se remonta el primer edicto general en contra especialmente de los cristianos (ya que según una gran parte de los críticos es poco fiable un pasaje de la Historia Augusta [Spartiano, Sept. Sev. 17, 1] que atribuye una medida análoga a Septimio Severo, es decir, a comienzos del siglo III). Los cristianos responden a los paganos, en el plano cultural, con la apologética representada ya desde el siglo II por nombres ilustres, como Cuadrato, Aristides, Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo y más tarde Clemente de Alejandría y Orígenes, entre los escritores griegos, y Tertuliano, Minucio Félix, Cipriano y Amobio entre los latinos. En el plano existencial responden con modos que hoy llamaríamos no-violentos; los fieles se convierten en testigos de Cristo hasta el sacrificio de su vida. De aquí nace una auténtica espiritualidad que tiene dos puntos de apoyo: negativamente, el rechazo de toda idolatría de cualquier forma con que se presente; positivamente, el seguimiento de Cristo, «testigo fiel» (Ap 1,15), tal como señalan con claridad las Acta y las Pasiones de los mártires (con las cautelas que hemos de tener sobre su antigüedad y veracidad histórica) o las exhortaciones al martirio”. Cfr. Comentario de la voz Iglesia e Imperio desarrollada por J. Vogt., en Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana.*

poder y contiene numerosas referencias que fueron asumidas como modelo de consolidación de las relaciones entre gobernantes y gobernados.

Un ejemplo de esta afirmación se encuentra en el discurso de la sabiduría contenido en Proverbios 8, 15 – 21:

- 15 Por mí reinan los reyes,
y los príncipes ejercen la justicia.
16 Por mí dominan los príncipes,
y los gobernadores juzgan la tierra.
17 Yo amo a los que me aman,
y me hallan los que temprano me buscan.
18 Las riquezas y el honor me acompañan;
los bienes permanentes y la justicia.
19 Mejor es mi fruto que el oro, que el oro refinado;
y mis beneficios mejores que la plata pura.
20 Por vereda de justicia guiaré,
por en medio de sendas de juicio,
21 para hacer que los que me aman tengan su heredad y que yo llene sus tesoros.

Un texto que dice mucho y a conveniencia, tanto a los que pretendían fortalecer el criterio absolutista considerando a los gobernantes como una especie de mandatarios de Dios, así como a aquellos que deseaban una interpretación a favor de imponer límites al poder monárquico. En el mismo libro de Proverbios 14, 28.32.34 aparecen elementos sobre la soberanía popular, la posibilidad de “derribar” al ímpio y la Justicia como elemento legitimador de todo poder:

- 28 En el pueblo numeroso está la gloria del rey,
y en la escasez de pueblo está el pánico del funcionario.¹¹

11 La referencia a la fuerza soberana que representa un pueblo numeroso está en el Exodo 1, 6-12: “6 Murieron José y sus hermanos, y toda aquella generación. 7 Pero los hijos de Israel fueron fecundos y se hicieron muy numerosos; se multiplicaron y llegaron a ser muy poderosos. Y la tierra estaba llena de ellos. 8 Después se levantó un nuevo rey en Egipto que no había conocido a José, el cual dijo a su pueblo: 9 He aquí, el pueblo de los hijos de Israel es más numeroso y fuerte que nosotros. 10 Procedamos astutamente con él para que no se multiplique; no suceda que, en caso de guerra, también se una a nuestros enemigos, luche contra nosotros y se vaya del país. 11 Entonces les impusieron jefes de tributo laboral que los oprimiesen con sus cargas, y edificaron para el faraón las ciudades almacenes de Pitón y Ramesés. 12 Pero cuanto más los oprimían, tanto más se multiplicaban y se propagaban, de

32 Por su maldad será derribado el impío,
pero el justo en su integridad halla refugio.
34 La justicia engrandece a la nación,
pero el pecado es afrenta para los pueblos.

Pero no queda tan clara la relación entre el actuar soberano legitimado por la sabiduría y la supuesta irracionalidad del sometimiento voluntario al yugo, salvo la velada promesa de liberación, tal como aparece en Jeremías 27, 1-22:

27 1 Al comienzo del reinado de Sedecías, hijo de Josías, rey de Judá, llegó a Jeremías esta palabra, de parte del Señor: 2 Así me ha hablado el Señor: Fabricate unas ataduras y unas barras de yugo, y ajústalas a tu cuello. 3 Luego enviarás un mensaje al rey de Edóm, al rey de Moab, al rey de los amonitas, al rey de Tiro y al rey de Sidón, por medio de los mensajeros que vinieron a Jerusalén para ver a Sedecías, rey de Judá. 4 Tú les ordenarás que comuniquen esto a sus señores: Así habla el Señor de los ejércitos, el Dios de Israel: Digan a sus señores: 5 Con mi gran fuerza y mi brazo poderoso, yo hice la tierra, al hombre y los animales que están sobre la superficie de la tierra, y los entrego a quien me parece bien. 6 Ahora, yo entregué todos estos países en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, mi servidor; hasta los animales del campo se los di para que lo sirvan. 7 Todas las naciones lo servirán, a él, a su hijo y al hijo de su hijo, hasta que también a su país le llegue la hora, y lo sometan a servidumbre numerosas naciones y grandes reyes.

8 En cuanto a la nación o al reino que no lo sirva a él, a Nabucodonosor, rey de Babilonia, y que no someta su cuello al yugo del rey de Babilonia, yo castigaré a esa nación con la espada, el hambre y la peste –oráculo del Señor– hasta hacerla desaparecer completamente por medio de él. 9 No escuchen entonces a sus profetas, a sus adivinos, a sus oniromantes, a sus astrólogos y a sus hechiceros, que les dicen: “¡Ustedes no servirán al rey de Babilonia!”. 10 Porque ellos les profetizan lo que es falso, para alejarlos de su propio suelo, para que yo los expulse y ustedes perezcan. 11 En cambio, a la nación que someta su cuello al yugo del rey de Babilonia y lo sirva, yo la instalaré en su propio suelo –oráculo del Señor– para que lo cultive y habite en él. 12 Yo hablé a Sedecías, rey de Judá, en estos mismos términos: Sometan su cuello al yugo del rey de Babilonia, sirvanlo a él y a su pueblo, y vivirán. 13 ¿Por qué morirán, tú y tu pueblo, por la espada, el hambre y la peste, según lo que dijo el Señor a toda nación que no sirva al rey de Babilonia? 14 No escuchen las palabras de los profetas que les dicen: “¡Ustedes no servirán al rey de Babilonia!” Porque es falso lo que ellos les profetizan. 15 No,

manera que los egipcios se alarmaron a causa de los hijos de Israel”.

yo no los envié –oráculo del Señor– y ellos profetizan falsamente en mi Nombre, para que yo los expulse y ustedes perezcan junto con los profetas que profetizan para ustedes. 16 A los sacerdotes y a todo el pueblo, les hablé en estos términos: Así habla el Señor: No escuchen las palabras de los profetas que les profetizan diciendo: “Los objetos de la Casa del Señor serán traídos ahora de Babilonia, y muy pronto”. Porque es mentira lo que ellos profetizan para ustedes. 17 No les hagan caso: sirvan al rey de Babilonia, y vivirán. ¿Por qué esta ciudad tendrá que convertirse en una ruina? 18 Pero si ellos son realmente profetas, y si la palabra del Señor está con ellos, que intervengan ante el Señor de los ejércitos, para evitar que lleguen a Babilonia los objetos que aún quedan en la Casa del Señor, en la casa de Judá y en Jerusalén. 19 Porque así habla el Señor de los ejércitos acerca de las columnas, del Mar de bronce, de las bases y de los demás objetos que aún quedan en esta ciudad, 20 esos que no se llevó el rey de Babilonia cuando deportó de Jerusalén a Babilonia a Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, y a todos los notables de Judá y de Jerusalén. 21 Sí, así habla el Señor de los ejércitos, Dios de Israel, acerca de los objetos que aún quedan en la Casa del Señor, en la casa del rey de Judá y en Jerusalén: 22 Serán llevados a Babilonia, y allí quedarán hasta el día en que me ocuparé de ellos –oráculo del Señor–. Entonces, los haré subir y los haré volver a este lugar.

Lo interesante es que, por la manipulación de suplantar a la Sabiduría con la voluntad divina, el efecto era no sólo desplazar al interlocutor sino también despejar toda posibilidad de que el origen del poder fuera la voluntad popular. Un recurso que también encuentra obstáculos en textos como el Eclesiástico 11, 14.17.22., en el que se afirma un origen divino que no justifica el mal y que define bendiciones en función de la conducta:

14 Bienes y males, vida y muerte, pobreza y riqueza vienen del Señor.

17 el don del Señor permanece con los buenos y su benevolencia les asegura el éxito para siempre.

22 La bendición del Señor es la recompensa de los buenos, y en un instante él hace florecer su bendición.

No produce sorpresa la multiplicidad de acontecimientos narrados en la Escritura referidos a la evaluación de la fortaleza de los pueblos. Véase la instrucción que transmitió Moisés a los exploradores de la tierra prometida sobre los criterios para identificar a la nación que la ocupaba, contenida en Números 13, 1-2; y 17-20:

13 Entonces Jehovah habló a Moisés diciendo: 2 “Envía hombres para que exploren la tierra de Canaán, la cual yo doy a los hijos de Israel. Enviaréis un hombre de cada tribu de sus padres; cada uno de ellos debe ser un dirigente entre ellos.”

17 Los envió Moisés a explorar la tierra de Canaán y les dijo: “Subid de aquí al Néguev, y de allí subid a la región montañosa. 18 Observad qué tal es la tierra, y el pueblo que la habita, si es fuerte o débil, si es poco o numeroso. 19 Observad qué tal es la tierra habitada, si es buena o mala; cómo son las ciudades habitadas, si son sólo campamentos o fortificaciones; 20 cómo es la tierra, si es fértil o árida; si hay en ella árboles o no. Esforzaos y tomad muestras del fruto del país.”

Después de 40 días de exploración presentaron su informe, Números 13, 26-33:

26 Entonces fueron y se presentaron a Moisés, a Aarón y a toda la congregación de los hijos de Israel, en el desierto de Parán, en Cades, y dieron informes a ellos y a toda la congregación. También les mostraron el fruto de la tierra. 27 Y le contaron diciendo:

-Nosotros llegamos a la tierra a la cual nos enviaste, la cual ciertamente fluye leche y miel. Este es el fruto de ella. 28 Sólo que el pueblo que habita aquella tierra es fuerte. Sus ciudades están fortificadas y son muy grandes. También vimos allí a los descendientes de Anac. 29 Amalec habita en la tierra del Néguev; y en la región montañosa están los heteos, los jebuseos y los amorreos. Los cananeos habitan junto al mar y en la ribera del Jordán.

30 Entonces Caleb hizo callar al pueblo delante de Moisés, y dijo: ¡Ciertamente subamos y tomémosla en posesión, pues nosotros podremos más que ellos!

31 Pero los hombres que fueron con él dijeron:

-No podremos subir contra aquel pueblo, porque es más fuerte que nosotros.

32 Y comenzaron a desacreditar la tierra que habían explorado, diciendo ante los hijos de Israel:

-La tierra que fuimos a explorar es tierra que traga a sus habitantes. Todo el pueblo que vimos en ella son hombres de gran estatura.

33 También vimos allí gigantes, hijos de Anac, raza de gigantes. Nosotros, a nuestros propios ojos, parecíamos langostas; y así parecíamos a sus ojos.

En el más elemental de los intentos por desentrañar el texto, se resalta que la observación se centraba en los habitantes de esas tierras más que en sus dirigentes. Pero dentro de los pasajes relevantes aparece aquel que otorga poder al pueblo unido, como cuerpo que corresponde y acepta las leyes justas que le

han sido otorgadas; y, al mismo tiempo, lo que legitima la posesión de la tierra prometida de acuerdo a lo que refleja el Deuteronomio 4, 1-14:

4 “Ahora pues, oh Israel, escucha las leyes y decretos que yo os enseño que hagáis, a fin de que viváis y entréis a tomar posesión de la tierra que os da Jehovah, Dios de vuestros padres. 2 No añadáis a las palabras que yo os mando, ni quitéis de ellas, de modo que guardéis los mandamientos de Jehovah vuestro Dios, que yo os mando. 3 Vuestros ojos han visto lo que Jehovah hizo con respecto al Baal de Peor, cómo vuestro Dios destruyó de en medio de vosotros a todo hombre que fue tras el Baal de Peor. 4 Pero vosotros, que fuisteis fieles a Jehovah vuestro Dios, todos estáis vivos hoy.

5 “Mirad, yo os he enseñado leyes y decretos, como Jehovah mi Dios me mandó, para que hagáis así en medio de la tierra a la cual entraréis para tomar posesión de ella. 6 Guardadlos, pues, y ponedlos por obra, porque esto es vuestra sabiduría y vuestra inteligencia ante los ojos de los pueblos, los cuales al oír de todas estas leyes dirán: ‘¡Ciertamente esta gran nación es un pueblo sabio y entendido!’ 7 Porque, ¿qué nación hay tan grande, que tenga dioses tan cerca de ella, así como lo está Jehovah nuestro Dios toda vez que le invocamos? 8 ¿Qué nación hay tan grande que tenga leyes y decretos tan justos como toda esta ley que yo pongo hoy delante de vosotros? 9 Solamente guárdate y guarda diligentemente tu alma, no sea que te olvides de las cosas que tus ojos han visto, ni que se aparten de tu corazón durante todos los días de tu vida. Las enseñarás a tus hijos y a los hijos de tus hijos.

10 “El día que estuviste delante de Jehovah tu Dios en Horeb, Jehovah me dijo: ‘Reúname al pueblo para que yo les haga oír mis palabras, las cuales aprenderán para temerme todos los días que vivan en la tierra, y para enseñarlas a sus hijos.’

11 Y os acercasteis y os reunisteis al pie del monte. El monte ardía con fuego hasta el corazón de los cielos, con densas nubes y oscuridad. 12 Entonces Jehovah os habló de en medio del fuego. Vosotros oísteis el sonido de sus palabras, pero aparte de oír su voz, no visteis ninguna imagen. 13 El os declaró su pacto, el cual os mandó poner por obra: Los Diez Mandamientos. Y los escribió en dos tablas de piedra. 14 En aquel tiempo Jehovah también me mandó a mí que os enseñara las leyes y los decretos, para que los pusieseis por obra en la tierra a la cual pasáis para tomar posesión de ella.

Pero más clara aún es la referencia al pueblo como fuente del poder del gobernante, ya que le corresponde al cuerpo político decidir si asume una determinada forma de gobierno y, al tiempo, determinar si reúne los requisitos adecuados a la ley, lo que se infiere de la instrucción que Moisés da a los Hebreos en el Deuteronomio 17, 14-20:

14 “Cuando hayas entrado en la tierra que Jehovah tu Dios te da y hayas tomado posesión de ella y la habites, y cuando digas: ‘Constituiré rey sobre mí, como todas las naciones que están en mis alrededores’, 15 solamente constituirás sobre ti como rey a quien Jehovah tu Dios haya escogido. A uno de entre tus hermanos constituirás como rey sobre ti. No podrás constituir sobre ti a un hombre extranjero, alguien que no sea tu hermano.

16 “Pero él no ha de acumular caballos. No hará volver al pueblo a Egipto para acumular caballos, porque Jehovah os ha dicho: ‘Jamás volveréis por ese camino.’

17 Tampoco acumulará para sí mujeres, no sea que se desvíe su corazón. Tampoco acumulará para sí mucha plata y oro.

18 “Y sucederá que cuando se siente sobre el trono de su reino, él deberá escribir para sí en un pergamino una copia de esta ley, del rollo que está al cuidado de los sacerdotes levitas. 19 La tendrá consigo y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer a Jehovah su Dios, guardando todas las palabras de esta ley y estas prescripciones a fin de ponerlas por obra. 20 Esto servirá para que no se enaltezca su corazón sobre sus hermanos, y no se aparte del mandamiento ni a la derecha ni a la izquierda, a fin de que prolongue los días en su reino, él y sus hijos, en medio de Israel.

No creo que sea producto del azar el que se pueda inferir la soberanía del pueblo en la *marshal* de Jueces 9, 7-20 que, en otras áreas, podría ser considerada como de las fábulas más antiguas que podamos encontrar:¹²

7 Cuando le llevaron la noticia a Jotám, este se puso en la cima del monte Gari-zím, y gritó con voz potente: “Escúchenme, señores de Siquém, y que Dios los escuche a ustedes:

8 Los árboles se pusieron en camino para ungir a un rey que los gobernara. Entonces dijeron al olivo: ‘Sé tú nuestro rey’.

9 Pero el olivo les respondió: ‘¿Voy a renunciar a mi aceite con el que se honra a los dioses y a los hombres, para ir a mecarme por encima de los árboles?’.

10 Los árboles dijeron a la higuera: ‘Ven tú a reinar sobre nosotros’.

11 Pero la higuera les respondió: ‘¿Voy a renunciar a mi dulzura y a mi sabroso fruto, para ir a mecarme por encima de los árboles?’.

12 Previamente, en Jueces 8, 22-23 se había manifestado el origen del poder: ²² Los hombres de Israel dijeron a Gedeón: “Gobiérnanos tú, y que después de ti nos gobiernen tu hijo y tu nieto, porque nos salvaste del poder de Madián”. ²³ Pero Gedeón les respondió: “Ni yo los gobernaré ni tampoco mi hijo; sólo el Señor los gobernará”. Fueron los “hombres de Israel” los que conformando un cuerpo político otorgaban legitimidad al gobernante.

12 Los árboles le dijeron a la vid: 'Ven tú a reinar sobre nosotros'.

13 Pero la vid les respondió: '¿Voy a renunciar a mi mosto que alegra a los dioses y a los hombres, para ir a mecarme por encima de los árboles?'.

14 Entonces, todos los árboles dijeron a la zarza: 'Ven tú a reinar sobre nosotros'.

15 Pero la zarza respondió a los árboles: 'Si de veras quieren ungirme para que reine sobre ustedes, vengan a cobijarse bajo mi sombra; de lo contrario, saldrá fuego de la zarza y consumirá los cedros del Líbano'.

16 Y ahora, díganme: ¿Han obrado ustedes con sinceridad y lealtad al proclamar rey a Abimélec? ¿Se han portado bien con Ierubaal y con su familia, y lo han tratado como se merecía?

17 Mi padre combatió por ustedes, arriesgó su vida y los libró del poder de Madián, 18 y ahora ustedes se han levantado contra la familia de mi padre, han matado sobre una misma piedra a sus setenta hijos, y han proclamado rey de los señores de Siquém a Abimélec, el hijo de su esclava, aduciendo que es hermano de ustedes.

19 Si hoy han sido sinceros y leales con Ierubaal y con su familia, que Abimélec sea para ustedes un motivo de alegría, y ustedes para él.

20 De lo contrario, que salga fuego de Abimélec para devorar a los señores de Siquém y de Bet Miló, y que salga fuego de los señores de Siquém y de Bet Miló, para devorar a Abimélec".

21 Después Jotám huyó para ponerse a salvo, y se estableció en Beer, lejos de su hermano Abimélec.

Cualquiera que sea el resultado de la elección que se propone, la realidad es que, en el desarrollo de la narración, se presenta a los árboles en la búsqueda de un rey. La generalidad de los que se expresan ofertan el poder a la oliva, la higuera y la vid; y, ante su negativa, acuden a la zarza que procede a manifestar su condición: "*Si de veras quieren ungirme para que reine sobre ustedes, vengan a cobijarse bajo mi sombra*". Es el sometimiento incondicional lo que está planteado, inclusive en burla manifiesta de quien no puede cumplir su promesa de protección, pero la elección es colectiva.

El origen del poder es la decisión soberana aunque la misma se manifieste en un error de criterio que pone en ridículo a los intervinientes, sin reservas de ironía y sarcasmo. Un exquisito juego que resaltó Roscio para concluir que más que juristas hacen falta teólogos para resolver los problemas de la Política:

“Otro argumento ventajoso a este dogma político, lo ofrece la sabia parábola de Joatán. En las cortes generales que tuvieron los árboles para ungir un monarca que los gobernase, se excusaron los más dignos: y el espino no solamente aceptó, sino también fulminó amenazas contra los que rehusasen obedecerle. El olivo, la higuera y la vid, estimando en más los dones que habían recibido de vos, y muy contentos con ellos, no quisieron admitir la autoridad que sus compañeros les brindaban como atributo propio de la corporación, emanado en su origen primitivo del autor de la Naturaleza, que los había dotado de las virtudes meritorias de la confianza de los congregantes. De tu mano igualmente venía el poder que éstos propinaban a los más idóneos: de tu mano viene todo lo que existe fuera de vos mismo. La cuestión de la soberanía entre los que os reconocemos por primer principio de todas las cosas, nunca puede recaer sino sobre su origen inmediato, secundario y visible: sería una ciencia teologal la política, si sus investigaciones, se dirigiesen al manantial primitivo de los seres, y sus cualidades: teólogos, no jurisconsultos deberían llamarse los profesores del derecho natural, civil y de gentes: teólogos, no naturalistas, físicos, químicos, ya serían denominados todos éstos si en lugar de dedicarse al estudio, y averiguación de las causas segundas, que producen los efectos respectivos a cada una de sus facultades, no tratasen sino de la primera causa de ellos. Con semejante método, la física sería hoy lo que era en el siglo de Cartesio. Parece que al mismo tiempo que la revolución literaria de este filósofo, abría el camino a la indagación de los agentes secundarios de la naturaleza, los adoradores de la tiranía se empeñaban en quitar del medio la fuente visible y legítima del poder soberano de las naciones. No era de este número el buen Joatán, cuando reconoce como perteneciente a los vegetales reunidos en sociedad el poder, cuyo ejercicio ofrecían a sus candidatos en la fundación de su monarquía: bajo de este concepto, pone en boca del espino la siguiente expresión: “Si verdaderamente me constituís Rey para vosotros”. (Se vere me regem vobis constituitis). En ella declara ser los estados generales de la frondosa nación, los legítimos constituyentes de la magistratura real, y del poder necesario para reinar. Aplicando Joatán el sentido moral de su parábola al intruso Abimelech, y a la facción que lo constituyó, usa del mismo verbo: Ahora pues, si legítimamente y sin pecado habéis constituido Rey sobre vosotros. (Nunc igitur, si recte, et absque peccato constituistis super vos regem. Judic. 9). Pero son peores que éste y que el espino, a quien es comparado, todos aquellos que niegan la soberanía del pueblo, al mismo paso que están abusando de ella: ni el espinoso arbusto, ni Abimelech, osaron desconocer esta verdad que hoy impugnan y condenan individuos más ineptos para el mando, que este intruso y que el espino”.¹³

13 Juan Germán Roscio, *Op. Cit.*, p. 89.

Las escrituras tienen su constante en cuanto a que la unción de los monarcas, manifestación de voluntad divina, no se consolidaba en todo efecto y poder sin la confirmación de las tribus de Israel. Fue así con el primero de ellos, tal como se describe en 1 Samuel: 10, 1; y 10, 17 – 27:

10 1 Samuel tomó el frasco de aceite y lo derramó sobre la cabeza de Saúl. Luego lo besó y dijo: “¡El Señor te ha ungido como jefe de su herencia!”

10 17 Samuel convocó a todo el pueblo delante del Señor en Mispá, 18 y dijo a los israelitas: “Así habla el Señor, el Dios de Israel: Yo hice subir a Israel de Egipto, y los libré a ustedes de la mano de los egipcios y de la mano de todos los reinos que los oprimían. 19 Pero ustedes han rechazado hoy a su Dios, a él, que los libra de todos sus males y angustias, y le han dicho: ‘¡No! ¡Tú nos darás un rey!’. Por eso preséntense ahora delante del Señor por tribus y por clanes”. 20 Samuel hizo que se acercaran todas las tribus de Israel, y la suerte cayó sobre la tribu de Benjamín. 21 Luego hizo que se acercara la tribu de Benjamín por clanes, y la suerte cayó sobre el clan de Matrí. Después hizo que se acercara el clan de Matrí, hombre por hombre, y la suerte cayó sobre Saúl, hijo de Quis. Pero lo buscaron y no lo encontraron.

22 Entonces volvieron a consultar al Señor: “¿Ha venido aquí ese hombre?”. El Señor respondió: “Está allí, escondido entre los equipajes”. 23 Fueron corriendo a sacarlo de allí; y cuando se presentó en medio del pueblo, sobresalía por encima de todos, de los hombros para arriba. 24 Samuel dijo a todo el pueblo: “¿Vieron al que ha elegido el Señor? No hay nadie como él en todo el pueblo”. Y todo el pueblo lanzó una ovación, gritando: “¡Viva el rey!”.

25 Samuel expuso al pueblo el derecho de la realeza, y lo escribió en un libro que depositó delante del Señor. Luego Samuel despidió a todo el pueblo, y se fue cada uno a su casa. 26 También Saúl se fue a su casa, a Guibeá, y lo acompañaron los valientes a quienes Dios había tocado el corazón. 27 Pero algunos hombres ruines dijeron: “¡Qué va a salvarnos este!”. Así lo despreciaron y no le ofrecieron ningún presente.

El profeta propició la confirmación tal como se presenta en 1 Samuel 11, 12 – 15:

12 El pueblo dijo a Samuel: “¿Quiénes son los que preguntaban si Saúl reinaría sobre nosotros? Entreguen a esos hombres y los mataremos”. 13 Pero Saúl intervino, diciendo: “Nadie morirá en este día, porque hoy el Señor ha obtenido una victoria en Israel”. 14 Y Samuel dijo al pueblo: “Vengan, vamos a Guilgal y allí renovaremos la realeza”. 15 Todo el pueblo fue a Guilgal, y proclamaron rey a

Saúl delante del Señor. Allí ofrecieron sacrificios de comunión, y Saúl y todos los hombres de Israel se alegraron sobremanera.

No es menos significativo que, el mismo monarca que obtiene su autoridad de la aprobación del pueblo de Israel, haya caído en desgracia por una conducta atentatoria contra esa voluntad. Su arbitrariedad se tradujo en la condena a su estirpe y en la pérdida de todo poder.

4. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DEL CONSTITUCIONALISMO

El esfuerzo realizado por encontrar en la sagrada escritura una cierta base de sustentación del gobierno sobre mujeres y hombres fue uno de los primeros puntos de encuentro entre los pensadores que fundaron el movimiento constitucional y que se inspiraron en el conocimiento teológico. Una consecuencia directa de tal coincidencia fue el desarrollo de una doctrina que se planteó la diferenciación entre los dominios religioso y político, en los términos que comentaré de seguidas; y que encontró inspiración en la reedición de un debate en el seno de la Iglesia sobre la dirección de la institución.

Una perspectiva general de la evolución de la teología, en este aspecto, demuestra una tensión entre el dominio temporal y el espiritual. En los autores que encarnan la Patrística cristiana del siglo II se puede descubrir una tendencia a identificar a la Iglesia como obra directa de Jesucristo. Posteriormente, Esa dirección pretende consolidarla como institución con un orden gradual y jerarquizado que es contradictorio con la iglesia profética en la que priva el carisma. Así se llega al punto de vincular a Dios con la unidad de la Iglesia y de que otra forma podría ante el clamor contenido en la oración de despedida de Jesús: *«Te pido que todos sean uno lo mismo que lo somos tú y yo, Padre. Y que también ellos vivan unidos a nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado»*.¹⁴ Esta inclinación por presentar a la Iglesia como institución jerárquica relegando la preeminencia de la praxis cristiana, tendrá consecuencias definitivas en la relación Iglesia – Estado que se comienza a materializar con Constantino. Esto a pesar de que, desde el año 70, ocupan lugar protagónico los Padres de la Iglesia que, a mi entender, en forma sustancial, no conciben a la Iglesia como una institución que debe ser orientada por la voluntad de quienes la dirigen visiblemente

14 Mt 17, 21.

sino por el Espíritu Santo. La Iglesia son los creyentes aunque el cuerpo de Cristo se manifieste en la sucesión de los Apóstoles y obispos; y los casos de Orígenes y Tertuliano son también ejemplo de esta situación.¹⁵

Por supuesto, la institucionalización de la Iglesia involucra un proceso formativo de un cierto orden jurídico eclesial que, convertido en un marco personal del cristiano, se extiende a todos los pueblos. En la Baja Edad Media, una de las grandes corrientes de influencia fue el derecho canónico desarrollado por una aplicación constante que se consolidó con la enseñanza universitaria del derecho romano y por la formación de nuevas costumbres. Ya he tenido la oportunidad de comentarlo, los instrumentos jurídicos posteriores no rompen con el pasado; antes bien, son producto de la síntesis de las grandes corrientes de la historia del derecho de Europa Occidental durante veinte siglos.¹⁶

Y todas esas corrientes se fundan en el derecho romano. Este derecho no desaparece con el Imperio Romano de Occidente, en el siglo V, subsiste en el Imperio Romano de Oriente o Imperio Bizantino, en el cual va a conocer una evolución propia durante diez siglos. En Occidente, el derecho romano sobrevive algún tiempo a las monarquías germánicas gracias a la aplicación del principio de la personalidad del derecho. Después del eclipse de algunos siglos (IX-XI); este estatuto reaparece en Occidente, tal como había sido codificado en Bizancio en el siglo VI, en la época de Justiniano.

Se trata de una influencia que se manifiesta en el hecho de que, hasta finales del siglo XVIII, conjuntamente con el derecho canónico, era el único “derecho letrado”. Los juristas formados en las universidades sustituyen progresivamente, entre los siglos XIV al XVIII, a los jueces populares, por lo menos en las jurisdicciones superiores, y adquieren el monopolio, como abogados, de la defensa de los intereses de los particulares en esas jurisdicciones. Además, aun antes del siglo XIII, el Derecho Romano influyó en la formación de numerosas costumbres de Europa occidental y se le reconoce como subsidiario, supliendo las lagunas del derecho de cada región.

15 La sentencia de Tertuliano «*Nosotros somos un cuerpo unido por el vínculo de la piedad, por la unidad de la disciplina y por el pacto de la esperanza*» es impactante en este sentido; y, en cuanto a Orígenes, él se refiere a la Iglesia como «cuerpo de Cristo», según declara en su Comentario al salmo XXXI «(Cristo) resume en sí a todos nosotros; es él mismo el que en nosotros pasa hambre, el que en nosotros tiene sed, el que está desnudo y enfermo, huésped y encarcelado; y todo lo que se haga con cualquiera de sus discípulos, nos dice que se hace también con él».

16 Cfr. Tulio Álvarez, *Instituciones Políticas y Derecho Constitucional*, p.p. 132 y ss.

La influencia del derecho canónico sobre el derecho laico de Europa occidental es considerable en virtud del universalismo cristiano de la Edad Media y por la atribución a los tribunales eclesiásticos de la competencia exclusiva en numerosos dominios en el área del derecho privado, tales como el matrimonio. En consecuencia, el impacto de su aplicación, combinado con la eclosión de la Escuela del Derecho Natural, se constituye en fundamento esencial del movimiento constitucional que encuentra en él elementos de singular importancia para sustentar el principio de la soberanía nacional y la afirmación de las libertades públicas en las declaraciones dirigidas a reconocer y a garantizar los derechos subjetivos de los ciudadanos.¹⁷

El constitucionalismo no se limita a una nueva visión de la organización del Estado sino que es un movimiento que reconoce su legitimidad en el consenso, al menos tácito, de los ciudadanos, de vivir en común según ciertos valores que explicitan y garantizan la vigencia de unos derechos inherentes a la persona humana. Novedad para ese momento histórico, ya la religión, y aquí concretamente me refiero al cristianismo originario, aun sin textos políticos que reconocieran expresamente el estatuto dogmático de derechos, se había convertido en un límite al ejercicio del poder –particularmente en su pretensión absoluta, es decir, degradado a fuerza y violencia– más o menos efectivo de acuerdo a las convicciones y práctica morales de los gobernantes.

Aprovecho aquí para destacar mi convicción personal de que la religión –al menos en su versión como fe cristiana –, al margen de los fundamentalismos y los errores inherentes a su condición de sistema de creencias de los hombres, es el origen y causa de un estatuto limitativo del ejercicio del poder político –económico temporal. Un precedente que siguió una senda humanista pero se desvió desde el momento en que se trató de justificar el ejercicio de un poder absoluto en su pretendido origen divino según una exégesis bíblica “peculiar”.¹⁸

17 En Inglaterra: Bill of Rights de 1689; en los Estados Unidos, los Bill of Rights en ciertas constituciones de Estados, como el caso de Virginia (1776), y las primeras enmiendas de la Constitución federal (1791); en Francia, la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” de 1789, retomada en numerosas constituciones.

18 Álvarez, *Ibidem*, pp. 144 y 145. El contenido religioso del debate y la relevancia de la diferenciación de los dominios, encuentran su raíz mucho antes del Siglo XVIII, en el momento mismo de la fundación del pensamiento político moderno. El autor inglés Quentin Skinner, profesor de la Universidad de Cambridge, ha realizado un aporte fundamental a la comprensión de los fenómenos de poder, al sustituir el convencional resumen de teorías y doctrinas políticas por una metodología que implica el estudio de las dos líneas que hicieron surgir la modernidad como una reflexión política distinta a la medieval. Para el desarrollo de los

5. LOS TEXTOS CANÓNICOS Y EL DEBATE SOBRE LOS DOMINIOS

Skinner vincula, en efecto, la gran influencia de la teoría política luterana, en los primeros tiempos de la Europa moderna, con el surgimiento de las monarquías absolutistas unificadas y su legitimación. Lo que pudiera resultar a primera vista paradójico es que las doctrinas de Lutero coincidieran con la argumentación de los defensores católicos del derecho divino de los reyes.

El ensayo que realicé en el punto 3 de este artículo, tratando de extraer elementos de la Biblia para sustentar un principio político como lo es la soberanía del pueblo, fue utilizado por algunos luteranos y católicos con la intención contraria; me refiero a sostener que el poder de la autoridad regia es absoluto y que no rinde cuentas a nadie. Era el acatamiento acrítico del desarrollo paulino en Romanos 13, al cual ya hice referencia; y que implicaba una pasividad del gobernado ante cualquier exceso de su monarca. Se trata de un mismo « lugar teológico » del cual derivan concepciones diferentes en lo político y filosófico.

Realmente sustancial es el paralelismo que se desprende del radicalismo político originado a partir del movimiento conciliarista que pretendía defender a la Iglesia de la herejía o el mal gobierno del Papa; y del enfrentamiento similar, entre los partidarios de la soberanía popular que se oponían al ejercicio tiránico del monarca. El desarrollo de Skinner, para sustentar su punto de vista, lo lleva a iniciarlo con Jean Gerson [1363 – 1429] y su idea de la Iglesia como una monarquía constitucional, en el sentido de colocarla bajo la autoridad de los concilios generales. De ahí, la máxima autoridad sería la del Concilio General Ecuménico como asamblea representativa de los fieles y no el poder del Papa.

Pero Gerson lleva su visión a la justificación del poder legítimo en la *res publica* secular concluyendo que todo gobierno civil debe ser independiente de cualquier forma de jurisdicción, incluyendo las eclesiásticas. Ello implica varias afirmaciones básicas: a) Ningún gobernante puede ser mayor, en poder, que la comunidad que gobierna; b) El poder supremo sobre una sociedad perfecta debe permanecer en el propio cuerpo de la comunidad; c) El status de todo gobernante en relación con esa comunidad debe, en consecuencia, ser el de un ministro o rector, y no el de un soberano absoluto; ningún gobernante, ni siquiera el Papa, debe ser considerado detentador del poder para tratar a la República o a los bienes de sus miembros como si fuesen su propiedad; y d) Toda comunidad, en la cual el

fundamentos del Constitucionalismo es fundamental la obra magistral de Quentin Skinner, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Sao Paulo: Editora Schwarcz, 1996.

gobernante está por encima de la Ley o posee derechos absolutos sobre los bienes de los súbditos, no es *ex hypothesi* una sociedad genuinamente política. Concluye que todo gobernante digno de ese nombre debe siempre luchar por el bien de la República y de acuerdo con la Ley. El no está por encima de la comunidad, mas es parte de ella; está comprometido con sus leyes y limitado por una obligación absoluta de garantizar el bien común en su gobierno.

A continuación, refiere como John Mair [1467 – 1550], y sus discípulos de la Sorbona, se apoyan en la tesis del conciliarismo de Gerson para sustentar que las esferas de la jurisdicción secular y eclesiástica deben ser diferentes por lo que los monarcas no están sujetos al pontífice romano en los asuntos temporales. El pueblo se limita a hacer una delegación al gobernante por lo que éste jamás debe ser considerado un soberano absoluto. Más allá de esa consecuencia, Mair y sus seguidores sorbonistas llegan a la consecuencia radical del derecho de rebelión contra el tirano y de la deposición del gobernante injusto.

Ahora bien, esa posibilidad de destitución se relaciona con la solución que proponen en cuanto a la Iglesia, en analogía con el dominio temporal. La suprema autoridad para juzgar y deponer a un Papa herético o incompetente estaría en el Concilio General mientras que el poder para destituir a un tirano estaría en la asamblea representativa de los estados del Reino.

En la secuencia de Skinner, aparece John Maxwell y su obra “*La Sagrada y Regia Prerrogativa de los Reyes Cristianos*” señalando a los conciliaristas como los pioneros del constitucionalismo radical; y, resalta al derecho romano como fuente sustancial del constitucionalismo moderno. La potencial radicalidad de este autor está en su consideración del concepto de *merum Imperium*, básico en la definición de las magistraturas mayores en Roma y de la autoridad del monarca medieval, interpretado en un sentido constitucional, lo que implicaba que existían múltiples limitaciones. Lo que quiero destacar es que, en el inicio y desarrollo de las interpretaciones anti-absolutistas de la autoridad imperial, el papel de los teólogos conciliaristas fue definitivo.

Posteriormente, la reflexión se extendió a otros campos del pensamiento pero siempre con un punto coincidente: la contradicción entre el principio que define a la divinidad como realidad suprema que ordena y justifica la existencia del Estado y las nuevas tendencias que conciben la vida social e individual como un proyecto signado por la racionalidad y la libertad de consciencia deslastrado del elemento religioso. En el siglo XVI, en el propio seno de la Europa Occidental cristiana, comienza un proceso ideológico que desafía la explicación tradicio-

nal de la legitimidad de los gobernantes con base al origen divino del poder, lo que implicó un rechazo a considerar al monarca absoluto como representante de Dios. Y son muchos los ejemplos que se pueden reseñar.

Jean Bodin (1530-1596) dirigió el esfuerzo contenido en los *Seis Libros de la República* al mantenimiento de un poder real fuerte por encima de las disputas religiosas y, mediante el desarrollo del concepto de soberanía, salvar la unidad estatal de Francia. Al tratar de demostrar la superioridad de la monarquía, la reorienta en función de un reino de Justicia en abierta oposición a la definición de Nicolás Maquiavelo (1469-1527); a quien juzga culpable de fundar repúblicas sobre la base de la impiedad y la injusticia. También se puede citar la obra de John Locke (1632-1704) en su crítica de la teoría del derecho divino de los reyes y la naturaleza del Estado, hecha en sus dos *Tratados sobre el gobierno civil* (1690), tal y como fue concebido por el filósofo y teórico político inglés Thomas Hobbes (1588-1679).

En la Carta sobre la Tolerancia (1689) del mismo Locke aparece la distinción entre autoridades civiles y religiosas. Si el Estado no tiene ningún derecho a imponer una fe religiosa por estar ésta fuera de su competencia, una iglesia tampoco tiene ningún derecho a perseguir a los miembros de otra iglesia. La tolerancia es para él, en principio, la tolerancia entre Iglesias y su análisis político lo conduce a una limitación de esa tolerancia. De ella, en efecto, quedaran excluidos cuatro tipos de personas: En principio aquellos cuyos dogmas son contrarios a la sociedad humana (*mœurs*); seguidamente aquellos que se arroguen el derecho de ser intolerantes en nombre de su propia fe; los “papistas”, en otras palabras los católicos, porque ellos están al servicio de una soberanía extranjera; finalmente, los ateos, porque la existencia de Dios es el fundamento de la conducta moral. ¡De manera que esa tolerancia no era tan tolerante!

6. LA JUSTIFICACIÓN IDEOLÓGICA DE JUAN GERMÁN ROSCIO

El *Triunfo de la Libertad Sobre El Despotismo* tiene la peculiaridad de tener un prólogo y una introducción. Si entendemos que el prólogo sirve de introducción a cualquier libro, la incógnita surge de suyo: ¿Cuál es el objetivo del Prólogo y cuál la función de la Introducción en el caso bajo análisis?¹⁹

19 En adelante, las citas de Roscio están referidas al Prologo y a la Introducción de la obra *Triunfo de la Libertad Sobre El Despotismo: En la confesión de un pecador arrepentido*

En el Prólogo, Roscio aboga por la libertad en su lucha contra la tiranía, prevaleciendo de su condición de creyente y antiguo defensor de la justificación del poder temporal del monarca por la gracia de Dios, pretendiendo crear una doctrina que justifique la participación del buen católico en la lucha contra el absolutismo:

Yo era en otro tiempo uno de los servidores de la tiranía más aferrados a ella. Por desgracia y por virtud de un sistema pésimo de gobierno, ellas eran el pasto de las aulas de Teología y jurisprudencia, que yo había frecuentado en la carrera de mis estudios. Yo suspiraba por una obra que refutase estos errores, no con razones puramente filosóficas, sino con la autoridad de los mismos libros de donde la facción contraria deducía sofismas, con que defender y propagar la ilusión. Tanto más deseada llegó a ser para mí esta obra, cuanto que uno de los impresos en circulación decía que, 'aunque atendida la filosofía de los Gentiles, no podía negarse al pueblo la calidad de soberano; los que profesábamos la religión de Cristo, debíamos defender lo contrario, y confesar que el poder y la fuerza venían derechamente de lo alto a la persona de los Reyes y príncipes'.

En vano busqué lo que yo deseaba: No hallé más que discursos filosóficos, tan cargados de razón, que para nada contaban con la Biblia. Yo estaba muy lejos de pensar que faltasen defensores de la libertad, fundados en la autoridad de libros religiosos. Yo no podía creer que desde que el ídolo de la tiranía erigió su imperio sobre el abuso de las Escrituras, hubiese dejado de tener impugnadores armados de la sana inteligencia de ellas. A mi noticia llegaron los nombres de muchos de ellos, ya más, ya menos antiguos. Pero no aparecían sus escritos, cuando más urgía la necesidad del desengaño y de la impugnación de un error reproducido con mayor insolencia. En tal conflicto debía suplirse esta falta de cualquier modo, considerando que tanto vale el no aparecer lo que se busca, como el no existir. Por más que se haya profanado la Escritura en obsequio del poder arbitrario, son incansables los tiranos en imprimir y reimprimir sus abusos. ¿Por qué, pues, no imitar su tesón, multiplicando y reproduciendo el contraveneno? Me resolví a la imitación para que no quedasen del todo impunes los folletos y cuadernos que con entera licencia atacaban la libertad, y santificaban el despotismo.

En el análisis de los textos de Roscio cabe destacar la creciente valoración de la idea de justificación en oposición a la idea de demostración. Esta valoración ya ha sido destacada por Perelman para quien el raciocinio teórico que resulta de la inferencia válida de una conclusión a partir de premisas que no

de sus errores políticos, y dedicado a desagrar en esta parte a la religión ofendida por el sistema de la tiranía.

son cuestionadas se contraponen al pensamiento práctico que produce la acción moral.

Lo práctico del razonamiento contenido en la Obra de Roscio es la justificación de su decisión de apoyo a la causa de la libertad, que no es otra que la lucha de los patriotas por la independencia, utilizando el recurso de las técnicas de argumentación. Ahora bien, él mismo reconoce que su posición contraría los usos y costumbres que responden a determinados valores:

Me confirmé en mi concepto, cuando de la prensa ya esclavizada, empezaron a salir papeles y libros contra principios naturales y divinos profesados en la Constitución. Unos textos de Salomón y San Pablo eran los batidores de la falange, que acababa de triunfar de las ideas liberales que han exasperado en todos los tiempos el alma de los ambiciosos y soberbios (...) Algunos años antes de este acontecimiento había yo renunciado las falsas doctrinas, que amortiguadas en el corto reinado de la filosofía, renacían con más vigor a la vuelta de Fernando.

Bajo estas premisas corresponde a Roscio justificar su decisión:

Triunfo de la libertad sobre el despotismo, por la victoria que ella obtuvo de mis antiguas preocupaciones; por el deseo de verla triunfante en toda la tierra; y por la esperanza de igual suceso en cuantos la leyeren sin atender más que al argumento de la obra y sus pruebas. En ella está declarado el objeto de este trabajo. Manifestaré aquí el motivo especial que me determinó a emprenderlo. Yo vi desplomarse en España el edificio de su nueva Constitución. Liberal, sin duda, con el territorio de la Península, con las islas Baleares y Canarias, era muy mezquina con los países de ultramar en cuanto al derecho de representación. Por más que desde los primeros pasos de la revolución se había proclamado igualdad omnimoda de derechos, claudicaban las proclamas en la práctica, y fueron luego desmentidas en el nuevo código constitucional. Lloré sin embargo su ruina, y suspiraba por su restablecimiento y mejora. Me bastaba para estos sentimientos el mirar declarado en la nueva carta el dogma de la soberanía del pueblo; sentadas las bases de la convención social; abierto el camino de la felicidad a una porción de mis semejantes; y marcado el rumbo de la perfección de una obra que debía ser imperfecta o viciosa en su cuna. Conocía luego la causa principal del trastorno, obrado por el Rey y su facción en Valencia, a su regreso de Valencey.

Otro aspecto fundamental que surge del texto es la base teórica subyacente en los razonamientos de Roscio. La religión católica es un valor prevalente en la

sociedad colonial del siglo XVIII con formidable influencia en los sucesos en los que el autor se ve envuelto con posterioridad. Normalmente los valores recogidos por la tradición son fácilmente aceptados porque incorporados a la cultura, o a la mayoritaria forma de sentir de una determinada sociedad, no causan mayores objeciones. De ahí que la tradición sea un fuerte fundamento de legitimidad de esos valores:

Desengañado yo por mayor, no creía que en el por menor pudiese dar con alguna ley del nuevo y viejo Testamento que favoreciese la opresión. Para esta buena fe me bastaba saber que los pueblos cristianos y no cristianos, habían usado muchas veces del derecho que ahora en el Gobierno español se tenía y predicaba como crimen de impiedad e irreligión. Me bastaba haber visto a Carlos tercero auxiliando a los Americanos del Norte en su insurrección e independencia. Me bastaba la excelencia de la moral del Evangelio para conocer que unos usos y costumbres tales, como los de la monarquía absoluta y despótica, no podían conciliarse con el cristianismo. Predispuesto de esta manera, me entregué a la lectura y meditación de la Biblia, para instruirme de todos los documentos políticos que en ella se encuentran. Jamás fué mi intención tocar en nada de aquello, cuyo criterio está reservado a la Iglesia. Mis miras puramente políticas, nada tenían que hacer con el dogma y demás concerniente al reino de la gracia y de la gloria. Mi fe era invariable en estos puntos. Ella misma me enseñaba que no era del resorte de la Iglesia, ni de su infalibilidad, lo que se dejaba ver en el código de la revelación perteneciente a otras artes y ciencias. Así me dediqué a lo político, como pudiera dedicarse un albañil al examen de todas las obras de arquitectura que se refieren en la Escritura, o como pudiera hacerlo un militar que quisiese criticar, conforme a las reglas de su arte, todas las campañas que allí se leen, marchas, expediciones, disciplina y táctica de los Hebreos y sus enemigos.

Aquí veo una manifestación del yugo de los prejuicios, tan invocado en el siglo XVIII. Un prejuicio que se manifiesta en el máximo de esos tiempos; lo que se presentaba como contrario a la naturaleza, a la felicidad y a la razón. Si los principios que se invocan o las instituciones que se defienden no están cimentados en el razonamiento lógico sino que buscan su justificación en lo sobrenatural, místico, la tradición o las costumbres, nociones vinculadas a lo instintivo e irracional, es claro que el autor se separa del espíritu del Siglo de las Luces. El prejuicio es contrario a la razón pura, a la razón especulativa y, por supuesto, al pensamiento dominante en el siglo XVIII.

En 1770 aparece un ensayo atribuido al gramático Du Marsais, *Essai sur les préjugés*, y que tiene por subtítulo: *De L'influence des opinions sur les mœurs et le bonheur des hommes*, en el que se delinea el origen de los prejuicios: « *Es claro que todas las opiniones religiosas y políticas de los hombres no son más que prejuicios, visto que ellos no pueden examinar las primeras sin crimen, ni los últimos sin peligro* ». Cualquiera que sea el origen y el poder de los prejuicios, la filosofía de las luces no encuentra en ellos una lección desesperada. Para la Filosofía de las luces el hombre sensible es, por naturaleza, indisociable del hombre razonable, esta es exactamente la verdad de Jean Jacques Rousseau y por lo que Pascal dejó escrito: « *Il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme rende occupables ceux qui, si éloignes de cette source, semblent incapables d'y participer* ». Era cierto, considerar que el pecado del primer hombre hace culpables a todos resulta incompatible con el razonamiento de un hombre de la ilustración.

La consideración de la sociedad como un producto de la tradición, lo que incluía considerar que a ella se debe la perversión de la bondad natural del hombre, vigente en un estado de naturaleza absolutamente desprejuiciado, tan invocada por Rousseau y Diderot tuvo consecuencias en la revuelta del espíritu del siglo. Una reacción dirigida contra el prejuicio religioso porque, ese sistema social contra el cual reaccionaban, estaba sustentado por ese prejuicio y, en especial, por el orden católico. Suprimir el prejuicio religioso implicaba, automáticamente, desestabilizar la estructura política. Es por eso que Saint Just identifica a la revolución con la felicidad, idea nueva en Europa (*le bonheur est une idée neuve en Europe*), pensando ciertamente en la felicidad terrenal, laica, huérfana de precedentes religiosos, al extremo de oponerse a la concepción cristiana de la felicidad. Es la felicidad de todos que tanto inspiraría a los socialistas utópicos como Saint-Simon.

En los textos de Roscio se pueden encontrar los rasgos de un autor prejuiciado de acuerdo con los parámetros de los ideólogos de la Revolución y él, al mismo tiempo, consideraba a aquellos como los enemigos de su fe, aunque puedan ser aliados circunstanciales en la reprobación del absolutismo. Al considerar las tesis teológicas que sustentaban al absolutismo monárquico, las cuales confiesa que alguna vez compartió, se confiesa para neutralizar al adversario utilizando la misma exégesis bíblica que ellos utilizaron:

Adopté el método de confesión, imitando las de San Agustín, por haberme parecido el más propio y expresivo de la multitud de preocupaciones que me arrastraban en otro tiempo. Quien tuviere la fortuna de no haberlas contraído jamás, ni rozándose con gente impregnada de ellas, no crea por eso que son raros los ilusos de esta especie. Fije los ojos sobre la conducta de los déspotas, y los verá no menos atentos a la organización y fomento de sus fuerzas físicas, que al incremento y vuelo de la fuerza moral de sus errores políticos y religiosos. Vea el diario empleo de sus prensas, de sus oradores y confesores: acérquese al despacho de sus inquisidores; y los hallará a todos dedicados con preferencia a la propagación y mantenimiento de las fábulas que hacen el material de mi confesión. No crea que la multitud posee sus luces: no la imagine, en punto de Religión y gobierno, de un espíritu tan despreocupado como el suyo. Mire y remire, que el pensar así, cuidando muy poco o nada el desengaño de los ilusos en esta materia, es otro género de preocupaciones, halagüeño al despotismo, y fatal a la libertad. El número de los necios es infinito. Lo era, cuando escribía el Eclesiástico; y ahora mucho más; porque entonces aun no se conocía este linaje de necedad que propagan y fomentan con tanto ahínco los tiranos (...) Hagamos conocer al vulgo, que en esta línea no hay otros herejes entredichos y proscriptos, que los mismos inquisidores, y cuantos a su imitación abusan de lo más sagrado contra la salud del pueblo. Inspirémosle todo el horror que merecen estos excomulgados vitandos, como profanadores del santuario de la Libertad. Cooperemos todos al exterminio de la tiranía, al desagravio de la Religión ofendida por el déspota que la invoca en su despotismo; unamos nuestras fuerzas para el restablecimiento de la alta dignidad de nuestros semejantes oprimidos. Copiosa es la remuneración que nos espera en la patria, y muy satisfactorio el placer de quien se emplea en la obra más digna y meritoria que se conoce debajo del firmamento: ¡Obra divina y excelsa, que demanda con justicia nuestros sacrificios! Si fuere menester que por ella sacrifiquemos también nuestra vida, el santo amor de la patria nos animará, y moriremos con la muerte de los justos, diciendo: *dulce et decorum est pro patria mori*.

El ejercicio desarrollado por Roscio presupone un contacto en varios sentidos. En primer lugar es una deliberación íntima sobre la justificación de sus actos. También pretende establecer un diálogo con su Dios. Por último, se da una relación con el lector, como parte del auditorio:

Pequé, Señor, contra ti y contra el género humano, mientras yo seguía las banderas del despotismo. Yo agravaba mi pecado cuando, en obsequio de la tiranía, me servía de vuestra santa palabra, como si ella se hubiese escrito y transmitido a los mortales para cargarlos de cadenas, para remachar y bendecir los hierros de su esclavitud. En vez de defender con ella sus derechos, los atacaba sin reflexionar

que también los míos eran comprendidos en el ataque. Siguiendo las falsas ideas que yo había contraído en mi educación, jamás consultaba el libro santo de la naturaleza; leer siquiera el índice escrito de vuestro puño sobre todos los hombres, me parecía un crimen. Yo desconocía el idioma de la Razón. La práctica de los pueblos ilustrados y libres era en mi concepto una cosa propia de gentiles, y ajena de cristianos: detestaba como heréticos los escritos políticos de los filósofos. Por los malos hábitos de mi educación yo no conocía otro derecho natural que el despotismo, otra filosofía que la ignorancia, ni otra verdad que mis preocupaciones. Me sobraban libros y maestros que fomentasen este trastorno de ideas, este abuso de palabras, y subversión de principios: ellos eran los que me impedían el desengaño. Cuanto más esclavizado me hallaba, tanto más libre me consideraba: cuanto más ignorante, tanto más ilustrado me creía: cuanto más preocupado, cuanto más adicto a mis errores, tanto más ufano y contento de ellos: cuanto más envilecido, cuanto más negado a la virtud con que debía salir de mi cautiverio, tanto más me vanagloriaba del fiel vasallo y buen servidor del déspota que me oprimía. Con tal de que mi degradación fuese calificada de lealtad en el juicio de mis opresores, y compañeros de mi servidumbre yo no buscaba, ni estimaba en nada la opinión de los ilustrados, y libres.

Del texto de Roscio pareciera inferirse que los filósofos de la ilustración son esencialmente ateos. Porque la religión es, simplemente, uno de los prejuicios tan criticados, por los mismos hombres del proceso revolucionario, como algo verdaderamente patológico del individuo y la sociedad. El prejuicio enferma al hombre dentro de su particularidad, le hace incapaz de acceder a la virtud, al bienestar, a la universalidad de lo humano.

La verdad es que los filósofos de las luces no son necesariamente ateos e, inclusive, la mayor parte de ellos admitieron la inmortalidad del alma y de un Dios que juzga y que recompensa. Sin embargo, no debemos dejar de considerar que, en esos tiempos, cualquier crítica a una Iglesia o a un dogma era calificado como ateísmo.

La consecuencia es que estamos en presencia de una Obra que contiene verdaderos argumentos, aunque puedan ser descalificados por el hecho de que deriven de la existencia de Dios y, en consecuencia, como advierte Perelman, sujetos al vaivén de las perspectivas. Pero insisto en advertir que Roscio no tiene un auditorio universal, en los términos de ese autor; al contrario, lejos de dirigir su argumentación a un auditorio anticlerical, él se dirige a sus hermanos en la fe para demostrarles la compatibilidad de sus creencias con la lucha por la independencia de la patria. Este es un ejemplo de la relatividad que se puede encontrar

entre la verdad y su dimensión histórica. A lo largo de la Obra, las referencias están relacionadas con la imposibilidad de atribuirle a Dios un comportamiento que atente contra los principios de la soberanía del pueblo y libertad, opuestos al despotismo como ejemplificación del mal absoluto.

Roscio define su auditorio y, de esta forma, parte de la existencia de Dios y la validez absoluta de las escrituras como hechos y verdades que se imponen a todos los creyentes. La fe católica tiene el status de elemento objetivo que es común a varios seres pensantes. La ventaja, en este caso, es que se parte de la existencia de una autoridad infalible cuyas revelaciones son indiscutibles, tal como se desprende de la misma Introducción:

De las sagradas letras se habían extraído violentamente y con fraude las bases de este maldito sistema para su fábrica se había complicado con los artificiosos comentarios de los hombres la sencillez de las santas Escrituras. Aquello, Señor, que tú habías dicho para que fuese entendido de todos, se redujo a monopolio; haciéndose creer tan obscuro y misterioso, que sólo era dada su inteligencia a cierto número de personas servidoras del poder arbitrario: tales laberintos urdieron ellas a las expresiones más claras de uno y otro testamento, con tanto impulso les dieron tortura sus monopolistas, que al fin erigieron sobre ellas el ídolo de la tiranía. En vez de sacar máximas de gobierno de los libros de Moisés, Josué, Jueces, Reyes, Paralipómenon, Esdras, Nehemias y los Macabeos, se preferían otros que no eran dedicados a materias políticas; se arrancaban de ellos ciertas expresiones, que mal aplicadas y siniestramente entendidas, subvertían el orden constitucional de las sociedades, despojaban al hombre de sus derechos, endiosaban a determinado número de personas y familias, y canonizaban la más escandalosa usurpación: expresiones que por incidencia aparecían insertas entre consejos y preceptos morales de escritores contemplativos que, arrebatados en su espíritu hacia las cosas divinas, todo lo referían a la suprema causa, suprimiendo el ministerio de las subalternas: ellos no estaban encargados de enseñar los elementos del Derecho público de las naciones, ni las cosas sublunares fijaban los ojos de su contemplación.

A las páginas del reino espiritual de Jesucristo iban los enemigos de la libertad en busca de textos que sirviesen de dogma al gobierno temporal de las gentes contra la sana intención de su autor. Por extraordinarias y singulares que fuesen las circunstancias que movieron su pluma a escribir asuntos que no eran el objeto principal de sus tareas; mi ceguera indistintamente acomodaba el texto al paladar del déspota, y pretendía que su acomodamiento fuese tan exacto y perpetuo como el placer de los tiranos en la opresión del pueblo. No era peculiar de mi educación este sistema; era el mismo que servía de regla general para los

educandos que tenían la desgracia de nacer bajo el influjo de una monarquía tal, cual debía ser la que adoptaba semejante plan de enseñanza pública. Yo quería que cuanto contiene la Biblia fuese tan infalible y estable como los misterios y dogmas de la Religión, aunque nada tuviesen de común con ellos, con la moral cristiana, y demás puntos concernientes al reino espiritual del Mesías. Para mi desengaño no bastaba ver en estos libros preocupaciones vulgares, errores físicos y astronómicos, descubiertos en otra edad: incapaz de reflexionar que si Jesucristo se acomodó a ellos en la práctica de su misión fué, sin duda, porque no era del resorte de ella enseñar a sus discípulos ciencias naturales, y exactas, ni el arte de gobernar. Nada de esto comprendían las credenciales que le despachó su eterno padre; redimir al hombre de la servidumbre del pecado, librarlo de la muerte eterna, reparar las quiebras de la prevaricación de Adán por medios tan incomprensibles como ajenos de la política, y demás artes y ciencias humanas, era el único y necesario negocio de este libertador puramente espiritual. A esta sola mira limitó sus funciones; ni una sola cláusula del fuero político se halla en la substitución que otorgó a sus Apóstoles; pero yo me persuadía que habían quedado autorizados estos substitutos para dictar en materias de gobierno: yo creía que sus dictámenes políticos eran tan infalibles como los de la esfera de su comisión, siempre que fuesen acomodaticios al genio de la tiranía. En siendo tales, me parecían marcados con el sello de la revelación.

El esfuerzo de Roscio por lograr, a través de la argumentación y el convencimiento, un encuentro de las ideas, termina siendo un verdadero “encuentro entre los espíritus”. Por tal razón, la argumentación utilizada por él presupone la existencia de un contacto intelectual. A diferencia de la lógica analítica, que es impersonal, la lógica dialéctica implícita en sus escritos está dirigida a obtener la adhesión del auditorio que él eligió utilizando como recurso la confesión de sus hechos, lo que en forma indirecta presupone la identificación del auditorio con sus argumentaciones.

¡Falsedad detestable a los ojos de las Escrituras del viejo Testamento!, pero más detestable aún, cuando pretende apoyarse de las doctrinas del nuevo: porque a lo menos entre aquéllas hay muchas, cuyo objeto era el gobierno y legislación de los hebreos: vos mismo os habíais encargado de su régimen y dirección civil hasta que su apetito a la idolatría les abrió el camino a una monarquía absoluta, en que degeneraron las instituciones liberales que habían recibido de Moisés; pero en las nuevas Escrituras no podía tener lugar ningún tratado de leyes, estatutos, y juicios semejantes a los que había comunicado aquel legislador, o reproductivos de ellos. La misión de Jesucristo no era la misión de Moisés: quebrantar el yugo que sufrían los israelitas bajo de Faraón, reintegrarlos en sus derechos y restituirlos al

país de su dotación, fué el encargo de quien los sacó de la servidumbre de Egipto: redimir del cautiverio infernal de Satanás a toda la especie humana, rescatarnos de la esclavitud del pecado, fueron las cláusulas del poder con que vos enviasteis a tu divino hijo en la plenitud de los tiempos. Prohibido estaba a este libertador meramente espiritual, de mezclarse en dos negocios de estado: él no venía a salvar a los hebreos de la servidumbre que padecían bajo el imperio romano: la plenipotencia con que descendió de los cielos, no tenía por objeto restablecer el reino de Israel, revivir la antigua constitución de este pueblo, ni la forma de gobierno que obtuvieron en la época de los Jueces, o de los Macabeos. ¿Por qué, pues, apelar a los libros de la ley de Gracia para justificar la usurpación de los emperadores de Roma? ¿Por qué recurrir a preceptos o consejos evangélicos para defender y santificar la tiranía de los monarcas absolutos? Si el sostenerla con algunos lugares de las parábolas de Salomón, ajenos del gobierno político de las tribus, era un absurdo; lo era mucho más el hacerlo con las cartas de los Apóstoles, o con algún otro texto del nuevo Testamento. Yo alucinado con mis falsas ideas, pensaba que la Religión era interesada en el despotismo que yo llamaba derecho natural y divino: yo miraba como un homenaje debido a tu Divinidad, la obediencia ciega que yo prestaba y sostenía en favor del poder arbitrario. En la monarquía despótica que yo adoraba, por el abuso de la Escritura se había viciado de tal suerte el espíritu público, que el sistema de la tiranía se respetaba como artículo de fe, las prácticas opresivas del tirano se veneraban como divinas y eran tildados de irreligiosos cuantos usaban de su derecho contra este mal envejecido. A fuerza de impostura, juego de palabras y términos trabucados, pero muy conformes al falso concepto inspirado a un vulgo ignorante y fanático, pasa por inviolable y sagrada la planta del despotismo.

¿Coincidencia entre este fundador, católico de convicción manifiesta, y ese espíritu de disección racional tan de las Luces, que sometió a crítica, con el mismo énfasis, a las bases de la sociedad monárquica francesa, a ese matrimonio místico entre el Rey y la Nación y a la jerarquía social basada en los Ordenes y los cuerpos?

Así como en el siglo XVIII francés aparece la noción moderna de libertad democrática, diferente a la libertad que la precede, ya que es un derecho común que pertenece a todos como inherente a la persona humana, tiene que aparecer en los americanos una concepción de libertad que rompa con el doble yugo: el de ultramar y el de la sociedad jerarquizada que heredaron y perfeccionaron. La libertad no es aquí, como no lo fue en Francia, un concepto abstracto; al contrario, es un anhelo, un deseo vital, era indetenible, era la única verdad que podía aceptar un hombre de bien, aun a pesar de sus prejuicios.

En lugar de atacar directamente la religión que justificaba el poder temporal de los gobernantes, Roscio asume sin ningún tipo de dudas su esencia al confesarse católico sincero y creyente, inscribiéndose así en la opinión dominante de la sociedad caraqueña, en ese momento histórico. Con los mismos principios pretende accionar sobre los espíritus y creencias. Él aboga por una sociedad democrática por lo que la fuerza y eficacia de su discurso estará en función de los apoyos que obtenga para favorecer este régimen político. Mas esos apoyos no serán posibles sin una comunión previa en torno a ciertos valores. Quizás por tal razón, advierte que él cometió la infamia, en 1797 y 1806, de « *querer amalgamar dos cosas inconciliables, el cristianismo y el despotismo* ».

Si con su filosofía política debía colaborar con la edificación de una sociedad democráticamente estructurada, se torna claro que su misión consistía en construir una argumentación capaz de trascender el discurso local por un discurso global que se tornaba más viable por su capacidad de universalización. Ese discurso, en principio, pudo ser el mismo de las luces pero no lo fue. Advirtió que sería falsa la religión que patrocinase el despotismo, y como tal debería abjursarse, al tiempo que criticó a aquellos que atacan a la religión, empeñados en destruir los fundamentos religiosos del absolutismo, « imaginando que ellos eran la causa del poder tiránico de las monarquías cristianas ».

Este hubiera sido mi deber, si en el estudio que de ella hice, cuando palpé la vanidad de los comentarios que había aprendido en la carrera de mi educación, hubiese hallado cimentado sobre la revelación el trono de la tiranía. Vos sabéis, Señor, cuáles fueron los raptos de alegría al convencerme que nada existía en las Escrituras favorable al poder arbitrario de las monarquías absolutas; en todos los libros santos le vi odiado y reprobado; decidida en todos ellos la soberanía del pueblo, y en sumo grado protegidos los derechos del hombre en sociedad. Yo no hablo sino de todos aquellos lugares de la Escritura que directa o indirectamente tratan de política.

No hay persona despreocupada que deje de conocer esta verdad: no faltan entre los mismos defensores de la monarquía tiránica quienes estén convencidos de ella; pero por la ganancia que reportan de su oficio, siguen la marcha criminal que emprendieran tal vez con una consciencia errónea. Aunque sea muy sanguinario y despótico el monarca, de cuyas mercedes viven, le proclaman como el más justo y humano: no hay providencia opresiva que no salga decorada con frases paternales, amorosas y benéficas. A cuantos le sirven en la ejecución de su poder arbitrario, les tributan los honores correspondientes a la virtud y a tus fieles servidores.

‘Quien obedece al Rey, obedece a Dios: el servicio del Rey es el servicio de Dios’. He aquí, Señor, el proverbio común de sus ordenanzas: en ellas su trono es compañero inseparable de tus altares; su majestad concomitante de la vuestra. Parecen todos estos aforismos inventados, no para la curación de los enfermos de esta dolencia política, sino para reagravar más sus efectos morbosos. Contagiado yo de este mal en otro tiempo, hice servicios señalados al opresor de mi patria: dispuesto estaba a señalarme más en su obsequio, menos por las gracias recibidas de su real mano, que por el estímulo de mis manías religioso políticas. Aunque yo tenía muy poca tintura en la historia, no era insuficiente para deducir de ella el desengaño, si hubiese reflexionado sobre los hechos más notables que desmienten las fábulas de que yo estaba imbuido.

La verdad sea dicha, al comparar el desarrollo que hace este Padre Fundador para explicar la separación de los abusos del poder temporal, la tiranía, el absolutismo, con una justificación que provenga de la religión, me percaté inmediatamente que esta es más completa, más sustentada, y que perfectamente supera la de hombres como Locke. Entonces cabe la pregunta: ¿Por qué no se reconocen sus aportes a la filosofía política de aquella época? La respuesta surge de suyo: Simplemente, no lo conocieron.

No era necesario entrar en los anales de todas las naciones que en todos los siglos han ejercido el derecho que yo creía condenado por la religión: bastaba una ojeada sobre todos los pueblos que los romanos consideraban como partes integrantes de su imperio o como colonias suyas: era menester la más rematada ceguera para no ver que todos ellos, incluso la España, usaron del mismo derecho contra los emperadores de Roma, en cuyo favor escribió San Pablo la exhortación que sirve de fragua a los factores de la tiranía para forjar los grillos y cadenas de la esclavitud. Sin una ceguera tal como la mía yo mismo me hubiera argüido, diciendo: “Si tantos pueblos pudieron usar de este derecho sin ofensa de la religión, sin contravenir a la mente del Apóstol, ¿por qué no han de poder imitarlos las provincias de ultramar, y cuantas se hallen en su caso?” Todavía sin remontarme a la disolución del imperio romano, podía yo haber raciocinado sobre un acontecimiento coetáneo con mi educación. El monarca absoluto, a quien yo adoraba entonces, auxiliaba a unos pueblos que usaban de igual derecho contra otro monarca europeo; y nadie dijo en mi país que hubiesen pecado contra la religión ni contra la doctrina de San Pablo los auxiliados y el auxiliador: por el contrario en todas las oraciones fúnebres que yo oí en las exequias de este real protector de insurgentes, su vida y su reinado eran un tejido de virtudes y prácticas religiosas.

Obvias eran estas reflexiones para un entendimiento menos deslumbrado que el mío. Yo andaba bien distante de ellas, y tan apegado a mis preocupaciones, que

me hubiera distinguido más y más en el servicio del monarca opresor de mi tierra natal, si vos, Señor, no me hubieseis abierto los ojos, y presentado la ocasión de lavar por actos contrarios la mancha de mi pasada conducta. Reparar el daño que irrogaron mis errores, fué desde luego mi propósito: ellos fueron públicos; pública también debe ser la satisfacción: tal ha sido la que hasta ahora he procurado dar; y tal quiero sea también esta penitencia. Confesaré mis extravíos por el orden con que fueron ocurriendo a mi memoria: riada omitiré de cuanto me parezca conducente a la libertad de mis semejantes oprimidos. Vos, Señor, que os dignasteis traerme al conocimiento de las verdades que por el sistema de los opresores debía ignorar para siempre, dignaos también asistirme en esta confesión: haced que por medio de ella, o el que más fuere de vuestro agrado, se desengañen todos los que se hallaren en iguales circunstancias: no permitáis que incurran en ellas los incautos, a quienes se ofrezca la venda de las preocupaciones con apariencias religiosas.

7. CONCLUSIÓN

Llamar soberanía al resultado de la voluntad general del pueblo, al resumen de sus fuerzas espirituales y corporales, me parecía un sueño. Para quien estaba acostumbrado a contemplarla estancada en el empuje en favor de ciertas personas y familias, era una violencia el verla diseminada entre todos los hombres, y reconcentrada en las sociedades.

Juan Germán Roscio

Si algo no tuvo la Revolución francesa fue una inspiración religiosa; así como a los constituyentistas venezolanos de 1811, y en especial a Roscio, no se les ocurrió abjurar de la religión que no dudaron en hacer oficial, la única, la verdadera. Y esto es relevante porque, para autores como Gobry, la Revolución francesa fue una guerra, pacientemente urdida y puesta en escena, contra la religión católica. Ella ha sido esencialmente una obra de destrucción implacable de la Iglesia de Francia y una persecución sin perdón contra su clero.

Porque el problema para hombres como Roscio no fue acatar el dictado de la razón; ya que al fin y al cabo así lo termina haciendo, al menos, cuando rechaza el desarrollo ideológico-religioso de la justificación del poder absoluto del monarca. Ese no es el motivo de su angustia. Lo inaceptable es el jacobinismo, el rechazo a la religión y, en especial, a la suya que es la verdadera.

El espíritu de Roscio no es el de la Revolución que persiguió a la Iglesia. No puede ser el mismo espíritu de los revolucionarios que no ocultaron sus verdaderas intenciones: como cuando Mirabeau, al instalarse la Asamblea Nacional, prometió descatolizar a Francia; o como lo narra el abad Grégoire, en la etapa del terror, uno de los miembros del Comité de instrucción Pública de apellido Fourcroy llamó a « *quebrar a esa infame religión* ». Frente a esta « moral política » no puede existir conciliación, aun cuando el mismo Roscio reconozca que fue engañado con argumentos que derivaban de sus ideas religiosas.

Roscio puede estar cerca de un hombre como Rousseau, o de otros que inspiraron a la Revolución a pesar de su condición o creencias religiosas. Lo que no puede ser cierto es su coincidencia con los enemigos de la Iglesia. Tal realidad se revela en la incompatibilidad profunda entre la Constitución de 1811 y el radicalismo racionalista y libertario, a pesar de la inclusión de instituciones claramente compenetradas con el espíritu del Siglo. Y él fue el ideólogo de ese proceso.

NOTAS DE REFERENCIA

Actas de los Congresos del Ciclo Bolivariano. Estudio Preliminar de Ramón Díaz Sánchez. Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar. Caracas: Publicaciones del Congreso de la República de Venezuela, 1983.

ALEXY, Robert, *Teoría de la argumentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

ÁLVAREZ, Tulio, *Instituciones Políticas y Derecho Constitucional*. Caracas: Ediciones Liber, 2008.

———. *La Ley Natural como patrón del orden justo*. Publicado en el Volumen N° 16, N° 3 del año 2009 de “*FRONESIS*”: *Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política del Instituto de Filosofía del Derecho Dr. J.M. Delgado Ocando de la Universidad del Zulia*.

BASTIANEL, Sergio, *Morality in Social Life*. Miami: Convivium Press, 2010.

BEUVE-MÉRY, H., *La Théorie des pouvoirs publics d'après François Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*. Paris: Spes, 1928.

- BILLIER, Jean-Cassien, MARYIOLI, Aglaé, *Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris: Armand Colin Éditeur, 2001.
- BODINO, Juan, *Los Seis Libros de la República*. Antologías del Pensamiento Político. Instituto de Estudios Políticos, U.C.V. Caracas: Imprenta Universitaria, 1966.
- BREDIN, Jean Denis, *Sieyes: La clé de la Revolution Française*. Paris: Éditions de Fallois, 1988.
- CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des Lumieres*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1966.
- CHABOT, Jean Luc, *Histoire de la Pensée Politique*. Saint Martin d'Hères (Isère): Presses Universitaires de Grenoble, 2001.
- CHARTIER, Roger, *Les origines culturelles de la Révolution française*. Paris : Éditions du Seuil, 2000.
- CHENU, M. D., *El Evangelio en el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, 1966.
- CODINA, Víctor, *Para comprender la Eclesiología desde América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1990
- COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *A La Recherche D'une Ethique Universelle : Nouveau Regard Sur La Loi Naturelle*,
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html
- CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, (1965).
 ———. Decr. *Christus Dominus*, (1966).
 ———. Const. dogm. *Dei Verbum*, (1966).
 ———. Const. past. *Gaudium et spes*, (1966).
- CONGRESO DE LA REPUBLICA, *Los Proyectos Constitucionales del Libertador*. Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar. Caracas, 1983.
- DANIÉLOU, Jean, *El misterio de la historia*. San Sebastián, Ediciones Dinor, 1960.

- DE LUBAC, Henri, *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*. Barcelona: Estela, 1963
- . *Meditación sobre la iglesia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1965.
- DEL VECCHIO, Georges, *Leçons de Philosophie du Droit*. Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1936.
- DENZINGER, ENRIQUE, *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1955.
- ECHEVERRÍA, Juan María, Las Ideas Escolásticas y el Inicio de la Revolución Hispanoamericana, Revista Montalbán, Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Institutos Humanísticos de Educación, No. 5, Caracas, 1976.
- EEMEREN, F. H. Van, *Fundamental of Argumentation Theory*. Mahwah, N. J.: Lawrence Erlbaum Ass., 1996.
- *Reconstructing argumentative discourse*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993.
- EISENMANN, *Écrits de théorie du droit, de droit constitutionnel et d'idées politiques*. Paris: Editions Panthéon-Assas, 2002.
- FAURE, Christine, *Las Declaraciones de los Derechos del Hombre de 1789*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- FISHER, Aiee, *The logic of real arguments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- FREEMAN, James B., *Dialectics and the macrostructure of arguments: a theory of argument structure*. Benin: Foris Publications, 1991.
- FRIES, Heinrich, *Teología Fundamental*. Barcelona : Herder, 1987.
- GOBRY, Ivan, *La Revolution Française et l'Eglise*. Escurrolles: Editions Fide-liter, 1989.
- GUCHET, Yves, *Histoire des Idées Politiques*. Paris: Armand Colin Éditeur, 1995.

- HOBBES, Thomas, *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- . *Del Ciudadano*. Instituto de Estudios Políticos, U.C.V. Caracas: Imprenta Universitaria, 1966.
- HOBSBAWM, Eric J., *A Era Das Revoluções 1789-1848*. Sao Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.
- HUISMAN, Denis, *Histoire de la Philosophie Française*. Paris: Editions Pe-rin, 2002.
- JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1963.
- KÜNG, Hans, *Cristianismo: Esencia e Historia*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- LE ROY, E. *Qu'est-ce qu'un dogme?*, en «La Quinzaine» 63 [1905]
- . *Complete Dictionary of Scientific Biography, 2008. Encyclopedia.com*. Consulta del 22 de mayo de 2010). <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-2830902574.html>.
- LUCIANI, Rafael, *Sobre las inversiones del poder y el reconocimiento de las diferencias. El sentido teológico del poder, del dilema al drama*". En Revista ITER Teología 30-31 (2003).
- . *El problema del Jesús histórico*. En Iter Revista de Teología 37-38 (2005).
- LOCKE, John, *Carta Sobre la Tolerancia*. Introducción de Pedro Bravo Gala. Caracas: Instituto de Estudios Políticos, U.C.V., 1966.
- . *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Aguilar ediciones, 1969.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico (Revista de Occidente), 1955.
- MESNARD, P., *L'Essor de la philosophie politique au XVI siècle*. Paris: Gallimard, 1942.
- MÉTHIVIER, Hubert, *La Fin de L'Ancien Régime*. 8º Edición. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

- MICHELET, Jules, *Histoire de la Révolution Française*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1979.
- MORNET, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-1787*. Paris : Colin, 1967.
- PAINE, Thomas, *Derechos del Hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- PERELMAN, Ch., *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Santa Fe de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1997.
- PERELMAN, Ch. & OLBRECHTS-TYTECA L., *Traité de l' argumentation . La nouvelle rhétorique*. 3e. éd. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.
- PIACENZA, Eduardo, "Teoría de la argumentación, lógica y no-monotonía". Memorias del ciclo de Conferencias "XXX Aniversario del Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz (1967-1997" (Maracaibo: Centro de Estudios Filosóficos Adolfo García Díaz, Universidad del Zulia, 1998), pp. 3-26.
- La teoría de la argumentación de Perelman y los problemas de la carga de la prueba". Revista Venezolana de Filosofía, 38 (1998), pp.15-50.
- PLONGERON, Bernard, *Théologie et Politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*. Ginebra: Librairie Droz, 1973.
- PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA, *Documentos Que Hicieron Historia*. Caracas: 1962.
- , *Pensamiento Político Venezolano del Siglo XIX*. Caracas: Ediciones Conmemorativas del Sesquicentenario de la Independencia, 1960.
- RODRIGUEZ, Jaime E., *La Independencia de la América Española*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ROSCIO, Juan Germán, *Obras Completas*. Tres tomos. Colección Historia. Caracas: Publicaciones de la Décima Conferencia Interamericana, 1953.
- ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El Contrato Social*. Buenos Aires: El Cid Editor, 1978.
- . *Discurso Sobre el Origen de la desigualdad de los Hombres*. Edición digital basada en la edición de Madrid, Calpe, 1923. Consulta realizada en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

- SIEYES, Emmanuel J. *¿Qué es el Tercer Estado?*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- SKINNER, Quentin, *As Fundações do Pensamiento Político Moderno*. Sao Paulo: Editora Schwarcz, 1996.
- . *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.
- TOULMIN, S., *The uses of argument*. Cambridge: C.U.P., 1958.
- TOULMIN, S. , R. RIEKE & A. JANIK, *An Introduction to Reasoning*. New York: MacMiflan, 1979.
- ULLMANN, Walter, *Escritos Sobre Teoría Política Medieval* (Compilado por Francisco Bertelloni). 1ª Edición. Buenos Aires: Eudeba, 2003.
- . *The development of the medieval idea of sovereignty*, en *The English Historical Review*, 1949.
- VOVELLE, Michel, *La Révolution Contre L'Église*. 1793 La Memoire des Siecles. Paris: Editions Complexe, 1988.
- . *La Révolution Française 1789-1799*. Paris: Armand Colin, 1998.
- VIDAL, Marciano, *Moral Fundamental*. 5ª Edición. Madrid: PS Editorial, 1988.

OBJECIONES AL MONISMO LINGÜÍSTICO-RELIGIOSO DE JULIO C. SALAS

Profesor Bruno Manara*

Abstract:

Dr. Julio César Salas maintains that the religions of primitive peoples, especially of the American indians, and the human language, have the same origin. He aims to demonstrate his thesis searching for "religious" roots in any of the world languages, particularly of the American indians. However, this association between language and religion does not seem convincing, since Dr. Salas arbitrarily creates word "roots", and alters some words in order to support several statements of his. In addition, his only argument to associate words of the most distant languages in time and space is their phonetic similitude. In so doing he arrives at arbitrary and absurd statements. Dr. Salas' thesis is objected just on linguistic arguments.

Key words

Language, semantics, phonetics, religion, anthropology.

INTRODUCCIÓN

El abogado, sociólogo, etnólogo, escritor y profesor merideño Julio César Salas (1870-1933) nos suscitó mucha admiración con sus libros acerca de los indígenas americanos, y en particular los timotes de los Andes merideños (que él llama "mucus"), de los cuales hasta finales del siglo XIX casi nada se había es-

* El Profesor **Bruno J. Manara** es Licenciado en Letras por la UCV el año 1973. Ha enseñado castellano, literatura y latín. Es graduado en el Instituto Pedagógico de Caracas (IPC). Enseña griego bíblico y latín en el ITER desde el año 1993; y de latín ahí mismo y para Botánicos en el Postgrado de Agronomía (UCV-Maracay). Autor de un texto de *Latín y Griego Básicos para Botánicos* (Fund. Planchart, 1995). Incurrió en la investigación de la literatura oral popular. En particular sus 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). 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

critico; pero, a nuestro pesar, nos vemos obligados a criticar algunas afirmaciones lingüístico-religiosas que no compartimos.

Desde niño, Julio César Salas se sintió atraído por los libros de la bien surtida biblioteca de su padre, el Dr. Federico Salas Roo, quien supo inculcarle el amor al estudio y al trabajo. Como resultado, en 1893 en la Universidad de Los Andes (ULA) obtuvo el título de Abogado y Doctor en Ciencias Políticas con las más altas calificaciones en todos los cursos. Sin embargo, al poco tiempo abandonó su profesión, porque “ejercer la carrera de abogado en ciertos países no significa ciencia, sino intriga”.

Se dedicó entonces, durante unos diez años, al estudio privado de la sociología, etnología, historia e investigación documental, a la vez que cultivaba la hacienda de su padre y fundaba en Ejido por su cuenta dos haciendas de café, gracias a lo cual, como él dice, logró la independencia económica.

Al mismo tiempo, producía y distribuía gratuitamente una hoja periódica titulada “Paz y Trabajo”, con artículos acerca de temas agrícolas, comercio, industrias, economía política e historia regional, para lo cual se basaba en documentos inéditos de los archivos merideños. Viajó a España a expensas propias, y en el Archivo de Indias de Sevilla, y en la Biblioteca Real de Madrid acumuló un caudal de informaciones inéditas sobre la población aborigen de América y la historia colonial de Venezuela, que desbordaron el ámbito histórico y etnográfico meramente local, y se explayaban hacia territorios mucho más amplios. De resultas, en 1908 publicó su primer libro: *Tierra Firme (Venezuela y Colombia): Estudios sobre Etnología e Historia*, que lo catapultó a nivel internacional en el campo de los estudios americanistas, a tal punto que la Academia Colombiana de la Historia lo nombró su socio correspondiente.

Habiendo alcanzado notable fama en el campo científico internacional, en 1911 las autoridades académicas le pidieron que dictara una conferencia en la Universidad de Los Andes (ULA), con motivo del Primer Centenario de la Independencia de Venezuela. La aceptación y general aplauso de los asistentes lo indujeron a publicar su exposición en un folleto titulado: “Sobre la necesidad de adaptar la legislación de Venezuela al medio etnológico”.

Fue así como a partir del año siguiente comenzó a regentar la cátedra de Economía Política en la Universidad de Mérida (ULA), y además inició la cátedra de Sociología por el método de conferencias, que eran publicadas tanto por la prensa regional, como por algunas revistas científicas internacionales, y luego

fueron reunidas en el libro *Lecciones de Sociología aplicada a la América* (Barcelona, Esp., 1914). Cuatro años más tarde, con unos amigos fundó en Caracas la Sociedad de Americanistas de Venezuela, de la cual fue presidente, y además director de la efímera revista (4 números) de la Sociedad.

Al mismo tiempo que se ocupaba de la docencia universitaria, proseguía sus estudios e investigaciones, que motivaron otros libros suyos como: *Civilización y Barbarie, - ensayo sobre sociología americana* (1920), *Etnografía de Venezuela -los Aborígenes de la Cordillera de los Andes* (1921), y por último *Los Indios Caribes -estudio sobre el mito de la antropofagia* (1921), en que desautoriza sistemáticamente a todos los viejos cronistas y conquistadores, desde Colón en adelante, que hablan de la existencia de la antropofagia entre los indígenas americanos.

Como suele suceder, su entereza moral frente a la “sociedad de aduladores y pillastres de toda laya que cantaba loores a la corrupción administrativa” de su época, creó un cerco de frialdad a su alrededor; pero, en compensación, por ser reconocido a nivel internacional como autoridad sobre temas indigenistas americanos, fue invitado a formar parte de la Sociedad de Indigenistas de París. En su condición de tal, en 1924 participó en el Congreso de Americanistas de La Haya y Gottenburg, donde presentó un esquema de su proyectada obra *Orígenes Americanos*, con estudios de las religiones e idiomas indios comparados y plan general de trabajo, que cuatro años más tarde, en Nueva York, en el XXIII Congreso de Americanistas, anunció como concluido.

Ese fue el gran proyecto vital de Julio César Salas, un gran *Diccionario Comparado* en 16 volúmenes, con más de 200.000 entradas en orden alfabético, de 505 idiomas y dialectos de toda América, comparados con los correspondientes de casi 600 lenguas de Europa, Asia, África y Oceanía. Este trabajo ciclópeo, fruto de la tenaz dedicación de 25 años, llenaba de orgullo al autor, quien declara que su *Diccionario Comparado* “se puede considerar básico respecto a la Prehistoria de América, pues se demuestra claramente la unidad de las Religiones y Lenguas del mundo, obteniéndose por comparación el valor semántico de las voces y raíces de cualquier idioma con respecto a los factores sociológicos o del mundo físico, asistiendo, podemos decirlo, al nacimiento de los Dioses, de las Religiones y del Habla y Escritura que tienen la misma cuna”. Por ser tan extenso y costoso, no halló cómo publicarlo a sus expensas, como solía con sus obras, y clamó, aunque en vano, por instituciones culturales que pusieran interés en darlo a la luz pública.

Consecuencia del trabajo anterior fueron varios “Reparos etimológicos al Diccionario de la Academia Española”, publicados en el diario El Universal, de Caracas, y “Las Religiones Indias y el Cristianismo Universal”. Escribió, además, otros trabajos sobre temas etnográficos, geopolíticos y sociológicos, y memorias personales.

El autor murió en 1933, y sus herederos publicaron el año siguiente un pequeño libro póstumo, titulado *Estudios americanistas* (reeditado en el año 2000 por la Fundación Julio C. Salas), con cuatro capítulos:

1. Orígenes americanos, donde se hace un estudio comparativo sobre las lenguas y religiones indígenas de América Latina.
2. La Cruz
3. Pan y Padre Nuestro
4. Los Dioses Americanos

Este último trabajo, en la edición de 2000, será el objeto de nuestro análisis, y las citas con indicaciones de página entre paréntesis se referirán siempre a esta publicación.

Para comprender mejor la postura intelectual del Dr. Salas en este punto, señalamos que él revive algunas actitudes de los primeros estudiosos sobre los orígenes de los indígenas americanos, en particular de los timoto-cuicas, acerca de quienes casi nada se sabía; y de los Congresos de Americanistas iniciales, en los cuales eran frecuentes las ponencias que buscaban establecer el origen de los aborígenes del Nuevo Mundo asociando tal o cual palabra de cierta lengua americana con las correspondientes de alguna lengua de Oceanía, de Europa o de Asia, pero en particular con el hebreo, el fenicio y el egipcio. Por su parte, ataca con palabras muy duras esa manera de hacer antropología por parte de viajeros y etnógrafos *de visu*, que “vagando por campos que les están vedados por su completa insapiencia (así), encuentran las más peregrinas analogías entre lenguas americanas y las asiáticas que desconocen en absoluto, y en este camino desatentado nos hablan del sánscrito, de los caracteres cuneiformes, del indostano, etc., dándosela de maestros en materias en que ni siquiera son estudiantes, y aun menos, lectores imparciales y metódicos”.¹

1 Salas, J.C. *Los indios Caribes*, p. 20.

La insistencia en asociar a los indígenas americanos con razas de otros continentes finalmente hirió los sentimientos nacionalistas de algunos, a tal punto que en una sesión del Congreso de Americanistas, el representante de los Estados Unidos de América, dando un gran puñetazo sobre la mesa, gritó: *America to the Americans!*

A partir de entonces, en los sucesivos Congresos de Americanistas se dejó de hurgar sobre los orígenes de los indígenas americanos, y más bien se tomaron en consideración los principios de las Ciencias Sociales y la Antropología, que acababan de nacer. Por tanto, se desecharon por “no científicas” las informaciones de misioneros y cronistas de siglos anteriores, casi todos españoles, y se privilegiaron los trabajos de campo, llevados a cabo por investigadores que se concentraban en la observación de la vida y productos materiales de las distintas etnias estudiadas. En cuanto a la lengua, se seguía un formulario preestablecido que se refería al cuerpo humano, los objetos de uso diario, los elementos naturales del entorno y los astros, a la vez que se explicaban las mitologías de las distintas razas según el enfoque de las recién nacidas ciencias positivas modernas y el psicoanálisis.

El problema era que la penetración europea en América se había producido varios siglos antes y las grandes culturas azteca, maya, chibcha y quechua habían desaparecido mucho tiempo atrás, mientras los sobrevivientes habían sido asimilados por la cultura europea. Lo más lamentable desde el punto de vista cultural, es que la casi totalidad de los “libros” mayas y aztecas fueron quemados, con lo cual se destruyó el puente que podría permitir llegar al lugar de origen, y explicar la génesis de las culturas de los pueblos amerindios.

El hecho es que tras la conquista de América, de los primitivos pobladores solo quedaban en su estado original unas agrupaciones marginales que, en cuanto a sus orígenes se decían nacidos de los cerros vecinos o de la tierra donde habitaban. Lo cierto es que para el científico y explorador Alejandro de Humboldt, los indígenas de su tiempo eran “restos de pueblos que, después de haber estado largo tiempo dispersos en las selvas, han sido reintegrados a la barbarie”, tanto es así que él no podía reconocer en ellos el tipo primitivo de la raza humana.

Por su parte, Julio César Salas obtuvo sus conocimientos sobre los indígenas americanos precisamente a través de las obras de los viejos cronistas españoles y documentos coloniales, desconocidos o inéditos, y en gran parte in-

accesibles para antropólogos que no dominaran la lengua de Castilla.² A través de ellos pudo conocer los aborígenes tal y como los vieron los primeros europeos, cuando todavía estaban en su esplendor las grandes culturas, que sucumbieron ante la superioridad tecnológica de los invasores.

De todas maneras, como hombre de su tiempo, de las ciencias positivas modernas el estudioso merideño toma las teorías, el método y la interpretación naturalista de las creencias y actitudes religiosas, pero pretendiendo explicarlas a través del lenguaje. Esto será lo que discutiremos en las páginas que siguen.

LA VIRGEN CON EL NIÑO: EL SOL EN EL ORIENTE

Julio César Salas comienza su estudio acerca de los Orígenes Americanos recordando que los primeros europeos se sorprendieron al encontrar en México, Guatemala, y más tarde en Perú, Colombia y Venezuela, “las tradiciones mosaicas del Génesis, el Diluvio Universal, etc.”. En particular, le llamó la atención al P. Felipe Salvador Gilij el hecho de que sus indios tamanacos, a orillas del Orinoco, le dijeran que antiguamente hubo una gran inundación que ahogó a toda la humanidad; solo se habría salvado una pareja en la cima del monte Tamanacu, en las cabeceras del río Asiveru (Cuchivero) en el sur de Venezuela, y habrían repoblado la tierra lanzando hacia atrás los huesos o semillas de los frutos de la palma moriche (*Mauritia flexuosa*). Las semillas lanzadas por el hombre se volvían varones, y las lanzadas por la mujer, hembras. Así se habrían formado las nuevas parejas humanas que repoblaron la tierra, de un modo análogo a como Deucalión y Pirra, en el mito griego, habrían repoblado el mundo lanzando hacia atrás piedras, es decir, los “huesos de la madre tierra”.

2 En décadas más recientes, el políglota Dr. Barry Fell volvió a los estudios lingüísticos y arqueológicos, buscando establecer la identidad esencialmente de los primitivos pobladores de Norteamérica, con obras como: *America BC* (1978) y *Saga America* (1979). A través de sus libros profusamente ilustrados y documentados, basándose en argumentos lingüísticos y arqueológicos, sostiene que desde por lo menos 500 años antes de Cristo, Norteamérica era conocida por navegantes celtas, vascos, libios, griegos y cartagineses -ya que en los idiomas indígenas encuentra abundantes términos de esas lenguas-, y antes que Cristóbal Colón, por pescadores portugueses.

Además, fundó la *Epigraphic Society*, con sede en San Diego, California, que periódicamente publica los *Occasional papers*, siguiendo la orientación de su fundador.

En particular, observó que en muchas partes de América se conservaba el recuerdo de unos misteriosos personajes llamados, según la región, Quetzalcóatl, Kukulkán, Bochica o Zuhé, Viracocha y Amalivaca, a quienes se atribuyó la difusión de esas nociones religioso-culturales acerca de la gran inundación que acabó con la humanidad primitiva.³ Algunos de estos antiguos personajes, según la tradición, habrían venido por mar desde el este, o se alejaron, siempre por mar, hacia el este. Tal sería, según el P. Gilij, el caso de Amalivaca -o Amalivacá, en tamanaco-, que junto con su hermano Vochí fue el gran héroe cultural del área del Orinoco, y cuyo nombre sobrevivió a través de las generaciones para llegar hasta nosotros en el Mareiwá de los guajiros, en el Mayovoca de los yabaranas, y otros. Esos antiguos predicadores, todos ellos barbados, que proclamaron nociones morales de bien y otras normas de convivencia social, al marcharse dejaron dicho que algún día volverían. De allí que cuando llegaron los conquistadores —desde el este—, los aborígenes americanos al principio los consideraron como hijos de esos antiguos héroes culturales, aunque muy pronto se desengañaron.

Luego de esta introducción, Julio César Salas comienza su argumentación a partir del poco conocido hecho de que, cuando los españoles descubrieron Manta y la isla de Plata en la costa de Ecuador, hallaron entre los indios “la adoración de una virgen azul con un niño en los brazos, ídolo que los indios en su lengua nombraban *María, Mesía o Mese-ía*”. (p. 19-20)

Aquí el investigador merideño, en lugar de preguntarse cómo se establecería ese culto en la costa del Pacífico, salta al campo lingüístico, para informar que entre los tumupasa de Bolivia se llamaba así “la tierra y la arena infecunda”, mientras para los moxo el mismo término significaba “cerro, y abra del monte”, lo cual correspondería en castellano a las voces “cuchilla y sierra”, aplicadas a las escarpas o cimas abruptas de las montañas. Todo ello, para el estudioso, significa que la virgen azul con su niño en brazos es símbolo de “la sierra, fila o abra del monte, donde nace o aparece primero el sol y aparentemente lo pare la tierra o levanta en sus brazos como la madre levanta al hijo.” (p. 20)

3 Buscando cómo empatar las informaciones acerca de estos propulsores de una moral y civilización superior con los datos conocidos de la Europa medieval, en los primeros años del descubrimiento de América se identificaba a esos misteriosos predicadores con Santo Tomás, “el Apóstol de las Indias”, en un tiempo en que no estaba todavía bien demostrado que América era un continente distinto de Asia y por eso se había llamado “Indias Occidentales”.

Prosigue luego informándonos que en veinte idiomas de estirpe caribe (tamanaco, chaima, cumanagoto, yabarana, arecuna...), “maría” es el nombre de la cuchilla de piedra, instrumento para sacrificar víctimas humanas entre aztecas, mayas y quichuas, que lo divinizaban. De allí —concluye— que “mari” en quichua signifique “santo” y “bueno”, como las siete espadas clavadas en el corazón de María, que simbolizan “los siete días de sol, incluso el domingo, clavados en el corazón de la amorosa madre, o sea, la aurora —“mari” en guajiro—, parto de María, la tierra, que levanta a su hijo en brazos, para recibirlo en su seno por el ocaso, descendiendo de la cruz -el cenit-, donde lo puso el amor a los hombres, y venir a ella su dios e hijo muerto, pálido, rojo de sangre, amoratado por los golpes de la pasión”. (p. 20-21)

Después de las anteriores afirmaciones, el autor se dispone a demostrar su parábola apoyándose en argumentos lingüísticos, por su “eficiente conocimiento de la materia”, ya que así se lo permite su grandioso *Diccionario Comparado*.

Como primer paso, busca el significado de M, MA y MARI en todos los idiomas posibles, para establecer que: M o MA en 22 idiomas melanesios, micronesios e indonesios y dialectos del archipiélago de Bismark, en Oceanía, es un pronombre personal (yo, tú), mientras en persa significa “nosotros”..., todo lo cual, por cierto, es completamente ajeno al asunto estudiado. Se concentra luego en la polisemia en amanita de la sílaba MA la cual, según la entonación de la voz, puede significar “impregnar”, “blanquear”, “sepulcro”: “significados que pertenecen todos a la misma semántica, y se corresponden igualmente con el de “Mari”, “María”, de personalidad de madre, tierra y sepulcro”. (p. 22)

Prosigue buscando significados de MA en otros idiomas, obteniendo: luz (sánscrito), lugar (antiguo gaélico e irlandés), campo (bretón), morada, casa o mansión (idiomas de Oceanía), tierra y arena (guajiro), agua (árabe, persa; maku y otros idiomas del Chaco), para llegar a la conclusión de que María es “la tierra, la gran madre y abuela de la humanidad, que nos da de comer y a su vez nos come”. (p. 23) En efecto, en idiomas de California MA es también “comer”; y en particular, la sílaba MA repetida, es decir MAMA, significa “madre” en 37 idiomas de las tres Américas, al igual que en inglés y en español, y en quichua, además, significa “origen”. Pero volviendo a MARI, tenemos: *mariyulco*, cerro (moxo), donde *mari* significa “piedra”, mientras en tunepasa significa “tierra”, al igual que la diosa Juno, cuyo símbolo es una copa, prosigue Julio César Salas, como la tierra entre los toltecas y nicaraguatecas. (p. 44)

Todo el análisis anterior asocia a María y el niño que lleva en los brazos con el mito de Osiris, el dios muerto de los egipcios, pero resucitado por su esposa, la diosa Isis; con Dionisos, el dios griego que simbolizaba la naturaleza, que cada año moría y renacía, con Adonis, el dios de origen fenicio, amante furtivo de Afrodita y muerto en el Líbano por un jabalí, disfraz del celoso dios Ares, pero que sería resucitado por la diosa del amor, y el Ave Fénix, que se consume en el fuego y renace de sus propias cenizas, es decir: “el dios Sol que renace todos los días”. En efecto, MA-A es sol, en paya, de Centroamérica; MA-A es quemar, en pomo y diegueño de Norteamérica; MA es morir y muerto, en maorí y wallis, de Polinesia. Además, MA-anuk es oriente, en chorotí, y MA-achay es enterrar, en quichua.

Con todo lo anterior, “queda superabundantemente probada nuestra tesis”, proclama Julio César Salas. En efecto, afirma: “Nuestros catálogos de voces alfabéticamente colocadas comprenden para esta raíz 30 idiomas de las tres Américas y 60 o más de Europa, Asia, África y Oceanía, con voces iguales en significado, o de la misma semántica, lo que constituye la prueba más perfecta de la unidad del lenguaje humano”. (p. 24)

En otras palabras, prosigue, en el nombre de María están incluidas a la vez unas ideas sencillas y rudimentarias, que solo pudieran llegar a la mente a través de los sentidos, y a la vez ideas inmateriales, lo cual implica que María “significa tierra, arena, piedra, cerro; significa también entre los indios de Manta, en Ecuador, la madre de Dios, y que este sea el sol para los indios americanos, como María es la madre de Cristo para los católicos, la cuchilla de piedra y abra del monte que disipa las sombras al brillar la luz del día, la aurora que lo pare o lo da a luz, la tierra que lo recibe en su seno y realiza un acto de amor”. (p. 25)

Para justificar la última afirmación, el autor recuerda el mito chibcha de la creación, según el cual en los orígenes del mundo, “una mujer de singular belleza salió del fondo de las aguas con un niño en los brazos, con el cual, al crecer, casó, y fue el origen de la raza humana”. (p. 25). Dicho de otra manera: “agua y calor fecundan la tierra...; evaporando las nubes y haciendo descender la lluvia o aumentando la crecida del Nilo, convierten la tierra infecunda y arenosa en fecunda y capaz de producir frutos que alimentan la vida”. (p. 26)

La conclusión final de Julio César Salas para justificar su método investigativo es: “Con solo una palabra conocida en su valor hermético, son miles de vocablos los que quedan explicados, y multitud de teogonías de ambos hemisferios”. (p. 26)

LA CRUZ: EL SOL EN EL CENIT

Si para el escritor merideño el niño en brazos de la virgen azul de Manta y la isla de Plata, en Ecuador, simboliza el Sol recién nacido en el oriente, la Cruz es el “lábaro santo de la Humanidad, que cada día gloriosa y ardientemente flamea en el cenit; Cruz rameada de brazos iguales y católica por excelencia, como que comprende a todos los hombres y seres vivientes, plantas y flores, en amor infinito: Luz y Calor, Agua, Aire, trinidad divina, el propio Dios indostánico y azteca de los tres pasos, *Olo, Odín* u *Olin* que, pequeño infante asomado a la ventana del Oriente, ve con tristeza a los hombres sujetos a las sombras infernales de la noche y del error, esclavos de las viles pasiones y del fanatismo, gigante enorme a quien disputa la Verdad, o sea Cristo, luz del Sol, el imperio del mundo”.⁴

Esta no es una afirmación filosófica gratuita de Julio César Salas, sino que ahora se dispone a demostrar cada uno de sus elementos a través del lenguaje. En efecto, si en el aparte anterior, al terminar su exposición acerca de la Virgen María, afirmó la “unidad del lenguaje humano”, al comenzar ahora a tratar de la Cruz, dice que “una sola son religión y lengua en uno y otro hemisferio”, es decir, en el Viejo y el Nuevo Continente. Para comprobarlo, observa que la palabra Cruz existe y significa lo mismo que en español, tanto en azteca o mexicano, como en 20 idiomas y dialectos para los que compuso su confesionario el fraile Bartolomé García en 1760, así como en otros lenguajes precolombinos de Centro y Sur de América. En efecto, los indígenas, antes de la llegada de los conquistadores, al adorar al Dios Sol, veneraban su signo que es la Cruz, “y eran tan católicos, apostólicos, romanos, quizás más que el papa de Roma, porque comprendían su verdadero significado, no teniendo para ellos ni para ningún hombre de buena voluntad misterios, la vida ni la religión natural”. (p. 29)

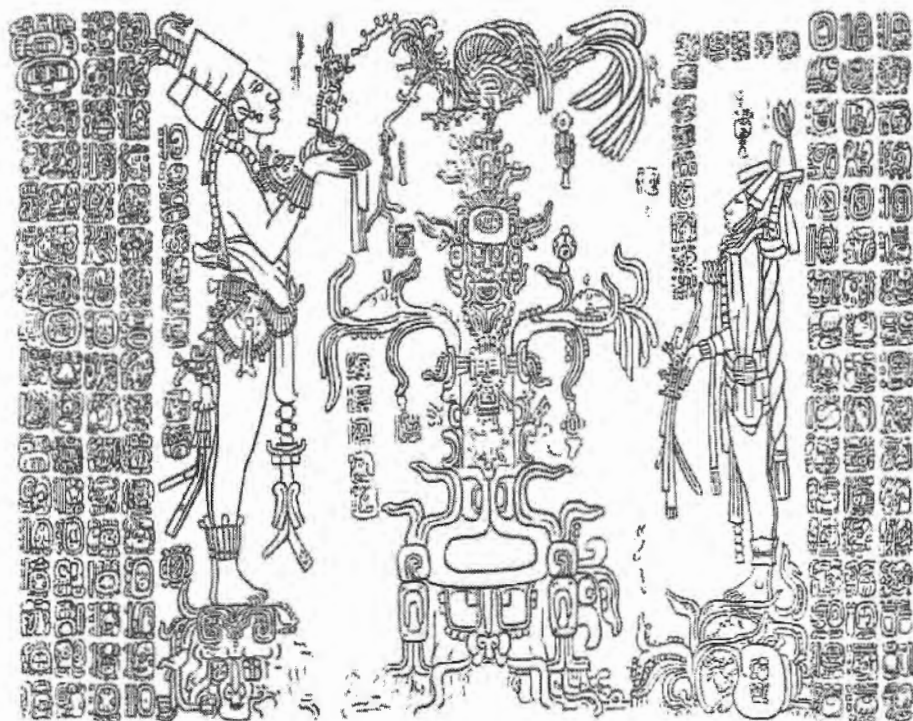
Lo que parece o finge ignorar aquí Julio César Salas, es que ciertamente en las ruinas mayas de Palenque y otras partes, pero especialmente en varios códices mayas (que tal vez no fueron conocidos por el Dr. Salas, porque fueron publicados solo recientemente) se halló representada una gran cruz foliada lati-

4 El propio Herbert Spencer, inspirador de Julio César Salas, es escéptico en cuanto al uso de la filología para explicar el significado de los mitos. En efecto, con respecto a *Odín*, el supremo dios germánico, comenta: “uno dice que Odín es el cielo; otro que Odín es el viento; según un tercero, es la tormenta..., y cada una de estas opiniones se fundamenta en una erudita etimología que pretende ser la genuina”. (Spencer, H. *The principles of Sociology*, Vol. I-2, p. 843) (p. 29)

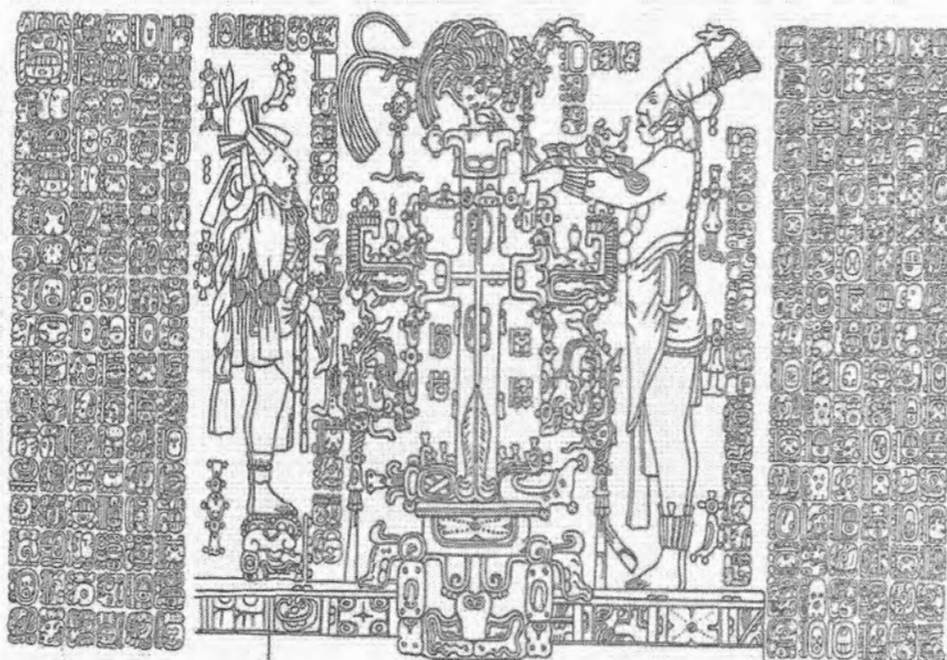
na –y no “de brazos iguales”–, a la cual rinden homenaje dos personajes mayas; pero los misioneros españoles, para evitar ambigüedades, no traducían la palabra “Cruz”, como tampoco la palabra “Dios”, sino que en sus catecismos en los diferentes lenguajes indígenas americanos las imponían a los indios tal como suenan en castellano. De allí que no deba causar sorpresa que *cruz* signifique lo mismo en español que en azteca y en todos los 20 idiomas y dialectos en los que compuso su confesionario el diligente Fr. Bartolomé García. Eso lo hacía así a pesar de que Fr. Bartolomé de las Casas afirmara que los chiapanecas, “antes de ninguna enseñanza española, creían en un Dios hijo que había muerto en la cruz, o crucificado”, y que al descubrir la isla de Cozumel, “los españoles advirtieron que los naturales tenían erigida una cruz que adoraban, y le pedían la fertilidad para sus campos, agua principalmente (que calor tenían), y ofrendábanle codornices”. (p. 30)

Si los misioneros imponían la palabra “cruz” sin traducirla a los idiomas indios –porque tal vez no hallaban su equivalente– tampoco debe sorprender que los indios cora, de México, que transformaron el vocablo español “cruz” en *curuz*, ahora empezaran a decir *curuztate*, o *curuznete-natate*, para decir “crucificar”, términos que ciertamente eran neologismos en su idioma.

Por otra parte, ahora que los misioneros les hablaban de “cruz”, que los indios terrava de Centroamérica pronunciaban *crú*, este vocablo llegó a significar también “ardiente” y “caliente”, por ser esta la significación original de *crú* en su lengua.



1- Cruz maya “foliada”, con arriba un ave idealizada. De los dos personajes que flanquean la cruz, el de la izquierda, un *balam* o sacerdote, levanta “un niño” hacia el ave, como ofrenda. (Templo de la Cruz, Palenque, Chiapas, México)

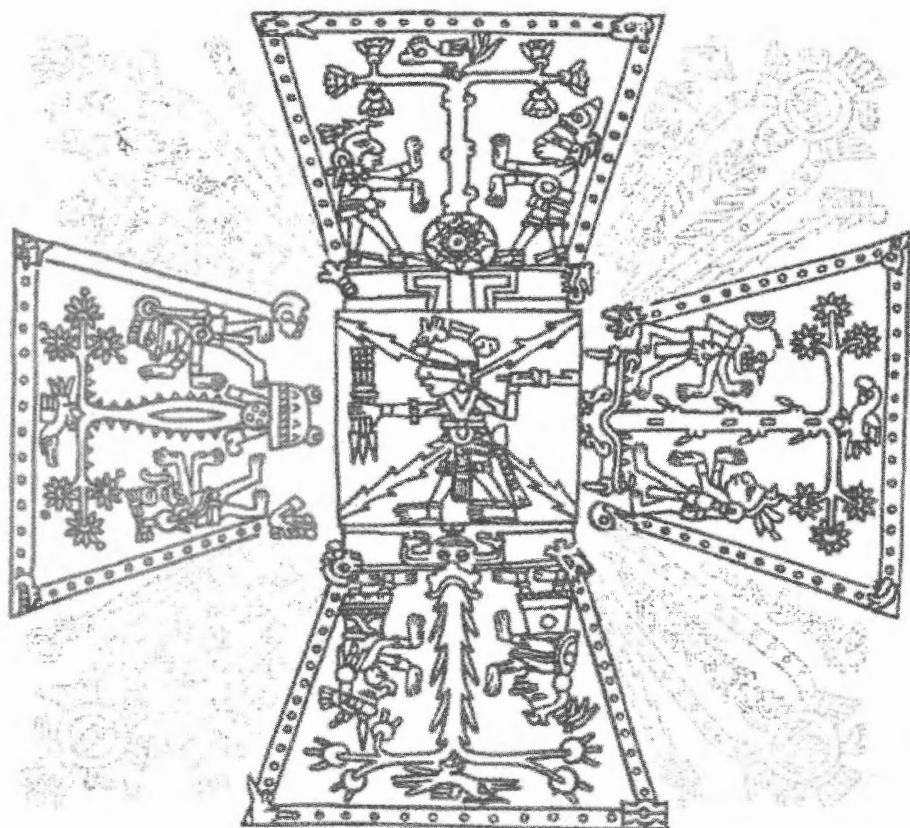


2- Cruz maya con arriba un ave idealizada. De los dos personajes que flanquean la cruz, el de la derecha, un *balam* o sacerdote, levanta “un niño” hacia el ave como ofrenda.

Por lo mismo, las formas *cru* (guahibo, del Orinoco), *curú* (makiritare o yecwana), *curusa* (guarao), *curuso* o *curusu* (caribe), *curuza* (baniva) y en otros idiomas, que cita Julio César Salas para demostrar que también los aborígenes venezolanos conocían y adoraban la cruz antes de la llegada de los españoles, de hecho son todas deformaciones del vocablo español “cruz” impuesto por los misioneros, pero adaptado al espíritu de la fonética de cada lengua. En efecto, los yecuanas, según el etnólogo Marc de Civrieux, quien dedicó largos años al estudio de los conceptos espirituales de esa etnia, también tenían el término *kruza ake*, para referirse a la “cruz”; pero el investigador aclara que en ese idioma era un neologismo, que un grupo de esos indios oyó por primera vez (ciertamente como “cruz”) en La Esmeralda, en 1765, de boca de Fr. Jerez de los Caballeros.



3- Motivos de la lápida de cinco toneladas de peso sobre una tumba maya en la parte interior del Templo de las Inscripciones. Sobre la persona femenina yacente se levanta una cruz envuelta por una serpiente de dos cabezas. En la parte superior, un ave estilizada. (Templo de las Inscripciones, Palenque norte, Chiapas, México)



4- Las regiones de los cuatro puntos cardinales del “imperio” azteca según el códice Fejérvary Mayer: el norte a la derecha, el sur a la izquierda, el este arriba, el oeste abajo, y en el centro un guerrero azteca lanzando rayos, símbolo del poder mexicano. Cada región del territorio dominado por México está representada por un árbol típico cruciforme con arriba un ave. A los lados de cada árbol, dos personajes al igual que en las representaciones de las cruces mayas, y cada personaje con las manos en la misma posición que la figura yacente en la lápida de Palenque. (Ver: N° 3)

El mismo origen español valga para el término *Kurusu*, con que los itonamas de Bolivia, siempre según Julio César Salas, designaban la Cruz del Sur: afirmación muy discutible, ya que el término original debía tener un significado análogo al que le daban otros indígenas americanos, como los patagones, que le decían *Amnie*, Ñandú, o los taurepán de la Gran Sabana, que la llamaban *Pauí-*

pódole, Padre de los Paujjes, siendo así que en su mitología explicaban el origen de ese nombre.

Además, no fue porque fuesen hombres de buena voluntad o porque “comprendían su verdadero significado”, o porque practicasen la religión natural, que los chibchas de Colombia comenzaron a colocar una cruz sobre la tumba de los que morían picados de culebras, sino porque así se lo mandó el misterioso predicador que ellos llamaban *Chiminigagua*, mensajero de Dios, y era la misma “prescripción ritual que, según la Biblia, tuvo Moisés para los picados de las ardientes serpientes del desierto, víboras infernales que son las malas pasiones humanas, el fariseísmo hipócrita y la falta de altruismo o caridad, pues es el hombre demasiado pequeño para negar su auxilio a los otros hombres y ser auxiliado por ellos; y por eso, *Curu* significa “amar” en la lengua de los indios yamana, en la extremidad de la América del Sur”. (p. 31)

Al llegar a este punto, que es el clímax de su exposición, Julio César Salas declara: “Adoremos pues la Cruz que hace el Sol en lo más alto de su carrera, y amemos a nuestros semejantes como a nosotros mismos, y a toda la creación, pues todo lo que alienta es nuestro hermano; y no figuradamente ni solo en boca del Santo de Asís es hermano nuestro el lobo como la planta, pues para toda la naturaleza luce el Sol, verdadero hijo de Dios, o de la causa primera”. (p. 31)

PADRE Y PAN NUESTRO: EL SOL EN EL OCASO

El Dr. Salas prosigue con su planteamiento diciendo que el Sol en el ocaso es recibido por la Madre Tierra, que es la “copa mística” y el “vaso de devoción” de la letanía, es decir, la diosa Isis - “la tierra en idiomas africanos como en los americanos”, que gracias al Sol “se vuelve fecunda y transforma en su seno al propio Dios en pan y vino”, que se volverán carne y sangre en el hombre.

En efecto, insiste, *Isi* es el principio femenino y es la tierra en África ecuatorial, no menos que en el antiguo Egipto, mientras “en varios idiomas americanos significa tanto virgen o doncella, como vestido en aimará, que precisamente es verde y hermoso ropaje de frutos y de flores en idioma vejiz”. (p. 32) Por añadidura, el santo que labra y riega la tierra se llama *Isidro* (Ισι-δωρος, “Don de Isis”, en griego), *ise* es “fuego” en urupá de Brasil y capakura: *Ise-se*, “sol” en paikoneka, *Isi-hui*, “nervio viril” en campi y jebero, mientras *isa* es “rasgar, romper”, en chorotí; *is* es “maíz” en inapari, e *isha*, “sangre” en guajiro... Final-

mente, “*isagogé*, introducir (en griego) corresponde a *isa*, romper o rasgar (en chorotí, del Chaco argentino), como *isagha*, camarero (en turco), e *isba*, alcoba (en gitano)”. (p. 33)

El autor merideño remata su análisis diciendo que la Virgen azul con el niño en brazos, reverenciada en Manta y otros lugares de Ecuador, es la misma Virgen de Copacabana de Bolivia y Perú, cuyo culto también es precolombino, al igual que la Virgen del manto o Guadalupe de México, y la Madre del Niño o *Chiqui* (chiquito!...), es decir, de Chiquinquirá, en Colombia y el estado Zulia de Venezuela.

Aquí, el autor merideño, lleno de satisfacción y llevándose por delante todo dato o referencia histórica en contra, afirma: “Véase cómo queda aclarado el enigma de estas vírgenes indias precolombinas, como la de Coromoto de los ajaguas y caquetíos de Venezuela, pues todas son la tierra y la madre de Dios ⁵: Catolicismo universal y de todos los tiempos como es la lengua o expresión del pensamiento humano ante el misterio de la vida, y la ignorancia de la primera Causa, el Dios incomprensible de la filosofía o suprema e inabordable Entelequia.” ⁶ (p. 32)

Como remate de su argumentación, Julio César Salas nos dice que en las lenguas americanas *Ar*, *Ara*, *Are* corresponden al “dios Sol, que sube en el horizonte y se alza como la *arepa* del *budare* caribe” ⁷, mientras *nazar* es “propina para comer y beber” en indostani, y “ver” en árabe; y a su vez, es raíz de *Nazareno* y representa “el Dios de larga y apolínea cabellera de luz, que se ofrece como sustento de cada día”. (p. 37)

Y hablando de “Día”, nos recuerda que en idiomas del Viejo Continente “Dios y Día” tienen el mismo significado y origen: “la amorosa solicitud del Sol que diariamente da luz y calor a la tierra, y levanta las nubes que se resuelven en la lluvia que la fecunda y la cubre de flores y de frutos, que se convierten a su vez en carne y sangre”.

5 Es antihistórico decir que la Virgen de Guadalupe, la de Chiquinquirá y la de Coromoto son cultos precolombinos a la Virgen María, pues en estos casos está bien documentado que se ocasionaron de apariciones a indígenas o a personas del pueblo después de la conquista española. En el caso concreto de la Virgen de Coromoto, inclusive, consta la oposición a su mensaje por parte del cacique de los Cospes -no de los achaguas-, cuyo nombre Coromoto es caribe (*curumu*, zamuro: -tu, árbol, es decir, Árbol del Zamuro).

6 “Cosa que lleva en sí el principio de su propia acción y tiende por sí misma a su fin propio”. (Dicc. Esp.)

7 *Arepa* (o *ereba*) es una palabra de origen caribe, y significa “maíz”.

Por tanto, concluye: “Bien podemos decir que Dios encarnó mortalmente por amor al hombre, e invocarlo como el pan diario y nuestro, o “Señor de nuestra carne”, como en la oración dominical de los indios aztecas..., pues todo es uno en religión y lengua”. (p. 38)

LOS DIOSES AMERICANOS

Luego de las exposiciones anteriores, Julio César Salas pasa a la consideración del origen de los dioses americanos, siguiendo en su planteamiento al sociólogo inglés Herbert Spencer, cuya doctrina era la base de sus lecciones de Sociología en la Universidad de los Andes (ULA). Como postulado inicial de la doctrina positivista, la religión, al igual que el arte y toda institución social, son engendros de la mente humana, y cada una de esas creaciones representan fases progresivas en la evolución del pensamiento humano. Ese postulado es el que desarrolla Julio César Salas en el caso presente.

Para comenzar, afirma que los pueblos americanos, en su culto, eran sabeístas, es decir, adoraban los astros, como los árabes, en especial los del reino de Sabá, aunque, por lo que él especifica, sería más apropiado decir que rendían culto a las fuerzas de la Naturaleza. Afirma, en efecto: “El fondo religioso o teogónico de la generalidad de la población india de América, es francamente sabeísta, adoradores del sol o fuego, del agua y del viento obrando sobre la tierra, a la que todas las religiones asignan divinidad y carácter de madre general de dioses y de hombres”. (p. 41)

Apoyándose luego en Spencer, dice que lo que “endiosa” los fenómenos naturales es el miedo, “factor sociológico de primer orden, que en su evolución engendra el principio de autoridad religioso-político”. (p. 42)

Ahora bien, entre todos los fenómenos naturales que conocían los indios del Caribe y de Centro y Suramérica, el que les causaba más miedo y espanto era el huracán, que conllevaba “los meteoros fuego del cielo o de lo alto, cuya voz es el trueno, y así mismo la lluvia, agua o granizo, y el viento, que es aire que viene, va y gira, es decir, camina”. (p. 42)

Todos esos fenómenos concomitantes, para personas de mente simple y prelógica, como el niño que le pega airadamente al mueble contra el cual se dio un cabezazo doloroso, llevó como un hecho natural a la personificación de los

tres elementos vitales –“fuego o calor, agua y aire, y las cualidades que se les atribuyan”– y a su integración en una unidad, que es la “génesis del Dios trino y uno de los indios americanos”⁸. (p. 42)

En efecto: “Cada uno de los tres dioses, Fuego, Agua y Viento, tiene sus atributos propios, es cabeza o jefe de gran poder, y sus manifestaciones en la naturaleza son cualidades que integran su personalidad, es decir, son personas distintas que integran un Dios general cuando obran conjuntamente con poder terrible y destructor bajo la forma de temporal, ciclón o viento muy fuerte acompañado de lluvia torrencial y descargas eléctricas, fenómeno grandemente temido y frecuente en el golfo de México, parte sur de los Estados Unidos, mar de las Antillas, etc. Los indios Maya-Quiché, como los Caribes y Aruacas, llaman generalmente tal fenómeno con el nombre *huracán*, designando especialmente los Maya-Quiché, *Hurakan* o *Hura-ac-kan* al Dios supremo, al que apellidan en sus libros sagrados: Corazón del Mundo”. (pp. 41-42)

Según el supuesto ya establecido con anterioridad, de que “todo es uno en religión y lengua”, y luego de presentar a *Huracán* como dios supremo de los Maya-Quiché, el estudioso merideño se dispone ahora a demostrarlo lingüísticamente. Para ello, descompone -abusivamente, a nuestro parecer- el vocablo *Huracán* en tres elementos: HUR, AC, AN, o URA, ACA, KAN, “como medio de penetrar en la teogonía americana, que por otra parte vemos su exacta analogía con las del otro hemisferio ⁹, tanto más cuanto que esas raíces corresponden en muchísimos idiomas no solo a los elementos simples agua, fuego y viento, y a las ideas con ellos relacionadas...”, sino también a las “cualidades intrínsecas de los mismos elementos naturales y sus propiedades, como por ejemplo el brillo de la llama o su color, el olor malo del viento o su giro circular, debiéndose tener en cuenta toda cosa o animal que participe de uno de dichos atributos... Para comprobar la certidumbre de esto, basta examinar cualquier religión, pues la mente humana procede siempre por comparación”. (pp. 42-43)

A partir de este punto Julio César Salas comienza a presentar una retahíla de centenares y centenares de etimologías, tomadas de cualquier idioma del globo terráqueo, para demostrar lingüísticamente que “todo es uno en religión y

8 Obsérvese que el autor, de partida se desentiende del Trueno, porque eso le alteraría su concepción del huracán como germen del “Dios trino y uno”.

9 El autor no usa este término en el sentido propio de Hemisferio boreal (norte) y Hemisferio austral (sur), sino para referirse al Viejo y al Nuevo Continente.

lengua". Para beneficio del lector, nos vemos obligados a resumir su exposición, de la cual destacaremos los puntos más resaltantes.

Como la palabra *Hurakán* comienza con HUR (con las variantes FUR y UR, ya que por ejemplo, en ayarí, de Puerto Rico, era *furakán*, mientras en guajiro *uribay* es temporal), el autor va agrupando decenas de etimologías como soporte de que en HUR, FUR, UR está presente tanto el concepto de "agua", como otras ideas relacionadas, como la de vaso o recipiente que la contiene. Por ejemplo: *uro*, río, lago o canoa (aimará); *jura*, tinaja para agua (guajiro); *urani*, jícara (tarasco) ¹⁰; *úrceus*, vasija de barro, jarra (latín); *urba*, vasija de barro, olla (en lengua de Nicaragua), "correspondiendo semánticamente con *Urbs* ¹¹ en latín, la ciudad primitiva o la Roma de humildes habitaciones de barro, y por extensión, el *orbe*, la tierra, el mundo, la copa mística, vaso de devoción, símbolo de la diosa Madre de las teogonías de ambos hemisferios, la Virgen de Copacabana de los antiguos uros, aimaraes, quichuas del Alto Perú". (p. 44)

Al mismo tiempo, "la desinencia ¹² URI o FURI" está presente en *furipún*, soplar, entre los colorados de Ecuador; en *uri*, lluvia (vasco), *furia* (español), *fur-luok*, inconstante, y *furlukln*, charlatán (bretón), pero en particular en *uri*, rodar, dar vueltas, retornar, en el idioma de la isla de Rarotonga, en Oceanía. Obsérvese, además: "*furor*, cólera excesiva en español, y *furibundo*, *furioso*, propias del *uro*, o toro salvaje, o de *urán*, dragón o tifón, tarasca de la fábula europea", mientras *furo* o *pfuro* es pluma en quichua. Y hablando de plumas, "para los indios mayas, aztecas y otros, el dios de la tempestad, de la guerra y del amor era un pájaro, cuyas plumas habían fecundado a la diosa tierra, y por eso se quemaban plumas para ayudar a las parturientas". En particular, resalta la "correspondencia de *Uragus*, el dios Plutón o del infierno, con *Uranus*, el fuego del cielo, y *Urios*, *Vesta* ¹³, el fuego de la tierra y de los volcanes de los greco-latinos, con palabras

10 Entre las etimologías citadas para demostrar que UR conlleva la idea de agua, se menciona el verbo latino *úrere*, quemar, de donde procede el sustantivo *urna*, es decir, la cajita en la cual se ponían las cenizas del cadáver, retiradas de la pira funeraria; y especialmente *Ur*, "antiquísima ciudad caldea del fuego sagrado". (p.44)

11 La semejanza es solo fonética. En efecto, el único parecido conceptual se establece entre "vasija de barro" y "habitaciones de barro"; pero no consta que las primitivas habitaciones romanas fuesen de barro. Por otra parte, no hay duda de que para pasar de *urbs*, ciudad, a *orbe*, mundo, hay mucha extensión.

12 "Desinencia" significa terminación (de una palabra), pero el autor normalmente usa este término para referirse también a un prefijo o a la primera sílaba de una palabra.

13 *Uragus* (οὐρ-αργος) significa "jefe de la cola" o de la retaguardia, y nunca se usó como sinónimo o como epíteto de Plutón, el dios griego del Ades; *Uranus* (οὐρανός) es el cielo, no el

equivalentes teogónica y lingüísticamente con los nombres y atributos de los dioses de la mitología americana: *Furachogua* o *Iracua*, la mujer-serpiente del mito chibcha, *Furatena*, la deidad del monte de los chibchas bogotanos, o el dios-danta *Fureberu* de los aruacas.” (pp. 45-46)

Además, *Urabá*, dios de la guerra entre los indios de Sinaloa, como *Oura-bá*, dios del valor entre los Apaches, se explican por *hurak*, relámpago en mohave, y *Urac*, dios de la guerra, y *Apuyúrac*, dios de la tempestad en quichua, que, “como el Júpiter griego ¹⁴, lanza la piedra de rayo, o flechas, pues *urach* es arco en guajiro.” (p. 46)

El autor nos hizo un recorrido por diversos lenguajes americanos y del mundo, para hacernos ver que UR o FUR, primer elemento de la palabra *Huracán* expresa la idea de agua (pero vimos que también está presente el fuego -*úrere*, quemar- y el viento, como en *furipán*, soplar, al igual que *furia*, *furor*, *furibundo*, asociados al *uro* o antiguo toro salvaje), y ahora pasa a hablarnos de la trinidad manecita de Norteamérica, a saber: *Urapo*, *Urasana*, *Urasagonizo*.

En *Urapo*, el primer nombre, además de UR, vemos presente el elemento APO, que tanto en varios idiomas americanos, como en malayo, significa “jefe, padre, conductor, semilla, raíz, mojar”, e inclusive “fuego”, en tonga. Por ejemplo: *apo*, mojar, en trío de Guayana; *apomaya*, acuoso o húmedo, en sánscrito; *apoa*, criar, cultivar, prioridad, e *imapoa*, rociar, esparcir, desposar o casarse, en chóctaw, “vocablos absolutamente de la misma semántica de la aglutinación greco-francesa *apogamie*, reproducción vegetal por acodos, sin intervención sexual”.

El autor añade que de todos los significados posibles de APO, en el nombre de *Urapo* prevalece la idea de primera causa, dios padre, o principio masculino, como consta por *urapa*, varón (macushi), *urapi*, semilla (quichua), *urapo*, semilla (mucu o timote) etc.

El segundo nombre de la trinidad manecita, es decir, *Urasana*, “es el dios supliciado”, según Julio César Salas; pero no es evidente por las más de veinte

“fuego del cielo”, y Urios (ουριος) “estéril o “favorable” en griego, según el vocablo del que se derive. Ninguna de estas palabras tiene que ver lingüística o semánticamente con *Vesta*, la diosa romana del fuego hogareño, correspondiente a la griega *Estia* (Εστια). El dios griego de los volcanes, “fuego de la tierra”, es Efesto (Ηφαίστος), correspondiente al dios latino *Vulcanus*, de donde el español “volcán”

14 Propiamente, *Júpiter* (Jovis páter) era el nombre del dios supremo de los latinos, y correspondía a *Zeus*, el supremo dios de los griegos.

etimologías presentadas, entre la cuales tenemos: *asán*, sangre (en colorado, de Ecuador); *asanali*, ir contra viento o contra corriente (chóctaw); *asa*, jefe (paya), y pierna (guajiro); *asaeg*, valiente (guajibo); *asakani*, culebra de cascabel (calina); *asada*, junio y julio (sánscrito)...; *gora*, pájaro (tupí); *gore*, veneno, y *gorabaya*, serpiente (ticuna); *agori*, defecar (yaruro), etc.

En cuanto al tercer nombre de la trinidad manecita, es decir, *Urasagonizo*, según el planteamiento inicial del autor (*Hur-ac-kán*, agua-fuego-aire), se citan varias palabras de distintos idiomas, para demostrar que significa *aire*, es decir, soplo o espíritu. En efecto: *hurac*, viento fuerte o tempestad (bonda, del Darién), y *Hurac*, dios de la tempestad (quichua); *huraga*, temporal (caribe de Honduras); *uracana*, temporal (Haití), mientras *kan* es serpiente (quiché) y *uraquera*, pájaro (omagua). De esto último resultaría que esta tercera entidad es Pájaro-Serpiente, es decir, equivale a *Quetzal-Cóhuatl*, en azteca, y *Kukul-cán*, en maya-quiché; pero no se evidencia fonéticamente en las etimologías propuestas.

Al mismo tiempo, *Hurakal* es espíritu malo o diablo (cacchiquel), de la raíz *hu*, veneno, lo cual da "tifón o tifo, viento hediondo o envenenado", el tercer dios; pero también *Hun-ahpú*, dios opuesto y enemigo de Hurakán, según el Pópol Vuh; y *akán*, pie (cacchiquel), "alusivo al dios cojo u Orión".¹⁵

El autor prosigue presentando una larga serie de palabras, que van desde *huac*, *huracán*, viento (en cora), a *huaca*, cueva (mucu o timote), sepultura (omagua, quichua, chibcha, aruaco), dios de la muerte (abaibe) y espíritu malo (guamoco), pasando por *Curicán*, dios del viento (en Nicaragua), *Irokán*, dios de la tempestad (caribe del Roraima) y *Curicaneri*, dios del fuego (caquetío).

Luego vuelve a insistir sobre el radical HUR o UR, y ahora nos pasea por: *huri*, varón (en opata), *uri*, valiente (aimará), estrella (apolista), serpiente (guajiro), cabello (mutsún, de Norteamérica, y jíbaro de Ecuador), oro (hebreo), caldero de cobre (piaroa), vender (japonés)...; *Uriel*, "dios del fuego", ángel de la luz, y *Urim*, pectoral de piedras preciosas del sumo sacerdote (hebreo), y así termina por llevarnos a *Urucama*, infierno (paya) y a las *Pléyades* (palikur). En efecto, en

15 Orión, según la mitología clásica, era un hábil y gigantesco cazador de arco y flecha, que fue muerto por Artemis, diosa de la cacería, posiblemente por celos; pero en el mito clásico no se dice que estuviera cojo, mientras sí lo estaba el *Tamekán* de los taurepán (caribes), cuya "pierna que queda" o *peponón*, es parte de la constelación de Orión.

la palabra *urucama* nos presenta: *uru*, nariz, brazo y mano (en tora), cabeza (en maorí), y también *cama*, la danta (en adzanemí).

Después de las “evidencias lingüísticas” anteriores, el autor llega a la siguiente conclusión: “Caracteriza, pues, la radical UR las mismas ideas en lenguas de ambos hemisferios adscritas a la misma concepción teogónica greco-latina de *Uranus*, el cielo, el principio, el dios más antiguo o padre¹⁶, como en la trinidad manecita *Urapo* es el dios padre, la cabeza o semilla del mundo: raíz aglutinada en el vocablo *Huracán*, temporal de fuego, agua y viento, o *Hurakán*, el dios grande Maya-Quiché”.

Con lo anterior se reafirma “el valor del método comparativo para determinar la evolución lingüística y teogónica de las ideas que el espectáculo de las fuerzas de la naturaleza desencadenadas hizo nacer en la mente del hombre primitivo”. (p. 51)

Julio César Salas pasa ahora a estudiar el segundo elemento de la palabra *Hurakán*, es decir, AC,

la segunda raíz aglutinada en el nombre del dios maya-quiché del fuego, agua y viento, que combaten u oponen sus fuerzas en la justa de los elementos Ur, Ac, Can, constituyendo el dios tremendo, tres dioses o personas que se integran en el dios alado que lleva en la diestra el caduceo de Mercurio o *Estruac* de los chiapanecas, donde se entrelazan dos serpientes opuestas, una de fuego y otra de agua. Este segundo dios o hijo muerto en la cruz por *Eupoco*, e hijo de una virgen, es nombrado *Bacab* en la teogonía chiapaneca según el Padre de las Casas, vocablo afin a *Baco* o *Bacchus*, el hijo de Júpiter y Semele- se corresponde a *baco* o *bako*, hijo o mozo en cahuapana, y a *backe*, hijo, en pane, idiomas de Sur América”. (p. 51)

“Esta desinencia¹⁷ AC –prosigue– es importante de conocer, pues según el mito griego, *Bacchus* o Dionisos padece también tormento como el Osiris egipcio, y sabemos precisamente que este dios, simbolizado en el agua fecundante del Nilo, es despedazado o convertido en pozos en el verano, cuando sopla el siroco o tifón, el Eupoco chiapaneca que crucifica a *Bacab*”; y “*Bacab*, el hijo de Dios chiapaneca, es la misma cruz adorada en Cozumel, a la que los indios

16 Según la mitología griega, el padre de los dioses no fue Urano, sino *Crono* (Χρὸνος), el Tiempo, de quien Urano era hijo.

17 Propiamente, desinencia significa “terminación”; aquí se trata de una “sílabas”.

pedían agua para sus sementeras, que produce frutos y por consiguiente nos da de comer y beber; levanta las nubes y hace descender lluvia fecundante, y por consiguiente se convierte el mismo dios en carne nuestra..., como la chicha o vino americano, hecha con maíz y dicha *acca* en keshua, según Montoya, como el dios *Baco* simboliza el vino, la propia sangre de Dios, al que por otra parte los aztecas ofrendaban tortas de maíz mezcladas con sangre”. (pp. 52-53)

Julio César Salas ahora asocia el elemento AC de Bacab con el *ac* celta, que se vuelve *ach*, riachuelo, en alemán, relacionado a su vez con *acha*, río (chacata, de Norteamérica), y encuentra su presencia en el nombre de *Achato*, el dios tonto, protector de la riqueza y la locura (achaguas), voz que relaciona con “*acha*, encierro de palos, o el pequeño pez cogido de esta manera cuando en verano bajan las aguas de los ríos; *achac*, golpear en abipón, *chacatana*, crucificar en quichua del Ecuador, etc. Es de saber –prosigue– que este pequeño pez cogido en el cerco de palos era venerado por los indios como el propio dios del agua que los alimentaba, y era comido asado en barbacoa, según refiere el jesuita Rivero, con grandes ceremonias al empezar la pesca de verano, cuando los riachuelos se convierten en pozos...” (p. 52)

Una vez más, para demostrar lingüísticamente su afirmación teogónica, Julio César Salas trae una serie de vocablos de diferentes idiomas, pero con significados afines, como : *acha*, comida (árabe), *ac*, comer, y *aca*, comida, alimento, nutrición (sánscrito), al igual que en cumanagoto, de donde procede *ayaca*, “pastel de carne y masa de maíz, comida de los indios, cuyo uso y designación ha pasado a los civilizados en todo el país”; *ayca*, y *aycha*, carne (tacana, quichua, aymará), y cuerpo (quichua de Ecuador). Por otra parte: *bacán*, carne (macorige, de Cuba), *bacabi*, carne (guajibo), *bacua* o *bakua*, chicha (sínghisa).

Por lo anterior, concluye, no queda duda de que “*Bacab*, el hijo de Dios crucificado, muerto y enterrado de los indios de Chiapas, corresponde al jeroglífico egipcio *Bacab* o *Vacab*, una oreja de vaca, signo de la alimentación” (p. 53), mientras *Vacaba* o *Bacaba* es la palma de aceite (tupí), cuyo fruto se llama *vacabakomu* en idioma paresí, mientras *vach-tulul* es fruto (quiché, cacchiquel, tzutuhil) y nuez (pocomchi).

De allí que, resumiendo todo lo dicho hasta aquí, “en el mito egipcio la vaca *Isis* es la tierra fecunda, e *Isi* mismo significa tierra en idiomas Rwa, Dzalamo, Kami, Kguru e Irangi del Nianza, etc., en África, como *Isse* significa tierra en los idiomas maina y cahuapana de Sur América, e *Isis* también es la vaca o principio femenino del bracmanismo indostánico, donde el principio masculino

es el toro *Nandi*, que siendo la misma teogonía egipcia del buey *Apis*, de la vaca *Isis* y el becerro *Horus*, empezamos a ver, y luego acabaremos de demostrar que filológica y teogónicamente es el mismo sabeísmo americano de *Bacab* chiapaneca o el sol vuelto frutos, carne, alimento, agua, calor, humedad fecundante en el seno mismo de la tierra que lo levanta en sus brazos, como en el mito chibcha la diosa *Bachue*¹⁸, que como Isis extrae del agua el cuerpo despedazado de Osiris y concibe el becerro, *Bachra* en hindostani (*Bacchus* o *Baco* griego) de cuernos dorados, que viene del oriente y enseña a los chibchas de Bogotá la agricultura y artes domésticas con el nombre de *Bochica*...". (p. 54)

A continuación el autor trae varias etimologías más, para insistir sobre la idea de que en el vocablo *Bacab* están expresados los conceptos de padre, jefe, comida y comer; y además, entre otros términos, lo asocia con *Achanto*, la madre del sol entre los rodios (según Cicerón), *Achachiururl*, lucero de la mañana y *achichichilla*, adoratorio, en aimará.

Aquí Julio César Salas da un paso más en su exposición, y añade un nuevo concepto, a saber:

Según las teogonías indias, el dios de la luz sufre una mutilación, pierde los ojos, el cabello, la piel, etc., o es despojado de sus vestiduras, muere crucificado y es enterrado o despeñado. Estas mutilaciones eran rituales entre quichuas y aimaraes, como se muestra en la cerámica...; pero hay más: el mismo dios simboliza los frutos de la tierra, particularmente los enterrados, o raíces comestibles, como el apio americano, que se nombra *racacha*, *arracacha* en mucu (timote) y generalmente en Venezuela..., el maní (*Arachis*¹⁹ *hypogea*) y la yuca, manihot o manihoc (*Manihot esculenta*), pues la voz *maneame*, matar (en tacana), *manema*, matar (en maropa), corresponde a *manihot*, nombre de la raíz alimenticia que significa "desenterrado" en tupí, voces afines de *emamu*, muerto, en idioma arasa, y amanecer, en kavinenno..., y *Emanuel*, el dios resucitado que ven en la mañana²⁰ los peregrinos de Emaús, o *Mane Isai*, el maestro resucitado. (pp. 55-56)

18 *Bachue* sale de la laguna cargando un niño en brazos, pero no un niño despedazado, según el mito chibcha.

19 Es un error etimológico acercar semánticamente el vocablo timote *arracacha* —que es una hierba con raíz comestible— y *arachis*, en griego $\alpha\text{-}\rho\alpha\chi\iota\varsigma$, "sin espinazo", ya que la legumbre del maní no tiene raquis.

20 Propiamente, al anochecer, según Lc. 24.

El autor busca también la carga etimológica de *Amalivaca* -que aquí intencionalmente escribe *Amalibaca*-, y encuentra que *mali* aparece en el nombre de *Chimalimapa*²¹, la tierra fecunda (maya), mientras *malibac*, jardinero, y *malina*, enfermedad (hindostani), pero en jibaro *mandatazan* significa resucitar, todo lo cual sugiere la idea de muerte y resurrección.²²

Otro elemento común a las teogonías del viejo y el nuevo mundo sería el vaso-canoa. En efecto, en una barca de papiro navega el cuerpo del dios muerto, Osiris o el disco solar, hasta Biblos, la otra vida, donde lo encuentra Isis, que lo resucita para el nuevo día; así también Quetzalcóatl, una vez terminada su misión, se monta en una canoa (*acalli*, o “casa del agua” en azteca), y se marcha, al igual que Amalivaca..., todo lo cual le recuerda al autor la barca con la cual Caronte llevaba las almas de los difuntos al Averno griego, cruzando el Aqueronte, el río de ultratumba. Existe, sin embargo, una discordancia importante en lo que el autor trata de demostrar, y es que el sol se desplaza de este a oeste, mientras tanto Quetzalcóatl como Amalivaca zarparon en dirección contraria, es decir, de oeste a este.

De todos modos, el autor insiste en su punto de vista, y afirma que *Bacab*, “el hijo de Dios muerto en la cruz, según la mitología chiapaneca, es el dios de los frutos de la tierra, semejante al *Bochica* de los chibchas” (p. 58); y lo prueba lingüísticamente, asociando *boch*, vacío, y *bochlu*, comer (turco), a *bodighab*, plato (persa). Además, según el mito chibcha, “*Bochica* es andariego o apóstol, vagabundo”, lo cual corresponde a *bochacay*, vagabundo, en gitano.

Julio César Salas descompone ahora el vocablo *Bochica*, para lo cual analiza la primera sílaba, BO, buscando su significación hermética, y encuentra: *bo*, vaca (irlandés), *bocboc*, aurora (en twi, de África); *bocón*, becerro (amanita); *bos*, buey (latín)..., *baki*, boca (en hausa, de África); *baktra*, boca (sánscrito), *baka*, laguna (twi); *baksakoper*, baúl, y *baksul*, cesta (malayo); *bacai* o *acai*, cesta (arecuna).

21 El autor, para que aparezca el elemento mali en el nombre de la diosa de la Tierra, altera su nombre, que es Chimilpa, Chimalpa o Chimal-cóatl en azteca. (Ver: p. 65)

22 Sin embargo, en el mito no se dice que Amalivaca haya muerto y resucitado, sino solo que, una vez cumplida su labor bienhechora entre los indios, se montó en una canoa y regresó a su tierra, hacia el este.

Aristides Rojas, con respecto a Amalivaca, al que los tamanacos llamaban “nuestro Gran Abuelo”, dice: “No fue Amalivaca una creación mítica, sino un hombre histórico, el primer civilizador de Venezuela, cuyo nombre se ha conservado en la memoria de millares de generaciones”. (*Estudios indígenas*, 1944, p. 36)

Finalmente, para completar el contenido semántico de Bacab o Bochica, el autor trae una serie de etimologías a partir de *bach*, que en diferentes lenguas conlleva la idea de hoyo, cavidad, raíz, barco, y finalmente, *batche*, destruido, en hausa, de África.

Todo lo anterior, según el autor merideño, comprobaría lingüísticamente que el *Bacab* chiapaneca (al cual identifica con el *Bochica* chibcha), como *Baco* en el mito griego, y Osiris en el egipcio, son dioses que fueron muertos y luego volvieron a la vida.

Se dispone ahora a demostrar otro rasgo de esta segunda entidad del *Hurakán* divino, a saber, que según el mito taíno de las Antillas, al dios Sol, tras una vida disoluta, le da una enfermedad contagiosa, pierde la piel y el cabello y se llena de bubas, por lo cual se retira a un muladar o estercolero, “ni más ni menos que como en el mito hebreo de Job”.²³

“Es decir —aclara—, el dios se oculta en una cueva del monte para dormir, razón por la cual los griegos asignaban al dios Sol o Apolo, el conejo, que cava un hoyo en la tierra para dormir”; y, en efecto, las teogonías americanas también ponen el conejo como símbolo del sol”. (p. 60).

Una vez más, el autor encuentra unas analogías en el lenguaje. Por ejemplo: *huapu-crush*, conejo (jíbaro); *huapatza*, sol (itonama); *huapi*, gran río (colorado, de Ecuador); *huapu-ito*, sol (capakura).

Volviendo a la mitología griega, recuerda ahora a Adonis, atacado por el dios Marte (Ares) convertido en un furioso jabalí, que le hiere gravemente una pierna, por lo cual “el amante de Venus (Afrodita), desangrado, pálido, muere en los brazos de la diosa, que le da sepultura para resucitar”. (p. 60) En efecto, *bachac*, pierna (turco); *bachaco* (*Atta*, *cephalotes*, etc.), hormiga grande (tunebo)²⁴ (p. 60); *bacho*, corto (griego)²⁵; *Bachoraregue*, nombre de las constelaciones de Orión, de las Híadas y la Tortuga en idioma de los indios bororo de Matto Grosso, o sea, el héroe de la pierna rota o cortada, o el *Bachumaina*, dios mutilado de los indios macushi.²⁶

23 Job no era hebreo, sino idumeo.

24 “Para los indios, como para los griegos, las hormigas pueblan los infiernos o la otra vida, adonde llevan las almas de los muertos”.

25 El autor aquí altera la etimología griega; en efecto, *brachýs* (βραχύς), corto, no es lo mismo que *bacho* (βαχός), Baco.

26 Más adelante (p. 62) dirá: *Bakuru*, viento en bororo, según Stein, y *Bakur* es el Orión en wapisana, el dios de la pierna cortada; *Bacunaima*, en macusi, dios de la cabeza de danta...”.

Sigue otra página de etimologías, para demostrar que *Bacab* fue crucificado, lo cual estaría expresado en su nombre. Por ejemplo: “*bacao*, palo, árbol, en caquetío, con referencia al dios crucificado *Bacab*” (p. 61), y refuerza este concepto con términos tales como: *barbacoa*, palos trabados (caquetío), *bar*, sol (pano, de Suramérica), *barana*, cielo (sáliva), “*Baracocha*” o Viracocha, “dios hijo de los antiguos peruanos”, y una docena de voces más, entre las cuales aparece “*Bar-Jona*, apellido de San Pedro, según la leyenda”.²⁷

En cuanto a la muerte de *Bacab*, el autor añade: “El dios de la luz es llevado por un animal carnívoros, perro, como en Grecia, Egipto, Tibet, América, o por un zorro, lobo, tigre, oso, halcón, águila, etc., o por una serpiente, o simplemente desaparece en una nube o en un carro de fuego”. (p. 61)

Como siempre, la afirmación anterior se respalda con una serie de etimologías, como: *bakiri*, zorro (viceyta), o chivo (hindostani); *bákira*, báquiro, jabalí americano (caribe); *bakoro*, chivo (bambara); *bakiara*, humo (tunebo); *bakasita*, cuervo o zamuro (sínsiga) y águila (tunebo); *baki*, negro y boca (hausa), *bakasa-ya*, negro (tunebo). En particular: se destaca *bakua*, serpiente, en maropa y tacana. La razón es que, “según la teogonía de los indios, esta serpiente sagrada de la noche, *Bacua*, pone un huevo mitológico, o se lo traga; aludiendo a tal creencia, véase el mound de la serpiente tragándose el huevo, en Ohio, o de la serpiente que se traga el ave en el Orinoco”²⁸ (p. 62)

Antes de proseguir, recordemos que Julio César Salas está explicando los elementos herméticos u ocultos que integran la palabra *Hurakán*, que descompuso en HUR-AC-KAN, y que se encuentra todavía ocupado con el segundo elemento, es decir, AC.

Al respecto, señala que “según la teogonía de ambos hemisferios, el dios del fuego y el dios del agua son dos serpientes opuestas o que se combaten, sea en el caduceo de Mercurio, o sea la serpiente de dos cabezas que trata de picar a Baco, y que este mata con la raíz milagrosa”. (p. 62)

Una vez más, el autor recurre a las etimologías, para demostrar su aserto. En efecto: *aca*, mapanare (*Lachesis muta*, etc.), en maco, y *ac*, piedra (terraba),

27 *Bar Jona* no tiene ninguna relación con las etimologías anteriores, y significa “Hijo de Jonás o de Juan”, en arameo. (Ver: Mt 16, 17; Jn 21, 15)

28 El autor se refiere al famoso petroglifo de la Piedra Pintada, cerca de Átures. Es cierto que allí se ve una larga serpiente, un ave, un caimán, un hombre y otros objetos, pero la serpiente mira hacia arriba, mientras el ave está debajo y detrás de ella. Luego la serpiente no se traga el ave.

“pues el dios Apolo está figurado al principio, tanto en Egipto como en Grecia, por la punta o pirámide, de donde la raíz griega *ac*, que significa punta, como *ac* en rumano equivale a aguja”.²⁹

Pasa luego a *acab*, noche (quiché y pocomchi), *acada*, cubrir, ocultar (Sánscrito), *cádere*, caer (latín), caer, ocultarse el sol (español), *cadiella*, perra o cachorro.³⁰ En particular, afirma: “Absalón, como Salomón su padre, son voces hebreas que significan luz; Absalón, de larga cabellera rubia, muere de ella suspendido a un palo, de una lanzada en el costado, por haberse rebelado contra su padre, a quien sucede Acab, otro hijo de Salomón, que sigue a este como la noche al día”.³¹ (p. 63). En efecto, prosigue el autor: *acab*, noche (quiché y pocomchi), *acabal*, noche (zotzil), *acabee*, nieve, hielo, viento (alakaluf), *acabaray*, buitre (en Argentina), *acabir*, acabar (árabe), y desde luego, “*acabable*, *acabado*, *acabo*, etc., del español, así como el arcaico *acabtar*, que corresponde a agarrar, capturar”. (p. 63)

Prosiguiendo con las etimologías, Julio César Salas encuentra que *aca*, entre otras cosas, en chibcha significa nueve, o noveno mes, cuyo símbolo es un sapo, expresión “para nosotros, de la acción del fuego, o sea, la reproducción, pues el sapo, símbolo del sol y del fuego, entre lo indios simboliza también el agua y la lluvia fecundadora”. (p. 64)

Lo anterior resalta por: *acaya*, *akaya*, cama, pira funeral, y *acacaya*, “devorador de las casas”, o fuego (sánscrito), *acayec*, calor (puinave); pero también, *ach* o *achem*, agua (celta), *achefa*, lavar, lavarse (chóctaw), *acelal*, cieno o

29 La raíz *ac* aparece tanto en griego (ακμή, punta), como en latín *acus*, aguja, que se vuelve *ac*, aguja, en rumano.

30 En efecto, la forma antigua castellana *cadiella* procede del latín *cátula* o *catella*, perrita, cachorra, pero no vemos el por qué de su presencia aquí. En todo caso, el radical no debe ser *cad-*, sino *cat-*, porque se origina en una voz latina, que explica perfectamente su significación.

31 Tal vez en ninguna parte como aquí es evidente que el autor, en su empeño por demostrar sus ideas teogónicas, falsea la verdad histórica y lingüística. En efecto, *Absalón* no era hijo de *Salomón*, sino que ambos eran hijos de David, y murió porque huyendo por un bosque en una mula luego de ser derrotado por el ejército de David, su larga cabellera se enredó en la rama de una gran encina, de la cual quedó colgando, y fue muerto por Joab, general de los ejércitos reales. En segundo lugar, el nombre de ninguno de los dos conlleva la idea de “luz”, sino que Absalón (*Ab-shalom*) significa “Padre de la paz”, y en el nombre de Salomón es también evidente la voz hebrea *shalom*, paz. Finalmente, a Salomón no le sucedió Acab “como la noche al día”, sino su hijo Roboán (3 Re. 11, 43), y a este su hijo Abías (3 Re. 14, 30).

barro (zotzil), *nahr, baha*, río (en árabe de Egipto), y *nahr, oued*, río (en árabe de Argel).

Apoyándose en todas las consideraciones anteriores, Julio César Salas afirma que, así como en Grecia, Asia Menor y Egipto se recordaban entre llantos y grandes demostraciones de dolor, los tormentos y la muerte de Dionisos ³², Adonis y Osiris, “los chibchas de Sogamoso celebraban una fiesta, o más bien, duelo, por la muerte de Chiminigagua, el Hijo del Dios grande, dios creador de la luz o el sol. Se celebraba al fin del año: doce sacerdotes llevaban sobre la frente un pájaro pequeño, y con guirnaldas y mantos encarnados rodeaban a un sumo sacerdote vestido con un manto azul, marchaban cantando melancólicas endechas sobre la muerte y eternidad, salmodias que terminaban haciendo prorrumpir a actores y espectadores en lamentos y lágrimas, terminando todo con un reparto de chicha ordenado por el cacique, y quedando como en Grecia, ahogadas las acerbas penas.

Fiesta muy parecida a la anterior celebraban los mayas de Guatemala y los toltecas de Yucatán en honor de Quetzalcóatl, según Landa y Burgoa: los sacerdotes portaban el pájaro simbólico y una especie de cruces o báculos de espigas o formas de cruces latinas rameadas, como aparecen en las ruinas del templo de la Cruz, Palenque, etc.: instrumento ritual usado también por los chibchas, pues era la Cruz o árbol en que moría Absalóm”. (!?) (p.67)

Con lo anterior el escritor merideño da por concluido su análisis de AC o ACA, segundo elemento de la palabra “*Hur-ac-kán*, dios trino maya quiché: fuego, agua y viento”. (p.68) A partir de aquí comenzará a estudiar el tercer elemento, es decir, KAN, que significaría “viento”. Sin embargo, lo asocia en primer lugar con *can*, perro (*canis*, en latín), y con el *Can-cerbero* ³³. En efecto, dice, Anubis, perro chacal, guía al dios muerto al infierno, ya que en su nombre el autor encuentra los elementos *am*, *an*, noche (cacchiquel), *ama*, ocultarse un astro (kalina) y dormir (choroti), *anabal*, entierro (tuareg), *ana*, tarde, crepúsculo (guaraúno), *anacara*, perro (aimará).

Volviendo ahora a la exposición conceptual, Julio César Salas declara: “Las teogonías asignan a este tercer dios la cualidad de jefe de ejército, que tiene poder o facultad como viejo o como sabio, mente, espíritu o viento, que se traduce en

32 En Atenas dio origen a la representación de la tragedia griega.

33 Perro guardián del más allá. Según una versión de la mitología griega, tenía tres cabezas perrunas entremezcladas con víboras.

luz, claridad, fulgura en la piedra de rayo y es un dios-serpiente, que [lo cual] encierra el [concepto de] dios del fuego y del agua, simbolizado por el conejo en la faja del zodiaco, y por tanto es opuesto al otro dios, como Sit-tifón es opuesto a Osiris y Horus. Las teogonías americanas dicen que es una cuerda de arco o el mismo arco de flechas, un sedal o cuerda de pescar, la piedra seca que fija el puente de cabuya que atraviesa el río, o el horno o budare, correspondiéndole el color rojo y amarillo de la tierra seca o estéril del desierto, como el bastón o caña y el cuerpo del animal muerto y del cadáver, pues Tifón guarda, entierra y oculta el cadáver de Osiris". (pp. 68-69)

De aquí en adelante el autor nos conduce por ocho densas páginas de etimologías, para demostrar todos los posibles significados "del fonema *Can*³⁴ en diversos idiomas de ambos hemisferios", a saber: *can*, viejo (tinglingt, de Norte América), poder (inglés), jefe (turco), juez (mucuchí), luz (maya), como *cana*, luz (omagua), luciérnaga (guajiro), y *kam*, relámpago, brillo (bretón). Además, *kana-ati*, arco de flechas (macu), *kanakene*, flecha (fueguino).

Los indios también dicen que el dios del rayo lanza flechas o piedras, por lo cual: *kan* es piedra (mucu o timote), siendo así que en Mérida, Venezuela, "*can* son las piedras secas que afirmaban los palos del puente de cabuya de los indios y hoy designa el cimientito de piedra de cualquier puente de madera" (p. 70), pero obsérvese además: *kang*, piedra (brunca, de Centro América), *kameni*, piedra (ruso), *kamieu*, piedra (polaco), *kammui*, guijarros (ruso), y *kana*, caña (vasco y polaco), *canna*, caña (latín), etc.

En tercer lugar: *kan* es serpiente (maya y guajiro), y *curricán*, sedal fuerte para pescar (caribe).

"Serpiente" por excelencia es el Pitón (*Pythón*, en griego), llamado *pita*, culebra de agua, en Brasil, es decir, "la mítica serpiente que vomita llamas, formada del limo del diluvio, y que siendo la oscuridad o el diablo, Apolo la mató a flechazos, o rayos de luz". (p. 71)

En América, "*Pitaxoo* —prosigue el autor— es el dios del terremoto en zapoteca, y para los indios es una gran serpiente que existe bajo la tierra, que al desenvolver sus anillos causa los temblores. Los indios jíbaros y otros hablan de esta gran serpiente que ocasionó el diluvio; mito semejante al griego tenían los sálvas del Orinoco. Otros indios, como los chibchas, aztecas, mayas, etc.,

34 Propiamente, *fonema* equivale a sonido. En el caso de *C-a-n* hay tres sonidos o fonemas, que en conjunto constituyen una *silaba*.

al igual que los egipcios de Tebas, decían que esta gran serpiente o pythón tenía cuerpo de boa y cara de mujer: la serpiente Sit egipcia, que se tragó el disco del sol”. (p. 71)

En efecto, Pythón en fenicio era *Shit-typhón*, el principio del mal, o sea, Satanás (*sitán*, en árabe de Egipto), el mismo que mata a Osiris y combate a Horus y está representado por el color rojo y amarillo de la tierra estéril, es decir, una vez más: *kan*, arcilla o tierra roja (maya), madero, leño, bosque (sioux), maíz (puinave), mientras *kana* equivale a maldad y muerto (choroti); pero, *caney*, casa (taíno y mucu o timote), que corresponde a *khane*, casa (persa).

Derivado de *kan*, madero, es *canoa* (fenicio e indios de Haití) y *kayak*, canoa (algonquino), mientras *can*, pote o vasija (inglés), y *kanarí*, vasija de barro (caribe antillano). Estos dos significados, “canoa” y “vasija”, aparecen en otros treinta idiomas. (p. 74-75)

También *kan* es agua (kakobo, de Sur América), mientras *cani*, llover (cabecara); pero *cani* también dolor (maipure), ayer (quichua)...., y a la inversa, *ayer* “es agua en malayo, y en español, a su vez, raíz del verbo *ayermar*, o sea, convertir en yermo”. (p. 76)

Al llegar aquí, Julio César Salas, una vez más, expresa su inconformidad con el Diccionario de la Real Academia española de la lengua, que deriva el “ayer” castellano del latín *ad-heri*, “a-ayer”, tanto más que le encuentra analogía con *ayehman*, ¡ay, dolor! (chóctaw). Además, *ayer* es agujero o hueco (cabecara y viceyrta), “pues el día, según la mitología egipcia, desaparece por un hueco, por donde se desliza” (p. 76), y “deslizarse” en kalina es *ayelumu-lumimo*. Entonces, concluye el autor, tenemos la explicación “de la palabra *foros*, que le corresponde al diablo en griego, el escotillón o puerta del cielo”. (p. 76)

El autor tiene una última espina que sacarse con el Diccionario de la Academia de la lengua española, según el cual *caninos* son los dientes del perro (*canis*, en latín), mientras, según Julio César Salas son “los dientes delanteros prominentes de los conejos, mas no de los perros”. (p. 77) En efecto, argumenta, *kanin* es conejo en sueco y danés, mientras es *kaninchen* en alemán.

CONCLUSIÓN

En el siglo XIX estaban planteadas dos teorías básicas acerca del origen de las palabras de un idioma. La primera, de orientación clasicista y que tuvo su auge a partir del descubrimiento del sánscrito por parte de los estudiosos europeos, sostenía que todas, o casi todas las palabras tienen un radical lógico, que permite descubrir en los vocablos de una lengua actual, inclusive después de milenios de distancia, la lengua antigua de la cual se originó: teoría defendida, entre otros muchos, por E. Grimm y el Prof. Max Müller.

Sin negar la gran parte de verdad que hay en esto, lo cierto es que en pueblos ágrafos, como es la mayoría de los que Julio César Salas trae para defender su tesis de que “todo es uno en religión y lengua”, o en los estratos sociales bajos y analfabetos o ágrafos a los fines prácticos, de las sociedades con escritura, la arbitrariedad y las circunstancias históricas fortuitas pueden crear palabras nuevas o cambiar la carga semántica de las ya existentes en forma tal, que de hecho ya no se pueden asociar con el término que las originó. Esta postura es defendida, entre otros, por el propio Herbert Spencer, quien la ilustra con la palabra griega *aspáragos* (“no ramificado”), que los cultivadores y expendedores de hortalizas londinenses, guiándose por el oído, “tradujeron” al inglés como *sparrow-grass*, “hierba de los pájaros” o de los gorriones.

En el s. XIX la instrucción en Venezuela era eminentemente retórica y clasicista, porque se consideraba que el que supiera hablar o escribir en buen latín era apto para desempeñar los cargos públicos. Eso explica por qué los autores nacionales se adherían a la primera postura expuesta arriba; y como nada cierto se sabía acerca del origen de los pueblos americanos, trataban de resolver ese enigma guiándose por semejanzas fonéticas, esperando así poder salir del laberinto de las lenguas americanas.

Es el caso que desde los primeros contactos, Cristóbal Colón se dio cuenta de la frecuencia de la sílaba HUA (transcrita como GUA en español, OUA en francés y WA en inglés) en el idioma de los indígenas, tanto es así que aparecía en el nombre de la primera isla que encontró, Gua-nahani, que él llamó San Salvador.

Tulio Febres-Cordero da una lista de más de setecientos nombres americanos de lugar, desde Canadá a la Patagonia, en que aparece, generalmente al principio, la sílaba HUA (como en: Wachita o Ouachita, Otawas, Guanare, Guajira...). Arístides Rojas enfatiza sobre el mismo punto, pero no llega al extremo

de afirmar que esta sílaba en todas partes significa lo mismo; al contrario, solo para el quechua le da a *hua*- varios significados diferentes, y deja para lingüistas más acuciosos e informados la tarea de desentrañar el significado de esa sílaba, común a los idiomas más disímiles, “en los cuales la más sencilla expresión, el radical, está representado en muchos casos, por una sola letra.”³⁵ De todos modos, fiel a su enfoque academicista del problema, plantea que “la voz *gua* parece ser el punto de partida en este género de investigación histórica, el hilo de Ariadna que guíe a los americanistas por el inmenso laberinto de las tribus indígenas hasta dar con la unidad de origen y el conocimiento cierto de la primitiva raza pobladora.”³⁶

La verdad, sin embargo, es que no abundaban entre los conquistadores quienes se preocuparan por esas minucias lingüísticas; y entre ellos ciertamente no se encontraban los que sometieron nuestra Cordillera Andina.

Cuando los hispanos se aposentaron en los valles del Chama y del Motatán, que hervían de gente, ya que los indios estaban entregados al cultivo de la tierra, que les proporcionaba generosos recursos de sobrevivencia, entre las primeras provisiones que tomaron las autoridades coloniales una fue la de prohibir el uso de los idiomas indígenas, como un efectivo recurso para hacerles olvidar a los indios sus antiguos cultos paganos; y los alguaciles de la Santa Hermandad y los curas doctrineros recorrían cerros y campos y se ponían al acecho, para sorprender y castigar al indio o a la india que no hablaran en la lengua de Castilla.

No hubo tampoco en las clases “ilustradas” coloniales, hombres de letras que se interesaran por componer gramáticas y vocabularios de las proscritas lenguas locales, como sí los hubo en México, Guatemala, Perú, Paraguay, las Guayanas y, en Venezuela, entre los achaguas, los tamanacos y los cumanagotos. A pesar de eso, en sitios apartados se preservaron restos de los idiomas antiguos, tanto es así que Tulio Febres-Cordero recuerda con remordimiento que ya en plena época republicana, en Aricagua había un indio viejo que se paraba todos los días en la plaza y pronunciaba fogosos discursos en dialecto mucubache tratando de despertar en sus coterráneos los fantasmas dormidos de la lengua materna, pero en vano, ya que murió en 1894 sin que nadie de las nuevas generaciones se interesara en aprender a “hablar en lengua”, como se decía. Y a pesar de que hacía tiempo que las instituciones coloniales habían sido suprimidas, y todavía había oportunidad para recopilar siquiera algunos restos significativos de los an-

35 Rojas, A. *Estudios indígenas*, 1944, p. 78.

36 Rojas, A. *Estudios indígenas*, 1944, p. 53.

tiguos dialectos locales, las clases cultas en general mostraron un olímpico desinterés, hijo del desprecio, hacia lo autóctono. Por tal motivo, se da el absurdo que lamenta el intelectual trujillano Amílcar Fonseca, a saber: “Puédese explicar que *Trujillo* significa *Turris julia*, Torre de Julio César, por una que este Domador de las Galias levantara, allá unos veinte siglos atrás, en las tierras extremeñas; pero *Chejendé* y *Escuque* no darán razón por el nombre que llevan de sus aborígenes”.

Eso explica que los primeros autores nacionales que a fines del siglo XIX y comienzos del s. XX se preguntaban sobre el origen de los timoto-cuicas y el significado de los centenares de topónimos indígenas que salpican la región andina como un reproche ineludible y siempre actual, trataran de buscar su significación en el quechua, el guaraní, o inclusive en lenguas de otros continentes, sin otro asidero que la semejanza fonética. Eso era tan absurdo como querer explicar el elemento *pent-* (encerrar) de la palabra *pent-house* a partir del griego, ya que en ese idioma existe una voz que comienza igual, *pente*, cinco; y más absurdo sería llegar a la conclusión de que *pent-* en español significa “encerrar” y “cinco”. Sin embargo, el lector se habrá dado cuenta de que precisamente este es el procedimiento que sigue Julio César Salas en todo su trabajo.

Tampoco es lícito descomponer palabras simples, y que por lo tanto están construidas con un único radical significativo, para ver en ellas radicales que no existen. Por ejemplo, *camaleón* en castellano es una palabra simple, y solo como chiste se podrá descomponer en los elementos *cama-* y *-león*, términos que ciertamente son castellanos, pero nada que ver con el camaleón del caso presente.

Menos aún es lícito “crear mitos” a partir de palabras, como sería, por ejemplo, decir que “en los días de *sol* los militares juegan a los *dados*”; en efecto, se llaman “sol-dados”.

Sin embargo, una vez más, Julio César Salas usa sistemáticamente estos procedimientos para demostrar unos principios apriorísticos a partir de sonidos iguales o parecidos, no digamos del maya, del azteca o del quechua -según la lengua del pueblo, el significado del nombre de cuyos “dioses” analiza-, sino que para ello echa mano de cualquier idioma del planeta, vivo o muerto. En efecto, si observamos lo que afirmó arriba, a saber, que *kan* conlleva la idea de “dios del fuego y del agua, simbolizado en el conejo”, añade luego que en las mitologías americanas *kan* es “una cuerda de arco, o el mismo arco de flechas, un sedal o cuerda para pescar, la piedra seca que fija el puente de cabuya que atraviesa el río, y el horno o budare, correspondiéndole el color rojo y amarillo de la tierra

estéril del desierto, como el bastón o caña y el cuerpo del animal muerto” (p. 69). La razón de que *kan*, según el autor merideño, tenga tantos significados, es que en lenguas tan dispares y alejadas una de otra en el tiempo y el espacio, como pueden ser el fueguino, el bretón, el maya, el omagua, el guajiro, el inglés y el turco, encuentra palabras que comienzan con la sílaba *kan-* o *can-*.

Mucho peor, entendemos, es descomponer la palabra *María* para buscar el significado de M, MA y MARI en todos los idiomas posibles, para llegar a la conclusión de que: M o MA en 22 idiomas melanesios, micronesios e indonesios y dialectos del archipiélago de Bismark, en Oceanía, es un pronombre personal (yo, tú), mientras en persa significa “nosotros”, todo lo cual es completamente ajeno al asunto estudiado, además de que no dice cómo hace para demostrar que M, MA y MARI son raíces, es decir, elementos que explican el significado del nombre propio *María* (“Mariám” en hebreo), que es lo único que, desde el punto de vista lingüístico, es válidamente posible intentar. Menos justificación aún tiene el pretender buscar el significado de “María” -helenización bíblica de la *Mariám* hebrea, y tiene varios milenios de existencia- en la voz francesa *mariage* que, al igual que nuestro *mari-daje*, se originó en la Edad Media a partir del latín.

En segundo término, existen diferentes procedimientos para formar palabras nuevas. Los usuales en los idiomas del tronco indo-europeo son: la composición, como “saca-punta” (con dos radicales: *saca-* y *punta*), la derivación, como “limonero” o “violínista” (limon-ero, del radical *limón-* fruto cítrico, y *-ero*, sufijo que indica actividad o producción; violín-ista, del radical *violín-* y el sufijo *-ista*, que significa actividad o postura filosófica), y la parasíntesis, por la cual un radical queda encerrado entre prefijos y sufijos, como el elemento *-form-* en “in-con-form-idad”.

Ejemplos de composición pueden ser los setenta y ocho nombres indígenas de localidades andinas que comienzan en *mucu-* y que trae José Ignacio Lares. Nadie sabe, a ciencia cierta, lo que significa *mucu-*, pero el mismo Lares sugiere que puede significar “lugar”. En efecto, argumenta, existe el páramo de *Mucuchapí*, donde abunda el alumbre, que la gente del lugar llama “sal de páramo”; y como en el dialecto mucuchí *chapí* significa “sal”, es obvio deducir que *Mucuchapí* significa “Lugar de sal”. A la misma conclusión se llega en el caso de *Mucurubá*, donde la inicial *mucu-* (adaptación fonética española del timoto

mgo-) quedó reducida a *mu-*, ya que “*curuba*” es la conocida parcha o pasiflora dulce de los Andes.³⁷

No obstante, las lenguas americanas en general crean palabras nuevas por medio de la aglutinación, proceso en el cual se combinan y recortan varios radicales para que resulte otra palabra esencialmente eufónica. Por ejemplo, Amílcar Fonseca explica el nombre del río trujillano de *Miquimbox* como aglutinación de *Miquia* y *Mimbox*, los nombres de las dos quebradas que lo originan; pero con la advertencia de que en lugar de decir “*Miquia-mimbox*” (lo cual sería una composición), los dos términos se aglutinan en *Miquimbox*, más eufónico. Otras aglutinaciones que trae el mismo autor son: *Betijoque*, de “*Bet-tit-shnopá*”, *Donde-el-fuego* (sagrado?); *Carache*, de “*Kas-aras-chi*”, *Indio-habla-no* (en efecto, el cacique Carache no era cuica, sino jirahara); *Motatán*, de “*Stimots-ustate-an*”, *De timotes-puerta-yo...*

Tulio Febres-Cordero informa que este mismo procedimiento era utilizado por los indios de los alrededores de Mérida. Como ilustración, valga la palabra *canisep*, cacique, hombre importante, que Febres-Cordero descompone en *caac*, hombre, *nis*, asiento, y *schef* o *sep*, poder, lo cual da el significado de “hombre donde se asienta el poder”: metáfora muy adecuada para designar a un cacique.

Es obvio que este proceder lingüístico presenta la dificultad de que a veces puede ser difícil percibir los radicales originales, que en la aglutinación quedan mutilados, y por lo mismo el que analiza la palabra propuesta debe poseer un conocimiento más que mediano del idioma al que pertenece. Con esta dificultad se encuentra el mencionado Amílcar Fonseca al explicar el significado de *Kchutá*, el Ser Supremo de los cuicas. En efecto, en una ocasión lo analiza como: “*Kak-chut-taita*”, Indio de los pájaros padre, y más adelante como “*Kas-chuk-taita*”, Indio de la siembra padre, lo cual parece más probable, ya que se expresa la idea de “protector del cultivador de la tierra”.

Julio César Salas parece no sospechar siquiera que exista ese problema en cuanto al reconocimiento de raíces “aglutinadas” en vocablos autóctonos americanos, sino que, partiendo de la afirmación de Herbert Spencer de que el miedo está en la base de la religión y la organización social, y luego de establecer que lo

37 Julio César Salas, por el hecho de que “la desinencia Mucu” es la más característica en la toponimia de las tribus que ocupaban el macizo central de nuestra Cordillera de los Andes, llama Mucus a los indios que los etnólogos en general designan como Timotes. (Etnografía de Venezuela, pp. 18, 20-21). Observemos de paso que “Mucu” no es una desinencia (= terminación), sino un prefijo.

que causaba más miedo y espanto en los indígenas del área del Caribe y Centroamérica era el huracán con “los meteoros fuego del cielo o de lo alto, cuya voz es el trueno, y asimismo la lluvia, agua o granizo, y el viento, que es aire que viene, va y gira, es decir, camina”, encuentra natural que los maya-quichés llamaran *Huracán* al ser supremo, pero, además, él ve en ese nombre la raíz atmosférica de la concepción trinitaria de la divinidad suprema, integrada por Fuego, Aire, Viento, que actúan simultáneamente.

Lo anterior lo contradicen los propios nahuas, para quienes, como recuerda A. Rojas, Huracán es “Corazón de la mar, Corazón del cielo y de la tierra”; y es que los nahuas, dice el escritor caraqueño, “no podían concebir al Autor del Universo sino en el cataclismo, cuando se bambolean las montañas, cuando se estremecen los continentes, cuando el océano enfurecido, vertiginoso, terrible, se retuerce en la profunda cuenca que le sirve de prisión.”³⁸

Lo que no queda claro es si “Corazón del mar, Corazón del cielo y de la tierra” es el significado etimológico del dios *Huracán*, o se trata más bien de epítetos del Ser supremo: asunto que no resuelve A. Rojas, ni el que esto escribe está en grado de precisar. De todos modos, lo cierto es que aquí también tenemos una trinidad (mar, cielo, tierra) producida por el *huracán*, pero distinta de la propuesta por Julio César Salas, el cual, ahora, descompone en tres radicales diferentes la voz *Hur-ac-cán*, atribuyéndole a cada uno un significado dentro de la trinidad que él propone.

Para comenzar, *hur-* significaría agua (porque en diferentes lenguas hay palabras fonéticamente parecidas que significan: ríos, lagos o vasijas de barro (hechas mezclando agua con tierra y que sirven para contener agua), pero también fuego (como el latín *úr-ere*, quemar, y especialmente *Ur*, la ciudad caldea “del fuego sagrado”).

En segundo lugar, la sílaba *ac-* conlleva los significados de sacrificio, muerte y comida, porque, ahora también, en lenguas completamente distintas y no relacionadas una con otra, se expresa alguno de estos conceptos (como en la cumanagota *ayaca*), que supone recoger la mazorca de maíz, molerla -es decir, matarla-, y finalmente, comerla.

En tercer término, sin embargo, la sílaba *-kan*, que debería significar “viento”, la asocia con el latín *can-is*, perro, *cana*, luciérnaga en guajiro, *kan*, serpiente

38 Rojas, A. *Estudios indígenas*, 1944, p. 82.

en maya y guajiro, y *curri-cán*, sedal para pescar, en caribe, y otras muchas cosas..., pero sin que en ninguna parte veamos el sentido de “viento”.

Finalmente, ¿cómo explicar que en Centroamérica los mayas, ya antes de la llegada de los misioneros y catequistas españoles, le rindieran culto a la cruz, porque en ella murió *Bacab*, sacrificado por *Eupoco*, según los chiapanecas? Una vez más Julio César Salas ve en todo ello una metáfora del maíz, que es sacrificado para volverse comida del hombre (ya que en egipcio *Bacab* o *Vacab*, una oreja de vaca, es símbolo de la alimentación), pero también para volverse chicha, ya que en *Bacab* ve cercanía fonética (y por tanto, “hermética” o conceptual) con *Baco*, el dios del vino.

Todo este simbolismo, concluye el autor, dio origen a los cultos de los aborígenes americanos, análogos a las festividades de Adonis y Baco en el mundo mediterráneo, es decir: si por una parte los yucatecos celebraban la fiesta de Quetzalcóatl, el sagrado Quetzal-Serpiente, por la otra, entre los chibchas existía la celebración de la muerte de Chiminigagua, el Hijo del Dios grande, que es el maíz, y los sacerdotes desfilaban cantando endechas y con unos báculos con forma de cruces rameadas, terminando las ceremonias con bebezones de chicha, para ahogar el dolor por la muerte de esos “dioses” bienhechores.

Como lo advertimos, no criticamos la teoría del surgimiento de los cultos indígenas americanos -asunto de la antropología-, sino la arbitrariedad con que Julio César Salas establece los tres supuestos radicales de *Huracán* e identifica lengua y religión, afirmando que “todo es uno en religión y lengua”.

En sus esfuerzos de demostración, además, comete errores evidentes de lengua, como decir que *apogamie*, o reproducción vegetal por acodos, sin intervención sexual, “es una aglutinación greco-francesa”, lo cual es falso, ya que se trata de una “composición” (*apo-gamia*, sin unión sexual), donde los elementos constitutivos son evidentes; pero además la cita precisamente para asociarla con *imapoa*, cuyos significados “desposar” o “casarse”, en chóctaw, son contrarios a la *apogamia*. Otro evidente error etimológico comete el autor cuando dice que el prefijo *is-* en la voz griega *isagogué*, entrada, introducción, significa *Isis*. La realidad es que simplemente se trata de la preposición *eis*, “hacia adelante” o “hacia adentro”, que hoy se pronuncia *is*.

Una seria trampa etimológica consiste en que un radical cualquiera puede sufrir alguna ligera variación fonética por exigencias del idioma, pero sin que se altere el significado básico de la palabra (*barb-a*, *im-berb-e*; *a-salt-o*, *in-sult-o*);

otras veces, en cambio, la mínima variación es suficiente para que un hablante comprenda que se trata de radicales distintos (*ajo*, *ojo*; *barro*, *berro*, *burro*). Algo de eso le sucede a Julio César Salas, cuando asocia con “hur-acán” la palabra caribe guayanesa *Irokán*, “dios de la tempestad”. En efecto, por los trabajos del Fr. Antonio Caulín y de Fr. Matías Ruiz Blanco sobre el cumanagoto, y lo que dice el P. Gilij de los tamanacos, sabemos que ese vocablo es una variante del cumanagoto *iboroko*, zorro, base lingüística de *iboroquiamo*, diablo (propriadamente: Gran Zorro), de donde sale el *irokán* que cita el autor merideño, ya que los pueblos de raza caribe llamaban así al demonio, porque solía aparecerse a los piaches bajo forma de zorro negro. Si luego los caribes asociaban el diablo con el huracán no era por semejanza fonética entre Huracán e Irokán, sino porque lo temían mucho, y por esta razón para ellos *Irokán* era el “dios de la tempestad”; pero esto es ajeno o contrario a lo que quiere explicar el autor, a saber, que en el *Hurakán* está la génesis de la trinidad suprema -que no del diablo- para los maya-quichés.

Con lo anterior también pretendemos demostrar lo delicado que puede ser identificar un radical dentro de una palabra cualquiera del idioma; tanto es así que, en caso de que una misma palabra tenga dos o más significados, no siempre se puede decir que un mismo radical significa cosas diferentes, sino que se trata de dos o más radicales inicialmente distintos, que por una casual evolución fonética convergente, terminaron con formas fonéticamente semejantes. En esta trampa cayó Julio César Salas cuando asoció las voces *ayer* y *ayermar*. En efecto, *ayer* se originó en latín (*ad-heri*), y como adverbio es invariable, es decir que todo él es un radical, mientras en *ayermar* el radical es *-yerm-*, y se originó del griego *érem-os*, que produjo en castellano otras dos voces : *erm-itaño* y *erm-ita*. Por lo tanto, es un grave error etimológico decir que *ayermar* (volver un desierto) se deriva de *ayer* (el día pasado).

Más grave todavía es asociar el español *ayer* (que dialectalmente entre nosotros a veces suena “ayel”) con el kalina *ayelumum-lumimo*, deslizarse, o con el *ayer*, agujero o hueco, entre los cabecaras y aviceytas. Sin embargo, del errado acercamiento etimológico anterior Julio César Salas saca otro, más errado todavía. En efecto, dice triunfante que de este modo también encontró la “explicación de la palabra *foros*, que le corresponde al diablo en griego”, y significaría “escotillón o puerta del cielo”. (p. 76) El autor, para decir esto, debía estar informado del nombre bíblico griego del diablo, es decir, *Phos-phoros*, Portador de luz (*Lúci-fer* en latín) o Lucero; y como sabía que *phos* significa luz, y que en latín existe la voz *forum*, agujero (de donde nuestro “per-forar”), que se parece fonéticamente

a “foros”, concluyó que tienen el mismo significado, de lo cual concluye que el diablo es el hueco o la puerta del cielo: conclusión completamente absurda.

Dentro de los fenómenos lingüísticos se da también la posibilidad de que un mismo elemento tenga cargas semánticas opuestas dentro de un mismo idioma. Un ejemplo típico es el prefijo *in-* (que a veces se vuelve *en-* en castellano), que en general es negativo en todas sus variantes (*in-finito*; *im-posible*; *ir-real*; *en-emigo* = no amigo), mientras en otras oportunidades refuerza el sentido básico de la palabra (*in-tenso* = muy tenso; *im-pulso* = *em-puje*). Suponemos que en todos los idiomas se dan casos parecidos, y que Julio César Salas no habrá reconocido, en las lenguas polinesias que menciona o en bretón, algunos radicales modificados que, en cambio, le hubieran sido muy útiles para reforzar su planteamiento lingüístico-religioso.

No se debe olvidar tampoco que, como el castellano procede del latín, con el paso de un idioma a otro algunos radicales quedaron invariados (*e-voc-are*, *in-voc-are*, *re-voc-are*, *con-voc-are*, *pro-voc-are*; *e-voc-ar*, *in-voc-ar*, *re-voc-ar*, *con-voc-ar*, *pro-voc-ar*), mientras en otras ocasiones sufrieron transformaciones fonéticas ligeras (*ad-voc-atu*; *a-bog-ado*) o muy profundas, a tal punto que inclusive se crea un radical distinto (*Caesaraugust-a*, *Zaragoz-a*; *horologi-um*, *reloj*), que hace difícil reconocer la palabra de origen. De allí el peligro de acumular palabras de sonido parecido, pero de distintos idiomas que no se conocen sino rudimentariamente, pensando que una palabra cualquiera, especialmente si es una sílaba dentro de un vocablo bisílabo o trisílabo, significa “herméticamente” lo mismo que el término de otra lengua, con la que se compara.

Otro asunto que el autor merideño descarta como principio, pero es fundamental para explicar el significado de una palabra, es la historia de la lengua. Si está profusamente documentado que “canino” procede del latín *caninus*, y este de *canis*, perro, no se puede rechazar esta realidad para empecinarse en sostener que *caninos* son “los dientes delanteros prominentes de los conejos, mas no de los perros”, por el hecho de que “canino” suena parecido al sueco y danés *kanin*, conejo, y al *kaninchen* o conejo alemán, cuando el castellano no tuvo casi ninguna relación histórica con esas lenguas. Además, es un irrefutable hecho de anatomía que los dientes prominentes del conejo a que se refiere el autor no son caninos, sino incisivos.

Por otra parte, dentro de un mismo idioma puede haber palabras que en apariencia tienen la misma raíz, pero esta posibilidad se debe descartar, porque sus significados son completamente distintos. Un caso típico en nuestra lengua

se da entre los términos *forma* y *formidable*, que proceden del latín *forma* y *formidabilis*, manteniendo en ambos idiomas un significado análogo, siendo así que *forma* es un nombre primitivo, que origina el adjetivo *formosus* (hermoso), mientras *formidabilis* en latín procede de *formido*, miedo. Véase entonces que “hermoso”, a pesar de la aparente diferencia fonética, tiene relación directa con “forma”, mientras “formidable” no tiene ninguna; es decir, que también en cuestiones de etimologías a veces las apariencias engañan. Este peligro es mucho mayor cuando la semejanza fonética se da entre palabras que pertenecen a idiomas distintos. Sería un error muy grave, por ejemplo, decir que el *pan* (sartén) del inglés es el *pan* del español, o que en el vocablo griego *pan-oplia* (armadura completa) está presente el concepto de “pan”. Este mismo error lo cometió el buen S. Isidoro de Sevilla hacia el 630 después de Cristo, cuando decía que en hebreo se hallaron palabras latinas, como *sémel*; pero es el caso, una vez más, que se trata de una coincidencia fortuita, y por tanto, una falsa etimología, ya que el *sémel* (una vez) latino no tiene nada que ver con el *sémel* (altar) hebreo.

¿Y qué decir de la afirmación de que en las lenguas americanas, *Ar*, *Ara*, *Are* corresponden al “dios Sol, que sube en el horizonte y se alza como la *are*-pa del bud-*are* c-*ar*-ibe”, para sacar la consecuencia de que *naz-ar* es “propina para comer y beber” en indostani, y “ver” en árabe; y a su vez, es raíz de *Naz-are*-no y representa “el Dios de larga y apolínea cabellera de luz, que se ofrece como sustento de cada día”? (p. 37)

Más absurda, por antihistórica, es la afirmación de que las cruces rameadas, según el estilo de las cruces de las ruinas de Palenque, y como las que usaban cuando desfilaban procesionalmente los sacerdotes chibchas “era la Cruz o árbol en que moría Absalón”. En efecto, el autor ve en Absalón, de larga cabellera rubia, un símbolo solar; e inclusive según él era una “cruz” la rama de la tupida encina de la cual el hijo usurpador del reino de su padre quedó colgado por los cabellos mientras huía en una mula derrotado por el ejército de David. Además de que Absalón, muerto en esas circunstancias, no puede ser ningún símbolo solar, ¿cómo pudieron conmemorar la muerte de Absalón los indígenas americanos antes de la llegada de los curas doctrineros que los informaran de la misma?

Por último, se observan adulteraciones intencionales de algunos términos y hechos históricos, para que encajen dentro de lo que el autor quiere demostrar. Casos evidentes son, por ejemplo, insinuar que en *Chiquinquirá*, nombre indígena de lugar en Colombia, el elemento “chiqui” es una abreviación de la palabra castellana “chiquito”, lo cual justificaría que la Virgen de Chiquinquirá lleve

al Niño o “Chiqui” en los brazos; o bien afirmar que los indígenas americanos conocían la cruz antes de la llegada de los españoles, ya que el término “cruz” existe y significa lo mismo en español y en más de veinte idiomas y dialectos centroamericanos y de Venezuela, cuando se sabe que los misioneros españoles no traducían esta palabra, y menos el término “Dios”, ya que, en primer lugar, no había equivalente en los idiomas de los indios, o para evitar malos entendidos. Por otra parte, cada idioma tiene sus peculiaridades fonéticas, y una misma palabra, en boca de hablantes de lenguas diferentes puede deformarse en forma tal, que se vuelva irreconoscible. Véase las formas como, según el P. Gilij, pronunciaban la palabra “Dios” los miembros de unas tribus del Orinoco Medio: los avanes decían *Diosu*, los maipures *Piosu*, los tamanacos *Tiochi*, los parecas *Iloshi*. La razón era que en ninguna de estas lenguas había palabras terminadas en consonante, y en cada una faltaba alguna letra del alfabeto castellano. Por ejemplo, solo en la lengua de los avanes existía D, en la de los tamanacos no existía D ni S, los parecas no tenían ni D ni T, y la S sonaba SH.

Terminaremos señalando que el mismo Julio César Salas, en su bien documentada *Etnografía de Venezuela*, donde habla de las religiones del Nuevo Continente, afirma que las mismas causas que motivaron el surgimiento de los cultos idolátricos de los americanos, también originaron la formación del lenguaje. Sin embargo, añade: “los dogmas impuestos a la razón humana por el miedo gozan de una permanencia tal o inmovilidad, que pueden considerarse cristalizados en forma tan durable, que el lento transcurso de los siglos apenas desgasta sus aristas, en tanto que el lenguaje está sometido a leyes evolutivas, progresivas y regresivas de ciclos más cortos, durante los cuales se inventa, se transforma, se olvida, se simplifica o complica el acervo primitivo lingüístico...”³⁹ Y peor todavía, en el libro sobre *Los indios Caribes* fustiga a los que “desfigurando la historia y la etnografía, tergiversando la verdad o dándoselas de adivinos y etimologistas *sui generis*, suman al fárrago novelesco obras destinadas a entretener espíritus tan superficiales como los de tales autores”⁴⁰, afirmación que, en el campo lingüístico, a nuestro pesar nos vemos obligados a aplicar al propio Julio César Salas. Por añadidura, en su trabajo parece desconocer el significado de términos tan elementales como *prefijo*, *desinencia*, *fonema*, *hemisferio*, lo cual denota una grave deficiencia de formación lingüística.

39 *Etnografía de Venezuela*, p. 61.

40 *Los indios Caribes*, p. 23.

La conclusión obvia de todas las consideraciones anteriores es que no consta que haya correspondencia entre la religión y los lenguajes de los aborígenes americanos, y desde luego, menos aún entre las mitologías americanas y las lenguas de Europa, África, Asia y Oceanía. El propio autor, como vimos arriba, critica con palabras muy duras a los que pretenden hallar semejanzas entre los idiomas americanos y los de otros continentes. Sin embargo, ese es el procedimiento que él mismo emplea en todo su trabajo. Lo más lamentable es que, con ese propósito, como él dice, haya hurgado durante veinticinco años en los idiomas más dispares y alejados uno de otro, para tratar de demostrar su absurda tesis de que "todo es uno en religión y lengua".

BIBLIOGRAFÍA

- Civrieux, Marc de. *Watunna*. Caracas, Monte Ávila ed. 1992.
- Febres-Cordero, Tulio. *Estudios sobre etnografía americana*. Mérida, 1892.
- Fonseca, Amílcar. *Orígenes trujillanos*. Caracas, 1955.
- Isidori Hispalensis Episcopi. *Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Oxford, Oxford Classical Texts, Vols. I-II., (1911), 1988.
- Lares, José Ignacio. *Etnografía del Estado Mérida*. Mérida, (1883, 1907), ULA, 1950.
- Ragucci, Rodolfo. *El Habla de mi Tierra*. Buenos Aires, 1963.
- Real Academia Española. *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- Rojas, Aristides. *Estudios indígenas*. Caracas, Bibl. Cec. Acosta, 1944.
- Salas, José Ignacio. *Estudios americanistas*. Caracas, Fund. J.C. Salas, (1934), 2000.
- . *Tierra Firme (Venezuela y Colombia)*. Caracas, (1908), Fund. J.C. Salas, 1997.
- . *Los indios Caribes*. Barcelona, Esp., 1921.
- Seco, Rafael. *Manual de Gramática Española*. Madrid, Ed. Aguilar, 1975 (10ª ed.).

Spencer, Herbert. *La religión: su pasado y su porvenir*. Trad. de E. López Codina. Valencia, Esp., s/f.

———. *The principles of Sociology*, London-N.Y., 3ª Ed., 1876, Vol. I-2.