

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

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

Año IX

Número 17

ENERO- JUNIO 2012

**Publicaciones ITER-UCAB
Caracas, 2012**

ITER HUMANITAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Enero-Junio 2012

AÑO IX, Nº 17

Déposito legal pp. 200402CS1737

ISSN 1690-9585

Telf. (0212) 2370802 - 2372766

Revista semestral del ITER,
Instituto de Teología para Religiosos
y de la UCAB,

Universidad Católica "Andrés Bello"
de Caracas

Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: *Santiago Prol Díaz, S.D.B.*

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dr. Enrique Ali González, ITER, UCAB y UCV

Dr. Rafael Luciani, ITER y UCAB

Dr. Félix Palazzi,

Dra. Ariadne Suárez, ITER y UCAB

Dr. Nelson Tepedino, USB

Dr. Eduardo Frades, CMF

COMITÉ DE ARBITRAJE:

José Virtuoso, S.J., Rector de la UCAB

Carlo Nanni, S.D.B., Rector de la UPS

Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER

Dra. Luz Marina Barreto, UCV

Luis Ugalde, S.J., ITER y CERPE

Mauro Mantovani, S.D.B., Decano en la UPS

Felicesimo Martínez, O.P., I.P. de Madrid

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Ignacio Castillo, S.J., ITER y F. Aguafuerte

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

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

iter.revistas@gmail.com

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*

SUSCRIPCIONES 2012

Correo normal: Bs.F. 120

Número suelto: Bs.F. 50

Extranjero: \$ 40

Por avión: \$ 48

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Agradecimiento y presentación

P.Santiago Prol Díaz, SDB.....	5
--------------------------------	---

TEMAS FILOSÓFICOS

La audacia de la razón y la parresía de la fe. La racionalidad versus el racionalismo

P. Abelardo Bazó Canelón.....	13
-------------------------------	----

John McDowell: Experiencia y empirismo mínimo

Prof. Juan Rosales Sánchez	25
----------------------------------	----

El valor metafísico del presente

P. Abelardo Bazó.....	39
-----------------------	----

Persuadir y convencer en el Tratado de la argumentación de Perelman y Olbrechts-Tyteca

Prof. Juan Rosales Sánchez	67
----------------------------------	----

Reglas epistémicas en el pensamiento filosófico griego y medieval

Prof. William Rodríguez	79
-------------------------------	----

Para una estética de Simón Rodríguez

Prof. Carlos H. Jorge.....	91
----------------------------	----

Afirmarse como seres humanos y afirmar a todos los seres humanos. Vocación y misión de los sujetos humanos	
P. Pedro Trigo, SJ.	105

TEMA IGLESIA – ESTADO

La Iglesia Católica venezolana y el Bicentenario de la Independencia.	
P.Oswaldo Montilla, OP.	147

Interrogantes y reflexiones sobre Iglesia vs Estado	
P. Manuel Rodríguez Espejo, Sch.P.....	159

OTROS TEMAS

La Prensa de la comunidad Bicultural-Binacional, Colombo-Venezolana y la globalización	
Prof. Enrique Alf González Ordosgoitti.	185

La violencia en Venezuela 2011 se renueva y profundiza	
P. Alejandro Moreno, SDB.....	205

El lenguaje de Alfonso X el Sabio	
Prof. Bruno Manara.....	223

RECENSIONES Y RESEÑAS	257
------------------------------------	-----

PRESENTACIÓN

AGRADECIMIENTO Y PRESENTACIÓN

A) AGRADECIMIENTO AL P. EDUARDO FRADES GASPAR CMF

En la Presentación del número 16 de ITER-HUMANITAS el P. Eduardo Frades presentaba sus palabras de despedida como director del Departamento de Publicaciones y como Director de las revistas ITER e ITER-HUMANITAS y también expresaba su agradecimiento a todos los colaboradores en su trabajo como director de las Revistas.

El P. Frades es parte de la Historia del ITER desde su fundación en el año 1979 en la parroquia Nuestra Señora de Chiquinquirá de la Florida como profesor de Sagrada Escritura, cátedra que ha desempeñado con mucha competencia, gozando del aprecio de los estudiantes y de los egresados de esta casa de estudio.

Durante los 32 años de vida en el ITER, el P. Frades ha impulsado las publicaciones del ITER, las revistas de Teología y de Filosofía. El año 1990 sale el primer número de ITER-REVISTA DE TEOLOGÍA, coordinada por el Equipo Directivo del Instituto, P. José C. Ayestarán y P. Conrado Pastore y se publica semestralmente. A partir del número 14 del Iter, segundo semestre de año 1996, el P. Eduardo Frades Gaspar C.M.F. será el director de la revista, cargo que ocupará durante unos 15 años hasta la publicación del número 56, en el año 2011. A partir del año 2000 la revista se publica tres veces al año. Desde el número 24, en el año 2001, la revista aparece no como Publicaciones Iter sino como Publicaciones ITER-UCAB. Durante el directorado del P. Frades se publicaron 42 números de la revista Iter- Revista de Teología.

En el año 2004 sale el primer número de ITER-HUMANITAS, siendo su Director fundador el P. Eduardo Frades. La revista sale dos veces al año. El último número fue el 16 en el año 2011, en donde el P. Frades agradece la colaboración y los aportes dados por el personal del Instituto.

Desde estas páginas vaya el agradecimiento más sincero y cordial a quien se ha destacado por la excelencia académica como profesor de la cátedra de Sagrada Escritura y por el impulso y la calidad que lo ha caracterizado como Director de las revistas ITER TEOLOGÍA y de ITER-HUMANITAS.

B) PRESENTACIÓN DEL NÚMERO DEL NÚMERO 17 ITER-HUMANITAS

Al hacer la presentación del número 17 de ITER-HUMANITAS queremos hacer resaltar la importancia vital y estratégica que tienen las revistas de las casas de estudios superiores, que se han constituido desde hace años en el órgano básico para difundir todos los trabajos, avances, logros o problemas de los investigadores. Las revistas son el único mecanismo para difundir las investigaciones, pues en caso contrario estos trabajos permanecerían en el anonimato, lo que implica por supuesto que no sirven para casi nada, pues no son conocidas ni aplicadas más allá del limitado ámbito de acción de un científico, de un académico o de un departamento universitario.

La revista ITER-HUMANITAS siguiendo las orientaciones de su director fundador, el P. Eduardo Frades, recoge en primer lugar los artículos de los profesores de la Institución y luego de otros profesionales conocidos y relacionados con la identidad de esta escuela de filosofía. La gran mayoría de los artículos de este número 17, provienen de docentes de la institución, a quienes se les agradece su valioso aporte, como lo hizo el P. Frades en el número 16.

El primer artículo lo presenta el P. Abelardo Bazó Canelón, un tema que es lo característico de una casa de estudios universitarios: **La relación entre razón y fe, la audacia de la razón y la parresía de la fe**. La racionalidad versus el racionalismo. Al P. Abelardo Bazó le correspondió pronunciar el discurso de apertura del año académico con este mensaje que ahora llega también a los lectores de la revista.

La audacia de la razón y la parresía de la fe son dos expresiones empleadas por Juan Pablo II en su encíclica Fides et Ratio. Estas dos expresiones se implican recíprocamente, pues la intensidad de una favorece la de la otra. La audacia de la razón, unida a la parresía o "confianza" de la fe, se sitúa en las antípodas del racionalismo, que pretende dar un carácter absoluto a la razón humana, en detrimento de otros aspectos propios del hombre, con lo cual se convierte en un reduccionismo. La alternativa al racionalismo es la racionalidad, planteamiento que reconoce el valor de la razón, pero no la absolutiza. Es

una racionalidad que no se opone a la fe, sino que plantea su conveniencia. Esta racionalidad nos permitirá pensar en clave de apertura al ser infinito y trascendente, al Dios absolutamente dinámico.

En el artículo del Prof. **Juan Rosales Sánchez**, que tiene como título **John McDowell: Experiencia y empirismo mínimo** se presenta la compleja obra de McDowell cuya sistematicidad analítica, profundidad y sutileza teórica están a la altura de los insignes filósofos que han inspirado muchos de sus escritos.

Este artículo se ocupa de la noción de experiencia en la obra de John McDowell. Este filósofo contemporáneo defiende una concepción de la experiencia que se define por la recepción conceptual de impresiones del mundo. Su tesis involucra la participación de las capacidades conceptuales en la receptividad, la defensa de un "empirismo mínimo" y una redefinición del concepto de naturaleza. En fin, como sugiere el título, estas notas pretenden básicamente una revisión crítica de su noción de experiencia

Uno de los temas compartido con los estudiantes por el **P. Abelardo Bazó**, llega ahora a los lectores de la revista **El valor metafísico del presente** quien parte de la visión del filósofo Aristóteles quien concebía el tiempo como número o medida del movimiento y pasando luego por San Agustín llega a Heidegger para quien el presente es manifestación total del ser, fruto de un pasado incambiable

El hombre es un ser temporal que vive el presente de modo peculiar, pero en ocasiones se pierde en lamentos por un pasado negativo, o en sueños o temores fantasiosos por un futuro incierto. Por ello es tan necesario hacer recuperar el valor metafísico del presente, tanto desde el punto de vista físico-cosmológico como desde el punto de vista existencial. No es extraño, por ende, que la problemática filosófica sobre el tiempo en la historia de la filosofía se haya ido centrando cada vez más en la cuestión del presente, pues el presente es lo más evidente y actual del tiempo. Se estudian en este artículo los aportes sobre el presente de tres filósofos: Aristóteles, San Agustín y Heidegger, cada uno con perspectivas diversas, pero con algo en común: su empeño por privilegiar de modo particular el presente. Al final se hace un análisis existencial sobre la vivencia humana del presente, tomando impulso de las ideas de los tres filósofos. La finalidad es hacer ver el peso y la prioridad existencial del presente con respecto al pasado y al futuro.

Si se desea convencer, deben exponerse argumentos fundamentados en la razón, que persigan la objetividad, que intenten constituirse en razones para cualquier humano normal. La idea de fondo es que aun cuando nos encontremos en un proceso deliberativo interno o dirigiéndonos a un auditorio determinado, nuestro esfuerzo debe dirigirse a todos los seres racionales que existen es una de las afirmaciones del Prof. **Juan Rosales Sánchez en Persuadir y convencer en el Tratado de la Argumentación de Perelman y Olbrechts-Tyteca.**

En su trabajo sobre retórica: Tratado de la argumentación. La nueva retórica, Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca abordan el estudio de la argumentación y su relación con dos fines, a saber, persuadir y convencer. El enfoque de este trabajo es exploratorio, por lo que abordaremos el tema bajo la guía de algunas interrogantes como: ¿Cuál es la diferencia entre persuadir y convencer? ¿Cómo se desarrolla el proceso argumentativo en ambos casos? ¿Cuál es el rol del auditorio en los ejercicios discursivos que pretenden persuadir y convencer?, ¿cuáles son los problemas de la separación entre persuadir y convencer?

Para definir la epistemología, el Prof. **William Rodríguez**, de UCAB Los Teques, parte de un amplio recorrido histórico que se centra en los períodos antiguo y medieval, buscando aclarar y caracterizar el conocimiento, sus reglas y límites, en la búsqueda de comprender no sólo el complejo proceso de producción de ideas, sino los logros históricos y los retos futuros, sobre todo, en función de investigación y es reflejado en **Reglas epistémicas en el pensamiento filosófico griego y medieval**

Este trabajo tiene mucha importancia, pues, hoy la discusión investigativa se ha trasladado del campo de los métodos y técnicas de investigación al fondo posibilitante, al fundamento epistemológico, que recoge y resume las reglas de producción del conocimiento que hacen posible la investigación, la adecuación de los métodos a utilizar y los tópicos pertinentes a ser abordados. Hoy - como nunca antes - se hace necesario al investigador no tanto hacer lo que sabe cuanto saber lo que hace y, en el fondo, por qué lo hace. Sólo así - sabiendo lo que se hace - se recupera la honestidad intelectual y se emprende un camino seguro y productivo de saber.

Un profesor de la UCAB Los Teques, **Carlos Jorge** envía su primer artículo para esta revista. Nos presenta **Para una estética de Simón Rodríguez**. El maestro del Simón Bolívar, sigue estando presente con su pensamiento, sus ideas en la educación, sobre todo en las instituciones universitarias, sigue siendo

un hombre rebelde, capaz de enfrentarse al academicismo de la época ilustrada para romper con las composiciones y formas existentes y crear con libertad lo que debe ser el norte de quienes se atrevan a crear una nueva sociedad. Cualquier filósofo que tenga como núcleo de su pensamiento un concepto de educación y que, además, intente ejecutar un proyecto político —de base eminentemente ética, como es el del Sócrates de Caracas— sirviéndose de la educación como medio, es sospechoso, cuando menos, de un cierto platonismo,

Simón Rodríguez (1769-1854) pretende la “creación de una sociedad perfecta”, que debe “ser el modelo de la buena sociedad” para todo el mundo, en el mejor estilo de República. Pero tal pretensión se fundamenta en una concepción esteticista de la sociedad, en la concepción de que el creador de tal sociedad perfecta es un político artista que debe proceder a borrar las instituciones y tradiciones existentes, tal como se limpia el lienzo antes de pintar un cuadro. Las palabras que siguen no pretenden constituirse en armazón teórica de la estética del filósofo caraqueño. Son apenas unas notas que deben ayudar en la elaboración de su teoría de la belleza.

Muy acertadamente el P. Eduardo Frades en las palabras de despedida en el número 16 de ITER HUMANITAS ha definido al **P. Pedro Trigo** como uno de los colaboradores durante los ocho años que lleva la revista de filosofía. Nos presenta en esta ocasión **Afirmarse como seres humanos y afirmar a todos los seres humanos. Vocación y misión de los sujetos humanos.**

El humanismo que ha caracterizado a lo mejor de occidente afirma que, como soy humano, nada humano me es extraño. Para nosotros eso no basta; lo decisivo es afirmar absolutamente a todos los seres humanos. Hoy lo decisivo no es apostar por los derechos humanos sino considerar en la práctica que todos somos seres humanos. Antes no era fácil validar esta afirmación. Hoy en esta época de mundialización es imposible no constatarlo. Ahora bien, afirmar absolutamente a todos los seres humanos implica relativizar todas las demás identidades y vínculos. Eso tiene un gran costo, pero es paso obligado para hacernos cualitativamente humanos. Cuando el ser humano sale de sí mismo para afirmar tendencialmente a todos los seres humanos llega al nivel de lo propiamente humano. Ese sujeto humano es tan denso que puede liberarse del totalitarismo de mercado y ayudar a construir una alternativa superadora.

La Iglesia Católica ha estado presente en la historia de Venezuela, acompañando a su gente, sobre todo en la gesta independentista. Al celebrarse los 200 años de la Independencia, la Iglesia venezolana se ha unido al júbilo de estas

fiestas haciendo un llamado “a la unidad, la libertad y la paz”. El **P. Oswaldo Montilla** nos brinda una buena exposición de los hechos y de los mensajes de la Iglesia con ocasión de las celebraciones en **La Iglesia Católica venezolana y el Bicentenario de la Independencia**.

Las celebraciones en Venezuela sobre los bicentenarios de las fechas patrias tiene su correspondiente eco en el seno de la Iglesia Católica pues esta institución también tuvo un rol de primer plano durante el movimiento independentista así como en la conformación de las primeras repúblicas. El peso moral de los eclesiásticos de la época fue duramente criticado por ambos bandos en lucha, tanto los republicanos como de los seguidores de la monarquía de Fernando VII. El artículo quiere reflejar el comportamiento de los jerarcas y del bajo clero en los primeros años transcurridos luego de la emancipación y posteriormente el análisis realizado en los documentos emanados por la Conferencia Episcopal venezolana acerca de éstas celebraciones.

No es la primera vez que el **P. Manuel Rodríguez Espejo** comparte los espacios de la revista ITER-HUMANITAS. En esta ocasión en **Interrogantes y reflexiones sobre Iglesia vs Estado** nos presenta unos apuntes que inició en el año 2004, sobre preguntas y reflexiones sobre el comportamiento de la Iglesia vs el Estado con referencias concretas al tema de los estados laicos que consideran la fe como un hecho privado y excluyen a Dios. Lo ha hecho a base de preguntas y respuesta al estilo de los recordados catecismos clásicos. Son unas treinta preguntas que sirven para orientar en situaciones muy concretas.

Se plantean una serie de interrogantes sobre las relaciones Iglesia-Estado, de cara a evitar enfrentamientos. Se pretende aclarar la diferencia entre laicidad y laicismo. Se invita a los católicos a clarificar ideas y evitar complejos. Se pregunta si la práctica de la fe debería considerarse como un de los Derechos Humanos, y en esta hipótesis, si estarían los Estados obligados a favorecerla. Se termina preguntándose si la Religión podría ser fuente de ordenamiento jurídico y recomendando a los creyentes reconocer nuestros propios fallos y cumplir con las leyes civiles justas.

El Doctor en Ciencias Sociales y sociólogo, **Enrique Alí González Ordosgoitti**, Coordinador del Sistema de Líneas de Investigación (SiLI) sobre Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio en América Latina La Grande, tiene los conocimientos y la experiencia para presentarnos el tema **La Prensa de la Comunidad Bicultural-Binacional, Colombo-Venezolana y la Globalización**. En base a sus conocimientos e investigaciones nos informa y

habla sobre la presencia vigorosa de prensa y programas de radio étnicos con variable periodicidad que nos habla de un público cautivo de una red de información autónoma, que crea y recrea circuitos culturales con los cuales se relaciona –desde su propia perspectiva– con Venezuela y el Mundo.

Observamos una presencia vigorosa de prensa y programas de radio étnicos con variable periodicidad: diaria, semanal y mensual, que nos habla de un público cautivo de una red de información autónoma, que crea y recrea circuitos culturales con los cuales se relaciona -desde su propia perspectiva- con Venezuela y el Mundo. Esta prensa responde a la necesidad de un Nosotros Étnico Internacional, que participa intensamente -tanto material, afectiva e intelectual- de los procesos de globalización culturales, aunque con direccionalidad sectorial. Mostraremos como estudio de caso, la prensa colombo-venezolana.

El P. Alejandro Moreno, un sacerdote salesiano es ampliamente conocido a nivel nacional y en el exterior por sus valiosas publicaciones sobre la violencia, la marginalidad, la familia matricentrada, las cárceles. En el artículo que nos ofrece **La violencia en Venezuela 2011 se renueva y profundiza** nos presenta la realidad de la violencia. Nos habla de un tema que “conoce”, que “vive”, y que “investiga” a través del CIP (Centro de Investigaciones Populares).

Durante los últimos cuatro años la violencia en Venezuela ha sufrido algunos cambios, sobre todo cualitativos, de importancia sobre los que conviene reflexionar. Los cambios cuantitativos no producen sorpresa pues venimos desde hace tiempo contemplando la expansión sostenida de una espiral de la cual era previsible su ampliación y de ella sólo nos queda certificar el hecho. No ha habido cambios significativos en las medidas de control pero también es importante tomar conciencia de ello por lo que significa de peligrosidad no contrarrestada. Los cambios cualitativos nos hablan de la aparición de nuevas formas de violencia, de nuevas motivaciones, nuevos complejos de víctimas, de profundización en la crueldad, en la pérdida de valores y controles morales y en la dedicación más decidida de las personalidades delincuenciales a la ejecución de sus crímenes.

A la revista ITER-HUMANITAS llegan puntualmente los artículos del Prof. **Bruno Manara**, artículos que brotan de su actividad como docente de Castellano, Latín y Griego. Es un destacado colaborador de la revista. En su artículo **El lenguaje de Alfonso X el Sabio** presenta la evolución del Castellano hacia el año 1221-1284. Previamente ha publicado diversos temas relacionados con la evolución del Castellano: Paso del latín a las lenguas romances. Grecia en el horizonte cultural del castellano (recuerdos del idioma).

Se hace un análisis de los principales rasgos fonéticos, morfológicos, semánticos y sintácticos del lenguaje de Alfonso X el Sabio en su General Estoria, comparándolo con el latín y el español moderno. Se llega a la conclusión de que el lenguaje del rey Alfonso es una fase evolucionada del latín popular hablado a lo largo de los siglos por los hispano-romanos, con algunas influencias del árabe. Al mismo tiempo, en varios detalles se aparta del español de nuestros días, en el cual se percibe la labor academicista de la Real Academia de la Lengua, que en ocasiones viola las tendencias fonéticas que originaron la lengua de Castilla, para reincorporar en la lengua de España, a través de la vía culta, vocablos y hasta la grafía y fonética del latín clásico.

P. Santiago Prol Díaz, SDB

LA AUDACIA DE LA RAZÓN Y LA PARRESÍA DE LA FE. LA RACIONALIDAD VERSUS EL RACIONALISMO

P. ABELARDO BAZÓ CANELÓN*

ABSTRACT:

The audacity of reason and the parrhesia of faith are two expressions used by John Paul II in his encyclical Fides et Ratio. These two expressions imply one another, because the intensity of one favors the other. The audacity of reason, coupled with parrhesia or "confidence" of faith, is situated at the antipodes of rationalism, which aims to give an absolute character to human reason, in detriment of other aspects essentials to human person, thereby becomes a reductionism. The alternative to rationalism is rationality, an approach that recognizes the value of reason, but not absolutizes it. It is a rationality that is not opposed to faith, but it raises her convenience. This rationality, allow us to think opened to Being infinite and transcendent, to God absolutely dynamic.

KEY WORDS: faith, reason, parrhesia, rationalism, rationality

Comenzaremos con una breve explicación del título de esta lección. Corresponde en primer lugar a una expresión que empleó el beato Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio*, donde afirma que hay una relación armónica entre fe y razón, siempre que cada una se coloque en el lugar que le corresponde: "A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón"¹. Comencemos por definir *parresía*. Es una palabra griega que tiene varias acepciones: libertad de lenguaje, franqueza, sinceridad, confianza. Juan Pablo II entiende la *parresía* de la fe como la libertad con que se manifiesta, así como a la franqueza con que se presenta. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define

* El P. Abelardo Bazó Canelón es Licenciado en Filosofía. Universidad Santa Rosa de Lima, Caracas (1997), Licenciado en Educación, UCAB, Caracas (2010), Licenciado en Filosofía (eclesiástica) Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma (2001). Doctor en Filosofía. Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma (2003), Doctor en Historia, UCAB (2011), Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Ética y de Metafísica en la UCAB. Director de Estudios del Seminario San Pedro Apóstol de La Guaira.

1 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 48.

parresía como: “Figura que consiste en aparentar que se habla audaz y libremente al decir cosas, ofensivas al parecer, y en realidad gratas o halagüeñas para aquel a quien se le dicen”². La parresía es pues un tipo de audacia, un modo de hablar audazmente, con gran sinceridad pero con cariño. De modo a veces aparentemente ofensivo pero inexplicablemente grato. Según la expresión de Juan Pablo II, la parresía es el recurso que ha querido emplear Dios para revelarnos sus planes, y su vida íntima.

Pero para que esta parresía cumpla su cometido, la razón debe atreverse a conocer, pues además está hecha para eso. La tendencia más natural del hombre es la del conocimiento. Ya lo decía Aristóteles al inicio del libro Alfa de la Metafísica: “Todos los hombres por naturaleza desean saber”³. La razón, aún cuando tiene sus limitaciones, debe ser audaz cuando al conocimiento de lo divino se refiere. Sólo una razón audaz puede llegar más lejos de lo que está a simple vista. Sólo una razón osada puede trascender a la física, y hacer metafísica. Una razón así nos hace ser racionales. Pero no es lo mismo ser racional que ser racionalista. Veremos por qué.

El racionalismo es un reduccionismo, que lo reduce y reconduce todo a la razón humana. Recordemos que los reduccionismos consisten en reducir la realidad a un aspecto de ella. El beato Juan Pablo II denuncia en los reduccionismos una cierta “soberbia filosófica”, “que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal”⁴.

Es verdad que, como postula el racionalismo, la razón es un ámbito central en la realidad, pero constituye un grave error reducir ésta a razón, pues ello llevaría a privarla de su multiforme riqueza. El racionalismo surgió con la Filosofía del *cogito* inaugurada con Descartes, que llegó a poner a la razón, al pensamiento, por encima de la existencia y de la realidad. El planteamiento racionalista al final terminó reduciendo la realidad a la razón, o a lo que la razón pudiera saber o entender de ella.

El problema del planteamiento cartesiano *cogito, ergo sum*, es que comporta una inversión en el modo de hacer filosofía, de modo que el *cogito* (más bien el *cognosco*) comenzó a estar subordinado al *esse*⁵. Así entró en crisis la filosofía del ser, y se invirtieron los términos. Ya Dios, el *Ipsum esse*, el *Ens*

2 http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=parresía

3 Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

4 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 4.

5 Juan Pablo II, *Memoria e Identidad*, Planeta, Madrid, 2005, p. 20.

subsistens, no era considerado el fundamento indispensable de todo ente. Lo indispensable era ahora el *cogito*, lo primordial era el ente pensante. Así, después de Descartes, la filosofía se convirtió en la ciencia del puro pensamiento: todo el ser (mundo creado y Creador) “permanece en el campo del *cogito*, como contenido de la conciencia humana. La filosofía se ocupa de los seres en la medida en que son contenidos de la conciencia y no en cuanto existentes fuera de ella”⁶. Esto tuvo consecuencias también en el campo de la teología, pues en la lógica del *cogito, ergo sum*, Dios quedaba reducido a un contenido de la conciencia humana, ya no se le podía considerar como la razón última del *sum* humano⁷. Por ende, apunta el papa, “no se le podía mantener como el *Ens subsistens*, el ‘Ser autosuficiente’, como el Creador, Quien da la existencia (...). El Dios de la revelación dejaba de existir como el ‘Dios de los filósofos’. Quedaba únicamente la idea de Dios, como tema de una libre elaboración del pensamiento humano”⁸. Recordemos que uno de los principios de la duda metódica consiste en dudar de la existencia de todo, incluso de Dios. De modo que Dios comienza a pensarse a partir de la “única verdad” de la que no puede dudar: de que dudo, y por tanto, de que pienso. Así, el pensamiento, la razón humana, se convierte en el fundamento de toda la realidad.

También los racionalismos post cartesianos, que quisieron comprender la realidad de tal modo, terminaron pensando que la realidad era sólo lo que conocían, según aquel famoso principio del empirista inglés George Berkeley: *esse est percipi*: “el ser es lo percibido”⁹, lo que significa que el ser se identifica con lo que yo percibo, con lo que yo conozco, y fuera de ello no hay nada más. Según el planteamiento de Berkeley, lo que la razón humana no conoce, no existe, llegando a decir que “todas las cosas son entes de razón, es decir, sólo tienen ser en el entendimiento”¹⁰.

No son una excepción los racionalismos más “suaves” de Leibniz o Malebranche, ni que decir que el de Spinoza, que terminó reduciendo lo divino a la naturaleza cósmica, llegando a decir que Dios y la naturaleza son la misma cosa

6 *Ibid.*, p. 21.

7 Cfr. *ibid.*, p. 22-23.

8 *Ibid.*, p. 23.

9 Cfr. G. Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humana*, intr., vol. II, edición de A. A. Luce – T. E. Jessop, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, Londres y Edinburgo, 1948-1956.

10 G. Berkeley, *Comentarios Filosóficos*, n. 474, vol I, p. 59.

(*Deus sive Substantia sive Natura*¹¹). Mientras que Leibniz quiso abrazar toda la realidad con la razón proponiendo el principio de razón suficiente, según la cual todo lo que acontece en la realidad tiene una razón lógica y no se concibe sin la razón, Spinoza fue más radical y pretendió englobar a Dios dentro de la razón humana, concibiendo a un Dios inmanente al mundo¹², y acabando en el más básico y rudo panteísmo.

Contra estos racionalismos reaccionó Blas Pascal, que llegó a formular aquella frase famosa que se situaba en las antípodas del racionalismo: "el corazón tiene sus razones que la razón no entiende"¹³, con la cual afirmaba que había realidades que escapaban a la comprensión de la razón humana, y que para atisbarlas se debía emplear el corazón, que daría, con todo derecho, sus razones.

El problema más grande de los racionalismos es que han terminado siendo irracionales, han culminado claudicando de la racionalidad y negando los principios más fundamentales de la razón lógica. Así aconteció con el empirismo escéptico de Hume que llegó a negar el principio de causalidad, o el idealismo de Hegel que cuestionó el principio de no-contradicción. Estas posturas racionalistas más radicales produjeron como contrapartida la reacción de los vitalistas, y más en concreto de Friedrich Nietzsche, cuyo nihilismo fue bautizado, debido a sus mismos planteamientos, con el nombre de *irracionalismo*.

Quizás el que llevó más lejos el racionalismo fue Hegel, que pretendió abarcar la toda realidad con lo que él llamó la idea, convirtiéndose en el más paradigmático representante del idealismo. La idea de Hegel, una forma específica del logos, de la razón, llega a alcanzar cotas insospechadas, hasta el punto que se acaba colocando por encima de cualquier otra cosa. La realidad sería entonces sólo pensamiento, y se identificaría con el pensamiento. Así llega Hegel a poner a la Filosofía por encima de la fe y de la teología, al conocimiento racional por encima de todo otro conocimiento, incluso del que nos viene por la fe y la revelación. Al sostener, retomando a Spinoza, que el orden y la conexión de las ideas se identifica con el orden y la conexión de las cosas, llegó a identificar las ideas con la realidad, de manera que ésta estaría perfectamente delimitada y abarcada por la idea. Y no es extraño que haya llegado a la conclusión de que todo lo real

11 Cfr. B. Spinoza, *Ética*, IV, prefacio: "ese Ente eterno e infinito que llamamos Dios o Naturaleza obra con la misma necesidad con la que existe".

12 Cfr. B. Spinoza, *Ética*, I, prop. 18: "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas".

13 B. Pascal, *Pensamientos*, n. 227.

es racional, y todo lo racional real, pues su racionalismo idealista le llevó a eliminar toda sombra de distinción entre lo real y lo racional. Y esta postura termina claudicando de la racionalidad, porque reduce todo a razón, lo cual es, aunque parezca paradójico, irracional.

También hay que recordar que los racionalismos del siglo XVII degeneraron en el deísmo ilustrado del iluminismo francés del siglo XVIII, según el cual Dios es tan sólo el gran arquitecto o el gran relojero, un ser impersonal que no se involucra con el mundo, sino que tan sólo lo diseña, lo construye, y lo deja funcionar a su suerte. Contra esta concepción reductiva de la divinidad se alza la idea del Dios trascendente y personal, que crea el mundo, pero no lo abandona a su suerte, sino que lo guía y dirige con su amorosa Providencia. Es el Dios revelado por Cristo, que sí se involucra con el mundo, que se hace hombre y que eleva a la persona y la hace participar de su propia vida divina a través de la gracia. Es el Dios tan poderoso que hace concurrir todos los acontecimientos hacia el bien de los que le aman.

Por su parte, los racionalismos ilustrados, al poner a la razón humana en la cúspide de toda la realidad, terminaron provocando que sus seguidores deslumbrados más irracionales erigieran altares a la diosa razón, destronando para ello al Dios verdadero, para poner en su lugar a una razón divinizada. Una razón que acabó convirtiéndose en ciencia, y que dio lugar al positivismo de Comte, que terminó siendo, más que ideología, religión. Así es como los racionalismos han degenerado en la irracionalidad más campante.

Por su parte, la historia de las ideas nos enseña que la razón natural muchas veces ha errado en la comprensión de la realidad. Quizás esto se vea más claro en la historia de la ciencia, que podría ser definida como la historia de los errores en la comprensión de la naturaleza y del mundo. La misma teoría de los paradigmas de Thomas Kuhn, que plantea que la ciencia se va desarrollando fabricando paradigmas, que luego son desechados totalmente para asumir un nuevo paradigma, son una muestra del camino errático que recorren las ciencias experimentales a lo largo de la historia¹⁴. Pero queda más claro aún con el falibilismo de Karl Popper, que sostiene que para poder dar a una teoría el rango de "científica"¹⁵, esta debe dejar una puerta abierta a la falsabilidad: ésta debería poder ser demostrada falsa, y si no es falsable, entonces tampoco es científica. Una

14 Cfr. Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1975.

15 K. Popper, *La Lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1985; *Id.*, *Ensayos de filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1970.

razón así es muy poco de fiar, y pensar que ella lo puede abarcar y comprender todo, no parece del todo racional.

Y precisamente la alternativa al racionalismo es la racionalidad. Tenemos una razón natural que puede, con audacia, abarcar muchos campos y llegar a tener una comprensión muy honda de la realidad, pero ella misma no es ni puede ser omniabarcante. Por ello lo más racional es aceptar que hay cosas que sobrepasan la razón humana, y por ello lo más racional es dar cabida a la fe. La fe no es superstición insensata, sino que se cree porque hay razones para ello, aunque los contenidos de la fe no se puedan comprender totalmente.

Así pues, la fe que va enlazada con la razón natural no es una creencia irracional, como sostienen algunos filósofos que dependen del protestantismo, que como buenos protestantes han establecido una brecha insalvable entre fe y razón. Para ellos, como sostuvo Søren Kierkegaard, la fe es “creer en el absurdo”, un salto al vacío que claudica absolutamente de la razón. Contra esta postura, debemos decir que la fe cristiana no es absurda, es superracional. Sobrepasa la razón, pero no la elimina. Ya los teólogos medievales se habían hecho eco de aquel famoso axioma que reza: *gratia non tollit naturam, sed perficit eam*: “la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona”. De modo análogo se puede decir que la fe no se opone a la razón, sino que la sobrepasa y la conduce a su plenitud. Por ello no podemos tener miedo a la fe, como si sus postulados debieran necesariamente oponerse a la razón, sino que hemos de verla, y esto es lo más racional, como una luz que permite llegar mucho más lejos que la razón.

Al cristiano no se le pide creer en el absurdo, se le pide creer en algo que nos ha sido revelado por el mismo Dios, y que el hombre nunca podía haber alcanzado con las solas fuerzas de su razón limitada. La historia de las religiones, que deja ver la diversidad de concepciones acerca de la divinidad, muchas veces incompatibles unas con otras, nos enseña que es muy fácil errar en la idea de Dios. Por ello es más razonable creer en un Dios que, encarnándose, nos ha revelado su mismo ser divino, acompañando esa revelación con signos sobrenaturales que ningún hombre ha realizado ni podrá nunca realizar.

Dicen algunos científicos que más del 90% de las cosas que decimos que sabemos, son creencias. Pues bien, el hombre está hecho para creer, para confiar. No podemos tener evidencia de todo lo que decimos conocer, y sería irracional pretender solicitar una evidencia o prueba física de todo lo que nos dicen. En estos casos lo más racional es creer. Sin embargo, vivimos en una cultura que se jacta de su escepticismo, de su derecho a no creer, pero que al mismo tiempo es

capaz de dar crédito a las cosas más absurdas e inverosímiles. Se carece de fe, pero se tienen absurdas supersticiones, y se explica entonces el auge de la astrología, de la hechicería, de la santería, y de una cantidad de creencias irracionales que suelen cautivar a los más ingenuos, y que como contrapartida producen el enriquecimiento de los inescrupulosos, que hacen montones de dinero a costa de la ignorancia ajena. Esta explotación de la ignorancia y de la estupidez sólo es posible cuando nos hemos hundido en la irracionalidad.

Pues bien, la fe revelada nos lleva a creer algo que de ninguna manera hubiéramos podido alcanzar por nosotros mismos, pero que encaja perfectamente con el sentido de la vida, que produce paz y armonía, y que nos lleva a la plenitud como personas y como cristianos. Y esa fe no es superstición, sino que es una fe razonable, y por ello puede ser posible la teología, que no es otra cosa que la reflexión racional acerca de esas verdades reveladas. Sabemos que el depósito de la revelación se cerró, y que ya Dios nos ha dicho todo lo que debía decirnos a través de su Hijo Jesucristo. Sin embargo, la comprensión de ese depósito sigue abierta, y corresponde a los teólogos, usando la recta razón, profundizar en esas verdades para que nuestra comprensión sea cada vez más perfecta, sabiendo que nunca alcanzaremos a comprender perfectamente esas verdades.

La racionalidad a la que quiero referirme, alternativa al racionalismo que hemos descrito antes, es una disposición que debería tener todo filósofo al estudiar la realidad que le circunda, y es precisamente el respeto por la razón, por el modo coherente y honesto de ejercitarla. En este sentido, la encíclica *Fides et Ratio* evoca la expresión griega de *orthos logos*. En efecto, a la razón los griegos añadieron un adjetivo calificativo: la razón, para ser fiel a sí misma, ha de ser *recta*. Esta *rectaratio* (*orthos logos*), se ejercita “cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico”¹⁶. Se reivindica así el papel positivo de la razón natural, que es capaz de elaborar un sistema de pensamiento abierto a la realidad. El conocimiento de la realidad es posible, precisamente porque lo ejerce un alma racional que es de alguna manera, según la feliz expresión de Aristóteles, *todas las cosas*. De igual manera, *Fides et Ratio* rechaza una razón cerrada sobre sí misma, que no puede trascenderse a ella misma y que por tanto sólo confía en sus propias posibilidades, y no en lo que una razón superior pueda decirle desde afuera. Esta razón cerrada no acepta la realidad plural, alegando que ésta es de algún modo incognoscible, y termina

16 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 4.

aferrándose dogmáticamente a sus propios principios inmanentes, que la hacen una razón curvada sobre sí misma, y en esa misma medida, torcida, que es lo contrario de *recta*.

Fides et Ratio reconoce el mérito de la filosofía moderna, que consiste en “haber concentrado su atención en el hombre”, afirmando además que “se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia”¹⁷. Sin embargo, los resultados positivos alcanzados han sido oscurecidos por un subjetivismo que se centra en el sujeto pensante, y que hace al hombre incapaz de orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Juan Pablo II defiende la razón abierta a la realidad, que está llamada en sí misma a la trascendencia. Y la argumentación es muy clara. Si la razón pierde la referencia a la realidad, cada quien queda a merced del propio arbitrio, y su condición de persona termina siendo valorada con criterios puramente pragmáticos, en orden a la utilidad. Al final el hombre acaba convenciéndose de que es la técnica la que debe dominar todas las cosas¹⁸.

En contraposición a este planteamiento, Juan Pablo II propone la “apertura de la razón”, la cual nos protege precisamente del dogmatismo, que consiste en pensar que nuestra percepción de la realidad agota la misma realidad. Además, el dogmatismo tiende a imponer a los demás el resultado de la propia percepción de la realidad. Este planteamiento se sitúa en las antípodas del realismo, cuya tesis fundamental es que “existe una realidad independiente del pensamiento”¹⁹. Es importante darse cuenta de que ser y pensar no son lo mismo, y la prioridad, en el caso de la persona humana, la tiene la realidad, de modo que es el pensamiento el que tiene que adecuarse a las cosas reales y no al revés²⁰. Y justamente, cuando no se respeta este orden entre la realidad y el pensamiento, el hombre se va haciendo incapaz de acceder a la realidad y de adecuarse a ella, de modo que se hace imposible alcanzar la verdad. Aquí es precisamente donde radica el problema del racionalismo, la cual, “dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha prefe-

17 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 5.

18 Cfr. *ibidem*.

19 J. J. Sanguinetti, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid, 2005, p. 23.

20 Cfr. *ibidem*.

rido destacar sus límites y condicionamientos”²¹. Esta perspectiva ha degenerado en filosofías que se declaran incapaces de conocer la realidad tal cual es, y que sin embargo defienden que la realidad se construye, y de algún modo se crea, a partir del propio pensamiento, que debe comenzar su proceso prescindiendo completamente de la realidad.

Como consecuencia de este planteamiento, señala *Fides et Ratio*, la perspectiva de la modernidad “ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general”²². Nos encontramos ante un panorama nada alentador, que ha surgido gracias a la soberbia de no querer poner la razón en el lugar que le corresponde. Las corrientes filosóficas que tuvieron su origen en el racionalismo, que tiende a exaltar desmedidamente las capacidades de la razón natural, culminan en un escepticismo, que llega a desconfiar de tal modo de la razón, que proclama que ésta ya no es capaz de alcanzar la verdad. Nos encontramos ante un típico caso de la “ley del péndulo”: Una postura llevada al extremo da lugar a otra postura diametralmente opuesta, que es consecuencia de la primera.

El problema originado es entonces el escepticismo, que tiende a “infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual”²³. En medio de este indiferentismo cultural y filosófico, no es extraño que alguna postura filosófica imponga su modo parcial de ver la realidad, para dar paso así a una especie de dictadura de lo parcial, y de lo relativo. Esto lo expresó magistralmente el cardenal Ratzinger cuando habló de la “dictadura del relativismo”.

El problema de estas posturas es que atentan contra la racionalidad, de modo análogo a como lo hacen los sistemas filosóficos provenientes de Oriente, en los que se sostiene que pueden ser igualmente válidas doctrinas que son contradictorias entre sí. Esta irracionalidad que ha claudicado de la lógica más elemental, ha dado a esos planteamientos un carácter ondulante, que han provocado como consecuencia “actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes

21 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 5.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

recursos cognoscitivos del ser humano”²⁴. De este modo, al dejar de plantearse las cuestiones más radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social²⁵, el hombre contemporáneo ha perdido “la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas”²⁶.

La lamentable consecuencia de todo esto es que la filosofía ha desistido de su cometido más fundamental, ha dejado de plantearse lo que originalmente le dio la existencia. La razón ya no cree en sí misma, y por tanto está a merced de las modas filosóficas, de los planteamientos que parezcan más atractivos, aunque lo sean a costa de la verdad, y de la misma racionalidad.

En este contexto Juan Pablo II reivindica el papel de la filosofía en la época actual: “La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria”²⁷.

En definitiva, el problema de no darle a la razón su justo valor, sea para rebajarlo que para sobrevalorarlo, es que esto lleva o bien a un escepticismo agnóstico que se declara incapaz de conocer la realidad, o bien a un racionalismo o idealismo utópico que se cree con la pretensión de imponer la realidad que capta la propia razón, de modo que la “razón fuerte” se imponga a la “razón débil”. Esta última tendencia sería como un neo gnosticismo en el que sólo algunos privilegiados tienen el derecho a imponer su “realidad” creada por su “brillante mente” a aquellos que no han recibido de la providencia o de la lotería genética las luces de los súper sabios, que brillan por muchas cosas, pero no precisamente por la humildad. En cambio, la postura de los agnósticos lleva al callejón sin salida de abandonar la búsqueda de la verdad por sí misma, adoptando así “como único objetivo el lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto”²⁸. Ambas posturas son incapaces de dar a la razón su verdadero valor.

Sólo la racionalidad es capaz de dar a la razón el puesto que tiene en la comprensión del singularísimo universo en que nos encontramos. La racionalidad así entendida se presenta como la alternativa para construir una filosofía

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 6.

²⁸ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 47.

abierta a una realidad que nos supera. En este sentido, ha dicho Benedicto XVI en el discurso al Parlamento alemán del 22 de septiembre de 2011: el cristianismo “se ha referido a la naturaleza y a la razón como verdaderas fuentes del derecho, se ha referido a la armonía entre razón objetiva y subjetiva, una armonía que, sin embargo, presupone que ambas esferas estén fundadas en la Razón creadora de Dios”. La razón humana tiene como fuente la razón creadora de Dios, que sí es una razón absoluta, porque no depende de nada, y hace depender de ella todas las cosas. Una razón que es la fuente de cualquier otra razón, y a la cual la razón humana debe someterse si quiere de verdad ser racional, esto es, ser fiel a sí misma. Esta racionalidad adecuada se opone, como dijo recientemente el papa Benedicto, a “la razón positivista, que se presenta de modo exclusivista y que no es capaz de percibir nada más que aquello que es funcional, se parece a los edificios de cemento armado sin ventanas, en los que logramos el clima y la luz por nosotros mismos, y sin querer recibir ya ambas cosas del gran mundo de Dios”²⁹.

La racionalidad así descrita nos permite pensar en clave de apertura al ser infinito, al ser trascendente, y descubrir así al autor de nuestra vida, al Dios amor, al Dios que no es una persona, sino comunión íntima de tres personas. Y por la parresía, la libertad de la fe, llegamos al Dios absolutamente dinámico, que no se parece en nada al Dios frío, distante y estático de los filósofos. Con la audacia de la razón llegaremos a un Dios que es acto puro y trascendente, la fuente del ser, aquel del cual salieron todos los seres, y al cual están todos destinados a volver.

BIBLIOGRAFÍA:

Aristóteles, *Metafísica*.

Benedicto XVI, *Discurso al Parlamento alemán*, 22-9-2011.

Juan Pablo II, *Fides et Ratio*.

———, *Memoria e Identidad*, Planeta, Madrid, 2005.

Berkeley, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, intr., vol. II, edición de Luce, A. A. — Jessop, T. E., *The Works of George Berkeley*, Bishop of Cloyne, Londres y Edinburgo, 1948-1956.

———, *Comentarios Filosóficos*, vol I.

29 Benedicto XVI, *Discurso al Parlamento alemán*, 22-9-2011.

Kuhn, Th., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1975.

Pascal, B., *Pensamientos*.

Popper, K., *La Lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1985.

———, *Ensayos de filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1970.

Sanguineti, J. J., *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid, 2005.

Spinoza, B., *Ética*.

http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=parresí

JOHN MCDOWELL: EXPERIENCIA Y EMPIRISMO MÍNIMO

Prof. Juan Rosales Sánchez*

ABSTRACT:

This article is focus on the notion of experience in John McDowell work. This contemporary philosopher argues for a conception of experience defined by the conceptual reception of impressions of the world. His thesis involves the participation of conceptual capacities in receptivity, the defense of a "minimal empiricism" and a redefinition of the concept of nature. Finally, as the title suggests, these notes are intended basically as a critical review of his notion of experience.

KEYWORDS: Experience, minimum empiricism, empirical content, Intentionality.

1. McDOWELL, LAS TAREAS E ILUSIONES DE LA FILOSOFÍA

La obra de John McDowell participa amplia y brillantemente en los debates sobre temas que han sido característicos a lo largo y ancho de la filosofía moderna y contemporánea, especialmente de aquellos concernientes a los problemas epistemológicos que han constituido toda una tradición a partir de la estela de Descartes. La sutileza y prolijidad que caracterizan sus escritos, la compleja trama o constelación de problemas filosóficos que con distintas intensidades descriptivas y reflexivas acomete, le hacen ciertamente, un autor difícil¹. Este

* El Prof. Juan Rosales Sánchez está Doctorado en Filosofía (UCV). Magíster en Filosofía (UCAB). Licenciado en Filosofía (UCV). Docente en: Universidad Central de Venezuela, Universidad Católica Andrés Bello e Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Investigador reconocido por el Programa de Estímulo a la Investigación (FONACYT). Coordinador de la revista de postgrado Cuadernos UCAB. Autor de los libros: *La república de Simón Rodríguez*, El Perro y la Rana, Caracas, 2007 y *Ética y razón en Simón Rodríguez*, UNESR, Caracas, 2008; de artículos en revistas arbitradas e indizadas nacionales. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía y de la Sociedad Venezolana de Lógica. Dirección electrónica: jrosales@ucab.edu.ve

1 Aunque parezca tener un carácter anecdótico vale la pena hacer referencia a las palabras de John Searle quien al preguntársele ¿Está familiarizado con el trabajo de John McDowell?

filósofo de formación oxoniense también se cuenta entre aquellos que de forma inteligente han tendido puentes para hacer posible un diálogo fecundo entre las llamadas tradiciones analítica y continental, contribuyendo a levantar el espíritu y la sensibilidad hacia el intercambio de perspectivas y a disipar la peligrosa cultura de los encierros disciplinares y de las desconfianzas departamentales. Que esta apertura al diálogo y al mutuo enriquecimiento filosófico tiene resultados apreciables, puede verse en la compleja obra de McDowell cuya sistematicidad analítica, profundidad y sutileza teórica están a la altura de los insignes filósofos que han inspirado muchos de sus escritos.

Paulatinamente, la obra de este filósofo, profesor en la Universidad de Pittsburgh, ha venido tomando espacios y en buena medida, goza de una creciente valoración entre filósofos de distintas orientaciones teóricas. La obra de McDowell, en su compleja organicidad, permite ver en acción la posibilidad de replantear (con gran pertinencia) viejos problemas, de arrojar luces sobre la comprensión de los temas que involucran esos problemas y la vinculación nada trifulcanta de áreas que van desde lo mental, pasando por lo epistemológico y el lenguaje, hasta lo ético. Pero algo muy destacable es que esto ocurre desde dentro de las fronteras del discurso filosófico como actividad autoconsciente. En fin, el empeño de McDowell en depurar la reflexión y al propio tiempo en disolver problemas mal planteados dentro de la empresa filosófica es, como el propio autor ha expresado, recuperar antes que ninguna otra cosa el camino del pensamiento hacia tareas filosóficas reales.

La reflexión de McDowell recorre transversalmente los ejes temáticos que constituyen el movimiento de la filosofía contemporánea. Pero en su obra nada difícil resulta ver el desafío a los intentos de sacralización de los grandes autores que han sobrepajado las distintas empresas filosóficas que han creado tradición. Su posición problemática remueve el trasfondo de preguntas en las que operan las tradiciones filosóficas y podemos decir que el planteamiento específico de problemas lo coloca como un filósofo que se mueve de unas a otras tradiciones. De esta manera examina y cuestiona sin comprometerse totalmente con alguna tradición concreta². Su conjunto de problemas es muy pertinente, puesto que asu-

Responde: "McDowell es amigo mío. He intentado leer sus libros: es una tarea penosa; de manera que no puedo decir que conozca su trabajo. Es muy inteligente, pero por el modo en que están escritos sus libros resultan oscuros". Gustavo Faigembau, *Conversaciones con John Searle*, Libros en red, colección filosofía y teoría social, 2003, Pág. 69.

2 Ni aún con la filosofía kantiana, de marcada influencia en el desarrollo de su obra, establece McDowell un compromiso total. Basta con reparar en las críticas que le formula por la ausen-

me la disolución de las tareas ilusorias derivadas de la inadecuada comprensión de la relación entre subjetividad y objetividad, entre mente y mundo, pensamiento y experiencia. En él hay una preocupación por el relanzamiento del discurso filosófico como un quehacer que vincula dimensiones universales y subjetivas en una reconstrucción de la noción de conocimiento.

McDowell tiene presente las distintas tradiciones filosóficas, examina sus ideas acerca de lo que hay y sobre el conocimiento ubicándolos en los perfiles concretos de la problemática de la filosofía. Nuestro autor muestra en el singular desarrollo de su obra que el locus filosófico es el trabajo de eliminación de la pretendida escisión, del hiato, y el rescate teórico de la continuidad en la vida humana. La incursión en el terreno de las discontinuidades le resulta una empresa crucial para desarrollar las tesis de una vida humana inmersa en lo natural y en lo cultural. McDowell busca articular los ámbitos de la subjetividad y de la objetividad atacando las posiciones teóricas que al tratar el problema del pensamiento empírico han reafirmado las dicotomías y han colocado a la reflexión epistemológica en un ir y venir entre dos extremos³.

McDowell al involucrarse en las discusiones sobre el status epistemológico del conocimiento empírico y al asumir que la experiencia juega un rol central en la rehabilitación de lo empírico, se compromete con la tarea de especificar a qué concepto de experiencia alude y, en consecuencia, qué clase de problemas se propone examinar. Estas son, según nuestro juicio, premisas mínimas aceptables para justificar el abordaje y discusión de ese conjunto de teorías y propuestas que han cobrado vida en el curso de la modernidad filosófica y que alimentan los actuales intentos por dar cuenta de las dificultades sobre la unidad del conocimiento. No cabe duda que una parte importante de los recientes trabajos en este campo asumen las líneas maestras que hemos señalado. De ahí que no resulte difícil un marco más o menos común para *discutir el examen y las tesis sobre el problema de la experiencia* que constituyen parte del núcleo de las reflexiones de filósofos como McDowell. Respecto a la experiencia, este filósofo se mueve en una clara línea epistemológica aun cuando el problema se ha ubicado en una encrucijada donde confluyen las filosofías de la mente, del lenguaje, de la percepción, de la acción.

cia de una concepción de segunda naturaleza. Cf. McDowell, J., *Mente y mundo*, Traducción de Miguel Ángel Quintana, Ediciones Sígueme, Salamanca, Madrid, 2003.

3 Cf. McDowell, J., *Mente y mundo*, Pág. 24.

McDowell asume la búsqueda de condiciones específicas de racionalidad que en la investigación sobre el conocimiento empírico hagan posible sortear un conjunto de obstáculos que han hecho de la experiencia un aparente callejón sin salida de la epistemología. Su visión es que otros proyectos epistemológicos son insatisfactorios porque no han podido integrar la experiencia. Para él, formas de racionalidad postuladas desde corrientes filosóficas racionalistas o tradicionalmente empiristas conducen a aparentes callejones sin salida como el "Mito de lo Dado" (atacado por Wilfrid Sellars) o al vacío del coherentismo. En la visión de McDowell, la filosofía epistemológica moderna ha estado atrapada en un movimiento pendular entre estos dos extremos.

Según McDowell, estas distintas formas de racionalidad, que constituyen los extremos, tratarían el problema del conocimiento empírico o haciéndolo depender en forma causal de los impactos del mundo sobre nuestra mente (suponiendo que hay elementos no conceptuales que forman nuestras representaciones del mundo) o sin ningún fundamento empírico (sin roce o fricción con el mundo). Por tales razones propone una función normativa para la experiencia, ¿cómo se construye esta normatividad?, ¿cómo funciona?, ¿cuáles son sus debilidades? Son algunas de las interrogantes que nos guiarán en el desarrollo de este ensayo.

2. EMPIRISMO MÍNIMO Y LA SALIDA DEL MOVIMIENTO PENDULAR

En la introducción a *Mente y mundo* John McDowell expone su propósito de diagnosticar las angustias que asaltan a los filósofos modernos sobre la relación entre la mente y el mundo⁴. El centro de interés es de tipo epistemológico y su programa intenta responder al ya añejo problema filosófico relacionado con la elucidación de la vinculación entre el aparataje conceptual del sujeto y el contenido empírico. En el desarrollo de esta empresa, McDowell, ha elegido como piedra de toque a la experiencia. Según esta perspectiva, la experiencia serviría para fundamentar el sistema de las creencias empíricas. Además, considera que al tomar como fundamento a la experiencia puede evitar las dificultades que producen tanto el "mito de lo Dado", atacado por Wilfrid Sellars, como el coherentismo que encierra al sujeto en sí mismo. Pero, es necesario precisar cuál sería la caracterización de la experiencia para lograr este cometido.

La primera pista a seguir es el pago de tributo al conceptualismo. La experiencia debe concebirse como algo estructurado conceptualmente, es decir, con

4 Cf. McDowell, J. *Mente y Mundo*, Pág. 16.

contenido conceptual. Esta estrategia explicativa le permite la conservación de un espacio para el empirismo, de un "empirismo mínimo" que algunas veces es calificado de semántico o trascendental por algunos críticos. McDowell ha propuesto a la experiencia como un sistema normativo que a su vez implica la idea de intencionalidad de la mente. Se trata de una direccionalidad necesaria para los estados y episodios mentales. El modelo a seguir son los juicios y las creencias con contenido empírico, pero el centro de la cuestión es la normatividad. Para ello es menester asumir criterios de corrección del pensamiento y entonces, la experiencia, por medio del "empirismo mínimo", se erige en tribunal. Escribe McDowell:

He venido sugiriendo que algunas de las angustias distintivas de la filosofía moderna pueden remontarse a una tensión entre dos fuerzas; fuerzas que tienen la comprensible tendencia a configurar cada una de ellas a su manera nuestra reflexión en torno al pensamiento empírico y, por lo tanto, nuestra reflexión en torno al hecho de dirigirse al mundo en general. *Una de tales fuerzas es el atractivo que posee un empirismo mínimo, el cual implica que la idea misma de que el pensamiento se dirija hacia el mundo empírico es inteligible sólo en términos de responsabilidad ante el tribunal de la experiencia* concebida ésta, a su vez, como las impresiones procedentes del mundo que inciden en los sujetos perceptivos⁵

McDowell asume, como puede colegirse del texto precedente, que la idea según la cual el pensamiento tiene conexión con el mundo (o concretamente que se dirige hacia lo empírico) se sostiene al insertar la idea de intencionalidad. ¿Cómo caracteriza la intencionalidad? En términos de las capacidades conceptuales que sirven para representarse el mundo como siendo de una u otra forma. Pero la intencionalidad no es un mero apuntar a las cosas para recibir en última instancia una justificación exterior al plano de los conceptos⁶. La intencionalidad sirve a McDowell para intentar armonizar causalidad y justificación, naturaleza y cultura. No se trataría de la tesis de un mundo conceptualmente articulado, sino de un sujeto conceptualmente estructurado en relaciones activas y pasivas. Para el ámbito del conocimiento empírico, las impresiones del mundo han de concebirse a un mismo tiempo como eventos causales y como conceptuales.

Según la línea de reflexión desarrollada por McDowell, la insatisfacción epistemológica producida por el empirismo tradicional se concentraría en la tesis según la cual los sujetos recibirían impactos del mundo o impresiones (no con-

5 Ibidem, pág. 23. El subrayado es nuestro.

6 Cf. Ibidem, pág. 41.

ceptuales) que darían lugar o podrían fundamentar racionalmente a las creencias empíricas. De esta manera quedan justificadas las críticas de Sellars al empirismo tradicional, he aquí el "Mito de lo Dado"⁷. Para el conocimiento es imposible prescindir de la mediación de los conceptos, de modo que no hay justificación racional de las creencias empíricas que escape a la esfera de lo conceptual. La trampa epistemológica "funciona" porque se llega a sostener que la relación de justificación es puramente causal y que va de una estructura no conceptual a otra conceptual. Esta separación o hiato entre espontaneidad y receptividad⁸ produce la idea de abandonar todo empirismo, porque no puede fundamentar racionalmente el contacto con el mundo. El rechazo de lo "Dado" se traduce en rechazo absoluto del empirismo.

La cruzada contra el empirismo, siempre apoyada en el pecado de admitir lo Dado, también se fortalece desde la postura del coherentismo. La tesis fundamental es que una creencia sólo puede ser justificada por otra creencia, porque la experiencia es concebida como impresiones no estructuradas conceptualmente y, en consecuencia inservible como fundamento o justificación racional para una creencia. En el coherentismo, el ámbito de la naturaleza no aparece en el horizonte de justificación de las creencias empíricas particulares. Esta línea de argumentación no admite conexión del pensamiento con el mundo, lo presenta sin roce con él.

En la primera línea del coherentismo McDowell ha colocado a Donald Davidson, puesto que este último, a partir de sus ataques contra el dualismo de esquema y contenido, ha concluido sobre la imposibilidad de sostener posiciones empiristas en la epistemología. Pero McDowell coincide con Davidson en las críticas al dualismo de esquema y contenido, aunque considera que abandonar tal dualismo no conduce al rechazo total del empirismo. Para él la experiencia debe seguir ocupando un papel central en la justificación de las creencias sobre el mundo empírico si aspiramos a librarnos del vacío. A juicio de McDowell, la experiencia garantiza la consistencia de un conocimiento del mundo. Refugiarse

7 Cf. Sellars, W., "Empirismo y la filosofía de lo mental", en *Ciencia, percepción y realidad*, Traducción de Vicente Sánchez Z., Tecnos, Madrid, 1971. Pp. 139-210.

8 El lenguaje de sello kantiano empleado por McDowell remite a ideas claves en el pensamiento epistemológico del filósofo de Königsberg, tales como la importancia capital del conocimiento empírico y la defensa de la colaboración de dos facultades distintas en la producción de este conocimiento. En todo caso, McDowell manifiesta abiertamente su influencia kantiana y la hace muy evidente en la primera conferencia de *Mente y mundo*.

en un sistema coherente de creencias como garantía de la verdad y abandonar la búsqueda de una base externa es inaceptable para el filósofo de Pittsburgh.

Ahora bien, Davidson atribuye a los objetos del mundo y a los sentidos un papel causal, porque el ser humano es parte de la naturaleza y se halla en relación con ella. Pero no les concede un espacio dentro del núcleo de la justificación teórica, no vale como razón el evento mismo, sino la creencia que tenemos sobre los eventos. Según él, nada autoriza a sostener que haya datos provenientes de los sentidos que confirmen como verdaderas o falsas a las creencias. Reparemos en sus palabras:

Siguiendo en esta misma dirección, vemos que el escepticismo general sobre las aportaciones de los sentidos ni siquiera puede ser formulado, ya que, si los contenidos de la mente dependen de las relaciones causales, sean cuales fueren, entre las actitudes y el mundo, los sentidos y sus aportaciones no desempeñan un papel *teórico* central en la explicación de la creencia, el significado y el conocimiento. Con esto no se niega, por supuesto, la importancia del papel causal efectivo de los sentidos en el conocimiento y en la adquisición del lenguaje⁹.

Nótese la clara descalificación de las tesis empiristas sobre el conocimiento. Davison irá más allá, acusará a esas tesis de conducir al escepticismo. Este Discípulo de Quine ha celebrado el desmontaje de los dos dogmas del empirismo, pero ha querido llevar a término la demolición del edificio teórico del empirismo al atacar lo que considera su último fundamento: la división entre esquema conceptual y contenido. Davidson considera que la estrategia de presentar el conocimiento como producto del entronque entre esquemas conceptuales organizadores y experiencias no conceptualizadas es algo ininteligible e indefendible¹⁰. Para él, demolido el "tercer dogma del empirismo", nada sustantivo quedaría de posición empirista alguna.

El desacuerdo entre McDowell y Davidson se hace muy visible en este punto, pues para el filósofo de Pittsburgh las experiencias no simplemente causan creencias, sino que justifican algunas de nuestras creencias. Él sostiene que hay relaciones racionales entre experiencias y creencias. Las creencias empíricas llegan a ser verificadas o a moverse en un rango de probabilidad por medio de ellas.

9 Davidson, D., "El mito de los subjetivo" en *Mente, mundo y acción*, Paidós, I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1992, Pág. 61.

10 Cf. Davidson, D., "De la idea misma de un esquema conceptual" en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 2001, Pág. 195.

Ya hemos reparado en los acuerdos de McDowell con Sellars y Davidson respecto a la nocividad del "Mito de lo Dado", pero la elección de la coherencia en detrimento de la correspondencia pone el otro extremo de la oscilación epistemológica porque ambos no dejan salida al pensamiento y lo conducen al abandono del mundo. Cada uno a su manera deja a la experiencia sensorial como un aspecto perteneciente al reino de la naturaleza y carente de características conceptuales. Es decir, representan a las capacidades conceptuales y a las sensoriales como dos órdenes totalmente separados, en este sentido la distinción se confunde con la división real. La distinción de las facultades o de los troncos que Kant identifica como fuentes del conocimiento es concebida como inconexión.

Lo anterior se traduce en un error grave, pues de la necesaria separación entre los espacios lógicos (que vendrían a ser dos formas distintas de acceder al mundo) se pasa a la desvinculación de la experiencia y del espacio de las razones:

La revolución científica moderna hizo posible que alcanzásemos una concepción nueva y clara del tipo distintivo de inteligibilidad que las ciencias naturales nos permiten hallar en las cosas. La nueva claridad consiste en su mayor parte, según lo que yo sostengo, en que llegamos a apreciar algo próximo que subyace a la advertencia sellarsiana contra la falacia naturalista: debemos distinguir nítidamente la inteligibilidad científico-natural de esa otra clase de inteligibilidad que algo adquiere cuando lo colocamos en el espacio lógico de las razones. Esto es una forma de afirmar la dicotomía entre los espacios lógicos, de modo contrario a lo que el naturalismo crudo defiende. *Aun así, podemos conceder que la idea de experiencia es la idea de algo natural, sin por ello tener que extirpar del espacio lógico de las razones la idea de experiencia. Lo que hace que esto sea posible es el hecho de que no tenemos necesariamente por qué identificar la dicotomía entre los espacios lógicos con una dicotomía entre lo natural y lo normativo. No tenemos necesariamente por qué identificar la idea de naturaleza con la idea de los conceptos que pertenecen al espacio lógico en el cual sale a la luz la clase de inteligibilidad propia de las ciencias naturales (espacio que, según esta concepción, admitimos que está separado del espacio lógico de las razones)*¹¹.

He aquí una escisión injustificada que conduce a la pérdida del mundo. Ante esta amenaza McDowell articula su sistema a fin de superar el hiato entre los reinos de la libertad y de la naturaleza. Hay un tránsito entre uno y otro ámbito a través de la experiencia, puesto que ésta contiene lo causal y lo conceptual. Pero también la idea de mundo implica que el sujeto es capaz de actuar conforme

¹¹ McDowell, J., *Mente y mundo*, págs. 27 y 28. Subrayado nuestro.

a fines racionales y razones, el ser humano posee el lenguaje que resulta capital para una noción de mundo como espacio de la intersubjetividad.

3. CONTENIDO EMPÍRICO

La redefinición del empirismo en la obra de McDowell tiene como nota común con otros filósofos el rechazo de las tesis que sostienen que hay elementos no conceptuales que representan o pueden representar al mundo y que son organizados conceptualmente por la sensibilidad; es decir, está de acuerdo en que no hay experiencia ni representación del mundo sin la mediación de conceptos. Ni lo Dado ni la independencia entre esquema conceptual y su contenido tiene solidez epistemológica. El rechazo de las tesis generales del empirismo no conduce a la desaparición total de éste. McDowell opta por la estrategia de asignar a la experiencia un estatus normativo y asume que ella será indispensable para la determinación del contenido de nuestras creencias empíricas.

McDowell considera que la posición kantiana tiene mucho que aportar a las respuestas sobre el problema de los contenidos de nuestras creencias. Él retoma la idea kantiana según la cual, nuestro conocimiento del mundo externo se produce por la cooperación de la receptividad y la espontaneidad (ambas facultades de la mente). La receptividad (con un marcado carácter pasivo) es el locus de las intuiciones, en tanto la espontaneidad constituye la actividad productiva de conceptos. Pero a McDowell le interesa subrayar los límites que la receptividad coloca a la espontaneidad. Los conceptos tendrán soporte mundano si y sólo si les corresponde una intuición empírica. De esta manera, las intuiciones son el vehículo para el contenido empírico.

A nuestro modo de ver, uno de los puntos decisivos para una salida plausible al problema de los contenidos empíricos está en la noción de intuición. Interpretando a Kant, pensamos que, correctamente McDowell defiende que no hay forma alguna en la que se pueda sostener que la sensibilidad haga contribución al conocimiento sin involucrar las capacidades conceptuales que se ejercitan en la espontaneidad. Más aun, su tesis principal es que ya en la intuición hay conceptos involucrados, pero en forma pasiva. De esto resulta que la experiencia es conceptualmente pasiva. De esta manera pretende salvar el papel de la experiencia y, en cuanto al empirismo, suavizar sus pretensiones de dominio e independencia.

La pretensión de una experiencia no conceptualizada que coloque los límites a la libertad de movimientos en el esquema es inviable y jamás podría erigirse

en el tribunal donde se decide la verdad o falsedad de nuestros conceptos. Por esta razón, la separación de la intuición del concepto inhabilita a la experiencia para realizar el trabajo normativo porque cae fuera del espacio de las razones. La racionalidad de los juicios empíricos no puede situarse sólo en el esquema conceptual. La experiencia debe estar involucrada en lo conceptual para poder jugar su rol justificador. La experiencia es un mediador epistémico entre la mente y el mundo, entre la creencia y los hechos¹². Insistamos, McDowell da en el clavo con respecto al papel que el empirismo tradicional ha querido asignarle a la experiencia, pero ésta debe estar relacionada con lo conceptual si ha de servir para justificar las creencias sobre el mundo.

Por las razones expuestas, por la incoherencia que comporta, McDowell rechaza la separación entre esquema y contenido empírico, pero rechazar tal separación no tiene las consecuencias que Davidson saca. Abandonar la idea de una experiencia como algo Dado, como externo a lo conceptual, equivale a recuperar el justo rol de la experiencia en nuestra conformación del conocimiento sobre el mundo. La recepción de experiencia involucra pasividad, pero mediada por el reservorio de conceptos que se posee: "las experiencias son concreciones de nuestra naturaleza sensible dentro de las cuales se hayan involucradas inextricablemente capacidades conceptuales"¹³. De este modo, la experiencia queda libre de la estigmatización de ser ajena a lo racional y en consecuencia queda autorizada para actuar como tribunal.

Nos parece interesante la estrategia de McDowell para dejar sin efecto la división entre esquema y contenido, no sólo porque evita un rechazo total del empirismo sino también por la agudeza intelectual de extender los alcances de las posiciones kantianas. Al encontrar una noción de experiencia adecuada, McDowell asume que ella está en situación de ocupar el papel epistemológico que le había sido negado. La experiencia, en adelante, debe ser vista cumpliendo una función en la limitación de la libertad de movimiento del esquema conceptual. Así las cosas, no sólo no deberíamos negar su pertinencia epistemológica, sino que hemos de concebirla como necesaria en la representación del mundo. Estaríamos, pues, ante la explicación del cómo las creencias adquieren contenido empírico¹⁴.

12 Cf. McDowell, J. *Mente y mundo*, Pág. 16

13 McDowell, J., *Mente y mundo*, pág. 151.

14 Cf. McDowell, J., *Mente y mundo*, Pág. 65.

Hemos estado subrayando que McDowell, a pesar de coincidir en las críticas al empirismo tradicional (centradas en el Mito de lo Dado y en el dualismo de esquema y contenido), elude las consecuencias sacadas por Sellars y Davidson que apuntan a la liquidación del empirismo. Su jugada elusiva ha partido de la redefinición de la experiencia, situándola en el espacio de las razones, pero concibiendo los impactos o impresiones de los sentidos como algo natural, como una transacción en la naturaleza. Al extender el espacio de los conceptos a la experiencia y reconocer esta última como algo que acontece en la naturaleza, se mueve convincentemente al punto del contenido empírico para el esquema conceptual y al propio tiempo al trazado de fronteras para las afirmaciones que se realizan de acuerdo al esquema.

McDowell mueve su noción de experiencia hacia el terreno de la apariencia y esta última le sirve para referirse a la presentación del mundo, la apariencia se le antoja una manera como las cosas se van mostrando, pero esto no implicaría que las cosas son como se muestran¹⁵. Esta es una forma de introducir los dos elementos de presentación y juicio, algo se nos presenta en los sentidos (esa presencia se configura con un ejercicio pasivo de los conceptos en la percepción) y ese algo es sometido a juicio para tratar de decidir si las cosas son de esta o aquella manera. Pero las apariencias también son invitaciones a creer¹⁶, activa el mecanismo de la creencia. Aunque cabe decir que McDowell no está confundiendo la apariencia con la creencia, pero deja la puerta abierta para que no se sostenga que cuando las cosas se muestran de tal o cual manera se pase inmediatamente a decir que se cree que las cosas son así¹⁷. En algunos casos la apariencia será una razón para creer que las cosas son de un modo determinado, pero es a la capacidad judicativa a quien corresponde decidir si las cosas son o no son como la experiencia de uno representa que son:

No seríamos capaces de suponer que las capacidades que entran en juego en la experiencia son capacidades conceptuales si tales capacidades fuesen algo que se manifestase únicamente en la experiencia, únicamente en las operaciones de la receptividad. No se las reconocería como capacidades conceptuales en absoluto de no ser porque podrían ejercerse asimismo durante el pensamiento activo, es decir, de diversas maneras que parecen casar bien con la idea de espontaneidad.

15 Cf. McDowell, J., *Mente y mundo*, Pág. 218.

16 Cf. McDowell, J., "Responses, Part II, Epistemology, Barry Stroud" en *Reading McDowell on Mind and World*, N. Smith Editor, Routledge, London-New York, 2003, Pág.277 y ss.

17 Cf. McDowell, J., *Mente y mundo*, Pág. 218..

Como mínimo, ha de serle posible a uno decidir si juzga o no que las cosas son tal cual y como la experiencia se la está representando¹⁸.

Además, en líneas posteriores McDowell ha dicho que: "no podría considerarse que nadie produce ni siquiera un juicio observacional de color directamente si no lo hace sobre un trasfondo suficiente como para asegurar que está comprendiendo los colores como propiedades potenciales de las cosas"¹⁹.

4. CONCLUSIÓN

En virtud de nuestra aproximación y modesto examen del concepto de experiencia que McDowell desarrolla en *Mente y mundo*, nos sentimos inclinados a admitir que la experiencia es el tribunal para los contenidos empíricos y que ésta no puede reducirse a lo causal, pero para que funcione debe contener un reservorio de creencias que la habiliten para insertarse en relaciones lógico-inferenciales. Por supuesto, debe tratarse de un reservorio de creencias confirmadas por el trato constante con las cosas para ser realmente un tribunal. Pensar en la experiencia como elemento justificativo reclama la dimensión del concepto, pero también debe reclamar el juicio y, por tanto un intento de compromiso con su verdad. De esta manera puede servir como elemento de justificación.

Como sostiene McDowell, corresponde a la espontaneidad evaluar las imágenes del mundo y es ella quien en última instancia fija la representación o el contenido de la creencia. Por tanto, no se trata de tomar partido o no por la apariencia, sino por la solidez de la creencia que haría de esta apariencia su contenido. Pero, ¿Cómo se da la apariencia sin la creencia?, La experiencia como la delinea McDowell nos regala otro misterio: el empleo efectivo de los conceptos en la formación de nuestra imagen del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Davidson, D., "El mito de los subjetivo" en *Mente, mundo y acción*, Paidós, I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1992, Pp. 51-71.
- Davidson, D., "De la idea misma de un esquema conceptual" en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 2001, Pp. 189-203.

18 Cf. McDowell, J., *Mente y mundo*, Pág. 48

19 McDowell, J., *Mente y mundo*, Pág. 49.

- Faigembaum, G., *Conversaciones con John Searle*, Libros en red, colección filosofía y teoría social, 2003.
- McDowell, J., *Mente y mundo*, Traducción de Miguel Ángel Quintana, Ediciones Sígueme, Salamanca, Madrid, 2003.
- McDowell, J., "Responses, Part II, Epistemology, Barry Stroud" en *Reading McDowell on Mind and World*, N. Smith Editor, Routledge, London-New York, 2003, Pp. 277-279.
- Sellars, W., "Empirismo y la filosofía de lo mental", en *Ciencia, percepción y realidad*, Traducción de Vicente Sánchez Z., Tecnos, Madrid, 1971. Pp. 139-210.

EL VALOR METAFÍSICO DEL PRESENTE

P. Abelardo Bazó*

ABSTRACT:

The man is a temporary being, living the present in a particular way, but sometimes gets lost in mourning for a past negative, or in dreams or fantasy fears about an uncertain future. Why is it so necessary to recover the metaphysical value of this, both physically-cosmological and from the existential point of view. No wonder, therefore, that the philosophical problem of time in the history of philosophy has been focused increasingly on the issue of present, because present is the most evident and current of time. We study in this article the contributions on the present of three philosophers: Aristotle, St. Augustine and Heidegger, each with different perspectives, but with something in common: their efforts to favor with a particular stress the present. In the end we do an existential analysis of the human experience of present, gaining momentum from the ideas of those philosophers. The purpose is to show the weight and the existential priority of the present above the past and the future.

KEYWORDS: present, time, instant, past, future, freedom, existence

El hombre es un ser esencial y estructuralmente temporal. Va haciendo y concretando su existencia con sus acciones a través del tiempo, que es la consecuencia de su ser cambiante y en continuo devenir. El tratamiento de la problemática filosófica del tiempo a través de la historia de la filosofía ha ido reconduciéndose hacia la cuestión del presente, y esto es comprensible porque el presente es lo más evidente y actual del tiempo. Así ha quedado de manifiesto en el pensamiento de tres grandes filósofos: Aristóteles, San Agustín y Heidegger, en cuyas reflexiones enfocaremos este artículo. Veremos que cada uno

* El P. Abelardo Bazó Canelón es Licenciado en Filosofía. Universidad Santa Rosa de Lima, Caracas (1997), Licenciado en Educación, UCAB, Caracas (2010), Licenciado en Filosofía (eclesiástica). Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma (2001). Doctor en Filosofía. Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma (2003), Doctor en Historia, UCAB (2011). Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Ética y de Metafísica en la UCAB. Director de Estudios del Seminario San Pedro Apóstol de La Guaira.

posee perspectivas diversas, pero también que todos mantienen siempre algo en común: privilegian de modo particular el presente. En nuestro tratamiento del presente, emplearemos también los términos de *instante* o *ahorapara* para referirnos al presente, indicando los matices de distinción que hay en estos términos. Nos introduciremos en una problemática particularmente compleja, pero de la que se pueden sacar interesantísimas puntadas existenciales. Comenzaremos con la exposición sintética del presente en los pensadores mencionados, para luego hacer una reflexión personal sobre la cuestión. Para ello nos serviremos también de los aportes de otros pensadores contemporáneos, no tan famosos como los tres primeros, pero no por ello menos profundos.

1. ARISTÓTELES Y EL PRESENTE

En el libro IV de la *Física*, Aristóteles aborda minuciosamente el tema del tiempo, y establece una estrecha dependencia entre tiempo y movimiento, que parte del siguiente argumento fenomenológico: “cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido”¹. En consecuencia, percibimos el tiempo cuando percibimos el movimiento. Esta dependencia implica que el antes y después del tiempo se dicen por referencia y tomando como punto de parangón el antes y después del movimiento, con lo cual se ve también una estrecha relación entre el lugar o espacio y el tiempo. Por esto Aristóteles estudia el tiempo después de haber analizado la cuestión del lugar. De hecho, el Estagirita define el tiempo como la “medida del movimiento según el antes y el después”². El tiempo mide el movimiento, tomando como punto de referencia dos atributos del lugar que también se aplican al tiempo: el antes y el después.

- 1 Aristóteles, *Física*, IV 11, 218 b 20-23. Empleamos el texto castellano de la *Física*, traducido por Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995. Para diversas visiones críticas sobre el tema, cfr. H. Barreau, “Le traité aristotélicien du temps”, pp. 401-437, en: *Revue Philosophique* 163/4, París, 1973; David Bostock, “Aristotle’s Account of Time”, pp. 148-169, en: *Phronesis* 25/2, Roma, 1980; J. M. Dubois, “Les présupposés originels de la conception aristotélicienne du temps”, pp. 389-423, en: *Revue Thomiste*, París, 1963; F. Miller, “Aristotle on the Reality of Time”, pp. 132-155, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, Bonn (Alemania), 1974; AA.VV., *Filosofía del Tiempo* (ed. Luigi Ruggiu), Bruno Mondadori, Milán 1998. Este último es fruto del Convenio Internacional “Qué es el tiempo”, realizado del 23 al 26 de octubre de 1996 en la Universidad Católica de Venecia.
- 2 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 b 1.

Según el Estagirita, el tiempo, tomado como un intervalo finito, es continuo, lo que quiere decir que no es una suma de partes (no es una suma de instantes), sino que por ser una cantidad continua es infinitamente divisible en potencia, nunca en acto: "toda magnitud es continua, y el movimiento sigue a la magnitud"³. Esto implica a su vez que el instante en cuanto tal no tiene un valor en sí mismo, y por esto no tiene un valor cuantitativo concreto. En todo caso se le podría comparar con el punto, si analogamos el tiempo con una línea, teniendo en cuenta que según esta comparación la línea no se compone de puntos, aún cuando podamos individuar un punto en esa línea. Tampoco el tiempo se compone de instantes, porque un instante abstraído no tiene una duración establecida, como la podría tener una determinada "cantidad" de tiempo.

Por otra parte, cuando Aristóteles habla del tiempo como número o medida del movimiento, entiende la palabra número (*arithmos*) de un modo peculiar. Para este autor el número o medida del tiempo se entiende como número numerado (por ejemplo, tres horas), y no como número numerante (por ejemplo, tres): "número" se puede entender en dos sentidos, ya que llamamos 'número' no sólo lo numerado y lo numerable, sino también aquello mediante lo cual numeramos. Pues bien, el tiempo es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos"⁴. El tiempo realiza la numeración del movimiento a través de la percepción de éste por parte del alma, de modo que se dice que el tiempo es número en cuanto hay un alma que numera o mide⁵. Según el Filósofo, la numeración del tiempo toma como patrón de medida una cantidad tomada de tiempo que tiene que ver con el movimiento cósmico (movimiento circular uniforme), que se toma como patrón ideal, pues Aristóteles considera su movimiento como un movimiento perfecto. También hay que decir que el número del tiempo mide siempre una cantidad finita, pues la cantidad infinita es tal sólo en potencia. La medida tomada por el tiempo sirve de base para tomar a su vez ulteriores medidas.

Cuando Aristóteles aborda la cuestión del tiempo, trata también el problema de la simultaneidad, una noción ligada estrechamente a la temporalidad.

3 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 a 11. Ver también: Aristóteles, *Física*, IV 12, 220 b 1-5: "no se habla de un tiempo rápido o lento, sino de mucho o poco, o de largo o breve. Porque en cuanto continuo (*συνεχές*), el tiempo es largo o breve, y, en cuanto número, es mucho o poco. Pero no es rápido o lento, pues no hay ningún número por el que numeremos que sea rápido o lento".

4 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 b 6-9.

5 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 b 3-5: "El tiempo no es movimiento, sino en tanto que el movimiento tiene número. Un signo de esto es el hecho que distinguimos lo mayor y menor por el número, y el movimiento mayor o menor por el tiempo. Luego el tiempo es número".

La simultaneidad en Aristóteles se entiende como presencia de diversos eventos a un alma, o también como el hecho de darse diversos eventos medidos por un único tiempo, que es el tiempo astral o cósmico⁶. Sin embargo, Aristóteles no podía llegar a resolver con los pocos conocimientos científicos que se tenían al respecto la problemática de la simultaneidad desde la perspectiva de la ciencia física. Hoy día, gracias a los avances de la física, podemos decir que de acuerdo con la teoría de la relatividad, los acontecimientos que nosotros captamos como simultáneos, en realidad no lo son, pues su simultaneidad es aparente. Cada ente tiene su propio tiempo, y el tiempo de cada uno es relativo a su propio movimiento, de manera que no podemos decir de modo absoluto que dos acontecimientos son simultáneos, pues cada uno ocurrió en su propio tiempo.

Y llegando al centro de la cuestión que nos ocupa, diremos que uno de los aspectos más complejos de la cuestión del tiempo según Aristóteles, es el problema del presente y el instante o el ahora. Estos términos se designan en la *Física* de Aristóteles con la palabra griega *nyn*. Y este *nyn* se entiende en muchos sentidos. Considerado físicamente se entiende como el instante “fijo”, que se toma por analogía con el punto espacial. Este instante físico es el instante “congelado” que percibimos “enclavado en el pasado”, y se puede tomar como un instante de tiempo que tuvo lugar en un momento determinado⁷, pero que en sí mismo no tiene un valor continuo, sino discreto, como hemos dicho antes. Metafísica u ontológicamente, se considera el *nyn* como el *ahora* que pasa y no se detiene, aquél al que nos referimos cuando hablamos de este presente; es el *ahora* que no se puede decir “fijo”, pues esto sería incurrir en una contradicción *in terminis*. Es más bien un *ahora* en continuo flujo. El planteamiento aristotélico adolece de una falta de distinciones cuando trata la cuestión de instante y del presente, y es por esto que se plantean las aporías (planteamientos lógicos sin salida ni

6 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 b 10-13: “Y así como el movimiento es siempre distinto, así también el tiempo. Pero todo tiempo simultáneo (*hama*) es el mismo, pues el *ahora* existente es el mismo que era entonces (*ho poté on*), aunque su ser sea distinto. Y el *ahora* mide el tiempo en tanto que antes y después”.

7 Aristóteles, *Física*, VI 3, 234 a 25-32: “Y es evidente también que en el ‘ahora’ nada puede estar en movimiento. Porque si fuera posible, podría haber en un mismo ‘ahora’ un movimiento más rápido y otro más lento. Así, supongamos que este ‘ahora’ sea M, y que el movimiento más rápido recorra la longitud AC en el ‘ahora’ M. Entonces, en ese mismo ‘ahora’ el más lento recorrerá una longitud menor que AC, digamos AB. Y como el más lento se ha movido sobre AB en la totalidad del ‘ahora’ M, el más rápido tardará menos en recorrerlo. Habría, entonces, una división del ‘ahora’. Pero es indivisible, como hemos mostrado. Luego es imposible que algo esté en movimiento en un ‘ahora’”.

posibilidad de solución), pues se confunden en ellas los sentidos en que se puede entender el instante.

Hay que decir que el *nyn* tiene diversos sentidos. Otro de los sentidos es el de *nyn* entendido como presente, lleva al Estagirita a plantear que el presente y el ente móvil se identifican de hecho, pero hay en ellos una distinción de razón. Tomando este sentido, el presente sería el mismo móvil, la misma sustancia que permanece ella misma, pero que va cambiando a medida que pasa el tiempo.

Aristóteles entiende el instante también como límite entre pasado y futuro, en cuanto divide al pasado del futuro, siendo él mismo indivisible. El instante como límite del tiempo implica que todo instante tiene un mismo "valor", en cuanto el instante está siempre precedido por un pasado, y es seguido siempre por un futuro. Esto implica que no se puede hablar de un instante inicial ni de uno final en términos absolutos. Esto lleva a Aristóteles a sostener que el tiempo ha sido y será *siempre*, con lo cual el mundo es eterno (no ha tenido principio ni tendrá fin), según el siguiente argumento:

Si el tiempo no puede existir ni se puede pensar sin el 'ahora', y si el 'ahora' es un cierto medio, que sea a la vez principio y fin, el principio del tiempo futuro y el fin del tiempo pasado, entonces el tiempo tiene que existir siempre⁸.

Por tanto, el tiempo —como el movimiento— para Aristóteles es eterno, porque no ha tenido principio ni tendrá fin, o bien, su principio es su fin. Comenta Echandía al respecto: "Entendido como 'medio' y como 'límite', es imposible suponer un 'ahora' privilegiado que sea un fin sin que sea igualmente un comienzo, o un comienzo sin que sea igualmente un fin, por lo que es absurdo de hablar de una *génesis* del tiempo. Al definir el tiempo por el 'ahora' y el 'ahora' por el límite (*peras*), la más mínima fracción de tiempo exhibe para Aristóteles su eterno transcurrir. Hay, pues, una estricta equivalencia entre el tiempo infinito y el movimiento eterno"⁹.

Según Juan Filópono, uno de los comentadores de Aristóteles en el siglo VI, la argumentación aristotélica está viciada en su principio, ya que el autor de la *Física* incurre en una petición de principio, pues presupone en su argumentación lo que quiere demostrar¹⁰. Es decir, para demostrar que el mundo es eterno,

8 Aristóteles, *Física*, VIII 1, 251 b 19-21.

9 Guillermo R. de Echandía, *Introducción y notas a la Física de Aristóteles*, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 427.

10 Cfr. Ioannes Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, Duckworth, Londres,

Aristóteles emplea el argumento de que el instante es siempre un límite entre pasado y futuro (no podría existir un instante que no sea precedido por un pasado, ni uno del que no se siga un futuro). Pero según el Estagirita el instante es límite del tiempo debido a que el mundo es eterno. Este círculo vicioso no permite dar razón lógica de la eternidad del mundo. Por ello, el mundo eterno de Aristóteles no sería una conclusión filosófica, sino un prejuicio cosmológico.

La concepción de la eternidad del mundo como consecuencia del tiempo límite fue criticada no sólo por Filópono, sino también por Tomás de Aquino, como dice Sanguineti: "Los movimientos empiezan y acaban: el inicio y el final de un proceso son, para Aristóteles, dos límites del movimiento, como dos puntos determinan un segmento finito de una recta. Este límite es uno de los sentidos de la palabra *instante* (el otro es el instante como *presente*). El instante-límite (no es un átomo de tiempo, sino un límite atemporal del tiempo, en cuanto límite del movimiento) conecta un antes y un después, presuponiendo un orden sucesivo de movimientos distintos que en su conjunto integran el devenir del cosmos físico. Un primer instante, en el sentido tomista, es un primer instante *sin antes*, con sólo un 'después' por delante'. En este punto el Aquinate critica a Aristóteles por haber sostenido que el instante implica siempre un *prius* temporal (presuponiendo así la sucesión indefinida del *motus*)¹¹. 'El tiempo comienza' significa, entonces, simplemente que 'comienza el movimiento'¹².

1987, p. 139: "Astonishment comes over me at the Philosopher' <sc. Aristotle's> not realizing that he had proved nothing but had begged the question. For the question <was> whether time was one of the things which existed always; in order to prove this <proposition> he used the axiom that the 'now' is a mean of time. However, this is the same as to assume that time is eternal, just as if someone who asked whether a line stretched to the maximum distance so that its limits are not visible was limited or unlimited, were to assume that every point on the line in question was a mean of that <line>. For if this <is the case>, then there is a line before and after any given point, and if this <is the case>, the line in question is unlimited. So just as, in this example, someone assuming that there is a line on either <side> of every point on the line in question assumes nothing else than that the line is unlimited – and has <therefore> included the question itself in the premise of the syllogism – in the same way, someone who wants to show that time is eternal and then assumes as an axiom and premise that time exist on either <side> of the 'now', has assumed the question itself, <i. e.> that time is without a beginning and without an end". El texto corresponde a una cita de Filópono al comentario a la *Física* de Simplicio.

11 Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, (In VIII Physicorum), l. II, 983, Marietti, Turín.

12 Juan José Sanguineti, "Aporías sobre el universo y su temporalidad", en: *Anuario Filosófico* 29, Universidad de Navarra (España), 1996, p. 1009.

En definitiva, Aristóteles entiende el presente en varios sentidos, pero en general tiende a objetivarlo demasiado. El autor de la *Física* tiende a dar a cualquier instante el mismo valor. Pero yendo más allá de Aristóteles, pensamos que es más adecuado privilegiar de modo especial el presente de ahora, que pasa y no se detiene, sin limitar el ser al presente, sabiendo que el pasado también es de alguna manera, pues precisamente el presente es consecuencia del pasado. Es en este presente que podemos dar más contenido a nuestra vida; es un presente abierto al futuro contingente, que vamos “construyendo” a partir de una vida auténtica, viviendo “concentrados” en el presente, sin dispersarnos en el pasado que pasó o en el futuro incierto. En este sentido se habla del “aprovechamiento del tiempo”, como el buen empleo del tiempo presente.

2. EL PRESENTE AGUSTINIANO

Por su parte, San Agustín plantea el problema del tiempo a partir de la distinción entre pasado, presente y futuro, reconduciendo todos los tiempos al tiempo presente. Aurelio Agustín comienza su argumentación al modo de las aporías griegas:

si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?¹³.

La pregunta que se plantea como aporía se deja en suspenso, sin pretender ser resuelta. Así queda de manifiesto la dificultad de la cuestión. Sin embargo, aquí ya se incoa la intuición agustiniana de privilegiar el tiempo presente, aún cuando en realidad pareciera que éste no existe. El obispo de Hipona se inclina a ver al pasado y al futuro siempre desde la perspectiva del presente. Si es así, el pasado y el futuro no son tales propiamente. Más bien se debería hablar del

13 San Agustín, *Confesiones*, XI, 14, 17. Versión bilingüe latino-español, Madrid, BAC, 8ª edic., 1991. Un análisis de esta cuestión puede verse en: A. Bazó, “Tiempo, eternidad e historia en el pensamiento de San Agustín”, pp. 93-110, en: *Logoi* N° 15, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010. Seguiremos en parte las ideas fundamentales de este artículo.

presente de las cosas pasadas, o del presente de las cosas futuras, como veremos más abajo.

Por otra parte, San Agustín completa su argumentación privilegiando la captación personal del tiempo, que se da esencialmente desde el presente. Sin embargo, la cuestión es problemática, porque este presente se concibe como el instante que escapa de nosotros, y que por ello no podemos objetivar:

si hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro, y el presente no tiene espacio ninguno¹⁴.

Vemos así que el presente en San Agustín, como en Aristóteles, no tiene un valor cuantitativo concreto, pues es el continuo fluir de la existencia. Otra idea fundamental de este texto es que el presente es lo más evidente del tiempo, es el presentarse mismo del tiempo. El presente propiamente dicho es el instante que siempre fluye y nunca se detiene: fluye siguiendo un curso y sentido "lineal", va del futuro al pasado sin detenerse, de modo que continuamente lo que era futuro se va convirtiendo en pasado. Pero Agustín se cuida de no abstraer ni objetivar el instante presente como si fuera una cosa, y en este sentido su intuición enriquece la visión aristotélica, que no se ocupó tanto del instante como *ahora* personal, sino que se quedó en el ámbito matemático y cosmológico.

La percepción del presente como fluir continuo adquiere una gran riqueza cuando hacemos intervenir en ella el alma racional, de manera que el presente se puede designar gracias a un alma racional que lo capta. De hecho, el alma capta el tiempo como presente, y si lo estudia filosóficamente, lo hace desde el presente. El alma juega en esta captación un papel importantísimo, pues logra realizar una síntesis entre los tiempos, uniendo en un presente actual los tiempos pasados y futuros, a través de la memoria y la expectación. Aquí hay un punto de unión con la postura aristotélica, que concibe el tiempo como "medida del movimiento", porque hay un alma que mide. Según la postura agustiniana, el alma capta el tiempo como presente, pues todos los tiempos se reconducen al presente:

Lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros. ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y

14 San Agustín, *Confessiones*, XI, 15, 20.

futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras¹⁵.

La conclusión de San Agustín se mantiene en la lógica que había planteado en la aporía original: si hablamos con propiedad, el pasado no existe (en todo caso, podríamos decir que existió), y el futuro tampoco (aún no es, ni sabemos a ciencia cierta cómo será). Según el agudo teólogo de Hipona, se dice que el tiempo es pasado y futuro sólo por fuerza de la costumbre y por convención, pero en realidad no es así. Lo que realmente existe es el *presente de las cosas pasadas*, pues el pasado lo evocamos siempre desde el presente a través de la memoria; y el *presente de las cosas futuras*, porque gracias a la esperanza y la expectación podemos hacer de alguna manera ya presentes las cosas futuras, como dice San Agustín: "hay tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)"¹⁶.

El alma capta el ser temporal desde el presente, y toda referencia temporal a la misma se hace desde el presente. Al pasado corresponde propiamente la memoria, pues no hay memoria del presente y menos aún del futuro. Al presente corresponde propiamente la visión, pues el pasado no puede visualizarse como se hace con las cosas presentes, porque ya se nos fue de las manos, y tampoco puede haber visión del futuro, pues todavía no existe. Al futuro compete propiamente la expectación, no pudiendo haber expectación del pasado, ni del presente que se vive en el instante actual que fluye y no se detiene. La expectación del futuro, desde el presente, se vive en forma de espera y de esperanza. La diferencia entre estas dos nociones es que la espera se refiere a acontecimientos futuros que no dependen de nosotros, mientras que el objeto de la esperanza sí depende de nosotros: en el cumplimiento de lo que se espera con esperanza juega un papel fundamental el empleo que demos a nuestra libertad.

En definitiva, podemos decir que según Aurelio Agustín el presente es uno, pero existe en tensión entre el pasado y el futuro. Por ello podemos hablar del presente de las cosas pasadas (si se vive en tensión con el pasado), del presente de las cosas presentes (si se vive sin relación directa y explícita con el pasado y el futuro), y el presente de las cosas futuras (si se vive en tensión con el futuro).

15 San Agustín, *Confessiones*, XI, 20, 26.

16 *Ibidem*. Una visión que enlaza el tema en San Agustín con la visión de Kierkegaard puede verse en: M. Mangiagalli: "Il tempo dell'autenticità", pp. 69-86, *Sapienza*, n° 53, Roma, 2000.

Esta tensión es superada por el alma, gracias a la cual se da la distensión de los tiempos, y así percibe en el presente el pasado a través de la memoria, y el futuro a través de la expectación¹⁷. Pero lo que realmente existe es el presente, y lo más que tiene más densidad ontológica es el presente de las cosas presentes (*praesens de praesentibus*).

En conclusión, luego de examinar de modo sintético el discurso agustiniano, podemos afirmar que para San Agustín el hombre capta el tiempo fundamentalmente desde el presente, que ha sido determinado por lo vivido del pasado, y es el punto de partida y la condición para el futuro, que sólo se puede proyectar desde el presente. El hombre es un ser que recuerda desde el presente y se proyecta hacia el futuro. Vivimos el propio presente siempre con relación a la memoria¹⁸. Precisamente para proyectarnos hacia el futuro, necesitamos conocer nuestro pasado, nuestra historia personal, lo cual se puede hacer sólo desde el presente, de modo que el tiempo que realmente existe es el presente de las cosas pasadas (vivido como memoria) y el presente de las cosas futuras (vivido como esperanza). A través de este presente de las cosas pasadas, el hombre muchas veces se tendrá que enfrentar consigo mismo, con el fin de corregir rumbos errados o purificar su memoria. Este aprendizaje ayudará a que en el futuro no se repitan los mismos errores del pasado. Pero esto sólo será posible si se intenta vivir el presente plenamente, sin dispersiones, dando contenido a cada una de las acciones que realizamos ahora.

Podemos decir que el mismo San Agustín supo aplicar a su propia vida personal lo que manifestaba en sus profundas reflexiones. Es bien conocido el pasado libertino de San Agustín, y también la superación existencial que el protagonista supo hacer del mismo a partir de su conversión. De San Agustín, como de muchos santos, se podría decir desde el presente: "también los santos tienen un pasado". Pero ese pasado, si bien ha sido condicionante, e incluso de alguna manera determinante de su presente, puede ser superado gracias a la esperanza. Por ello también Agustín podía bien decir en el momento de su conversión: "todo pecador tiene un futuro". Y el de Agustín, gran pecador en el pasado, era promisorio. El futuro de ese pecador fue un futuro de santidad, de virtud, de plenitud.

17 Un desarrollo de este aspecto puede verse en: Luigi Alici: "La funzione della distentio nella dottrina agostiniana del tempo", pp. 325-345, *Augustinianum*, n° 15, Roma, 1975.

18 Es muy importante resaltar el carácter esencial de la memoria para la experiencia histórica y para ser conscientes de la identidad presente. "La memoria del passato contribuisce alla coscienza della nostra identità": Juan José Sanguineti: *Tempo e Universo*, Roma, Armando, 2000, p. 180.

Y ello sólo fue posible desde que Agustín decidió vivir el presente plenamente, dando un especial valor ontológico al instante fluyente actual, que le permitió “tocar” la eternidad, porque sólo el presente puede hacerse eternidad, pero no el pasado ni el futuro.

La visión agustiniana ha sido replanteada por otros pensadores, que tomando impulso de su intuición que privilegia el presente, han llegado más lejos, alcanzando a sostener que el ser se reconduce, y a fin de cuentas, se *reduce* al presente. Es así como lo plantea Martin Heidegger, autor al que dedicaremos el siguiente apartado.

3. HEIDEGGER Y EL PRESENTE COMO MANIFESTACIÓN TOTAL DEL SER

El tema del tiempo y la temporalidad ocupa un puesto importante en la filosofía fenomenológica y existencialista de Heidegger. Este filósofo enlaza la cuestión del tiempo con la del ser, a partir de la denuncia que hizo a la filosofía desarrollada a lo largo de la historia, de haber caído en el “olvido del ser”.

Más concretamente, Heidegger entronca el problema del tiempo con el *dasein*, el “ser ahí”, y afirma al respecto que “aquello desde lo cual el ‘ser ahí’ en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ‘ser’, es el tiempo”¹⁹. Es decir, el “ser ahí” comprende e interpreta el ser desde el tiempo, a partir del tiempo. En otras palabras, el tiempo sería la instancia a partir de la cual el “ser ahí” puede comprender el ser. Y la razón es que el ser no se comprende sino desde el contexto del “ser ahí”, que por su misma constitución es esencialmente temporal.

Esta postura es aclarada por Heidegger cuando dice que es necesaria una explicación original del tiempo “como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del ‘ser ahí’ que comprende el ser”²⁰. Es decir, el ser sólo puede ser comprendido desde el “ser ahí”, desde su temporalidad.

19 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, p. 27. Título original: *Sein und Zeit*, traducción de José Gaos.

20 *Ibid.*, p. 27. Afirma este autor más adelante: “Si el ser ha de concebirse partiendo del tiempo y los distintos modos y derivados del ser se vuelven de hecho comprensibles en cuanto modificaciones y derivaciones poniendo la mirada en el tiempo, con ello se hace visible el carácter ‘temporal’ del ser mismo, no tan sólo de los entes en cuanto entes, o en cuanto siendo, ‘en el tiempo’” (p. 28). Puede verse el sugerente estudio de: Juan José Sanguinetti, “Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo”, pp. 103-126, en: *Studia Poliana* 3, Universidad de Navarra (España), 2001.

En definitiva, el ser se nos presenta en el *dasein*, el *dasein* es el presentarse mismo del ser. De modo que el ser se identifica con su presentarse mismo. Por ello Heidegger identifica ser con *ser presente*. Porque sólo es presente el ser en el tiempo: ser en el tiempo se identifica con lo temporal, pero también con lo intemporal y lo supratemporal. Todo ello se comprende sólo desde el presente, como dice el autor alemán: “entonces ‘temporal’ ya no puede querer decir tan sólo ‘siendo en el tiempo’. También lo ‘intemporal’ y ‘supratemporal’ es, por lo que respecta a su ser, ‘temporal’”²¹.

Así pues, si para Aristóteles el presente es sólo un aspecto “puntual” del tiempo, para Heidegger es el darse, el presentarse del tiempo mismo. El presente en Aristóteles tiene un carácter mucho más accidental que en Heidegger. Intentaremos explicar mejor esta cuestión.

Según Heidegger, “el fundamento ontológico original de la existencialidad del ‘ser ahí’ es la ‘temporalidad’”²². El ser ahí es por su misma constitución ontológica, temporal. Ahora, bien, es el ‘ser ahí’, y sólo él, el que manifiesta la totalidad del ser, como queda claro en el siguiente texto:

Fenoménicamente se tiene la experiencia original de la temporalidad en el ‘ser total’ propio del ‘ser ahí, en el fenómeno del ‘estado de resuelto’ ‘precursando’. Si la temporalidad se revela originalmente aquí, es de presumir que la temporalidad del ‘estado de resuelto’ ‘precursando’ sea un modo señalado de la temporalidad misma²³.

Si el ser ahí, que es el presentarse del ser, o el ser en el tiempo presente, es el “ser total”, entonces el *ser* se reduce al *ser presente*. Esto se comprende mejor cuando se introduce la expresión “estado de resuelto”, como lo expresa Heidegger: “Sólo como *presente* en el sentido de ‘presentar’ puede el ‘estado de resuelto’ ser lo que es: el no desfigurado permitir que haga frente a aquello de que se apodera obrando”²⁴. El ser se hace presente para que nos podamos hacer cargo de él. Se nos presenta en la temporalidad, y precisamente por ello el presentarse del “ser ahí”, es todo lo que el “ser ahí” puede darnos, es su totalidad. El tiempo es fundamentalmente presente, porque el tiempo se nos presenta en el *dasein*.

21 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., pp. 28-29.

22 *Ibid.*, p. 156.

23 *Ibid.*, p. 330.

24 *Ibid.*, p. 353.

El concepto vulgar del tiempo, según Heidegger, ha introducido las nociones de pasado, presente y futuro, debido a la necesidad de expresar el "ya sido" del tiempo, y el "será" del mismo²⁵. Pero en realidad lo que existe es el presente, que es lo único que puede mostrarnos la temporalidad del *dasein*. El concepto vulgar del tiempo corresponde a la temporalidad impropia, mientras que el concepto ontológico que propone Heidegger manifiesta la temporalidad en su sentido más propio. Así lo expresa este autor:

Los conceptos de 'futuro', 'pasado' y 'presente' han brotado ante todo de la comprensión impropia del tiempo. El circunscribir terminológicamente los correspondientes fenómenos originales y propios lucha con la misma dificultad a que está sujeta toda terminología ontológica²⁶.

Así, en sentido propio sólo podemos hablar del presente del tiempo. El presente tiene un carácter omniabarcante, pues abarca todo el ser. Ello se puede captar fenomenológicamente con lo que Heidegger llama "la mirada":

El presente mantenido en la temporalidad propia o *presente propio* lo llamamos 'la mirada'. Este término debe comprenderse en el sentido activo del 'echar una mirada', como éxtasis. El fenómeno de 'la mirada' no puede ilustrarse *en absoluto* por el 'ahora'. El 'ahora' es un fenómeno temporal que pertenece al tiempo como 'intratemporariedad'; el 'ahora' 'en que' algo surge, pasa o es 'ante los ojos'. 'En la mirada' no puede 'tener lugar' nada, sino que en cuanto presente propio permite *únicamente que haga frente* lo que como 'a la mano' o 'ante los ojos' puede ser 'en un tiempo'²⁷.

Ahora bien, la noción de presente en Heidegger es más compleja aún, porque no se queda en el simple presentarse del *dasein*, que es por su misma constitución temporal. El presente es visto también como una ahora continuo, de modo similar a como lo veía Aristóteles en uno de los sentidos del presente. Sin embargo, el ahora continuo de Heidegger tiene sus peculiaridades, pues se coloca en una perspectiva diversa de la aristotélica. Mientras que la noción del Estagirita es más cosmológica, la del profesor alemán es más existencial. El filósofo griego compara el instante presente con el sucederse de un punto que recorre una línea, y que nunca se detiene, empleando la analogía con el punto y la línea, dando a su interpretación un enfoque más matemático, e incluso geométrico. En cambio,

25 Cfr. *ibid.*, p. 354.

26 *Ibidem*.

27 *Ibid.*, p. 366.

Heidegger entra en la cuestión de la captación existencial del continuo. Veamos el texto central de su postura:

La aclaración ontológica del 'continuo de la vida', es decir, de la específica prolongación, movilidad y persistencia del 'ser ahí', debe buscarse (...) dentro de la constitución temporal de este ente. La movilidad de la existencia no es el movimiento continuo de algo 'ante los ojos'. Se define por el prolongarse del 'ser ahí'. La específica movilidad del *prolongado prolongarse* la llamamos el 'gestarse histórico' del 'ser ahí'. La cuestión del continuo del 'ser ahí' es el problema ontológico de su gestarse histórico. El dejar en franquía *la estructura del gestarse histórico* y sus condiciones existenciario-temporales de posibilidad, significa el adquirir una comprensión 'ontológica' de su *historicidad*²⁸.

El "ser ahí" se gesta, se hace un ser histórico, en virtud de su temporalidad. El "ser ahí" se va prolongando en el tiempo en un presente continuo, y es por esa razón "histórico". La continuidad del "ser ahí", su gestarse en el presente continuo, es el fundamento de su historicidad. Es decir, gracias al presente y al ahora continuo podemos decir que el *dasein* es histórico. Este captar el ser como presente, y como histórico, es propio del hombre: sólo el ser humano puede captar el ser como presencia²⁹. Según esto, el ser del tiempo se produce como presencia³⁰. Sólo en el presente se da la manifestación del ser.

Esta idea fue desarrollada por Heidegger en la conferencia que pronunció en 1962, titulada: "Tiempo y ser", llamada así para distinguirla de su famosa obra "Ser y tiempo". En ella el profesor alemán afirma: "Ser, del cual cada existente está signado como tal, ser quiere decir ser presente, el mostrarse del ser en la presencia, el ser presente se muestra como dejar-ser-en-la-presencia, dejar-ser-presente"³¹. Este autor llega a enlazar esta postura con la de Aristóteles, haciendo la siguiente interpretación:

Ya Aristóteles dijo que aquello que del tiempo es, es decir el presente, es el ahora en su puntualidad. Pasado y futuro son un *me on ti*: algo que no es, ciertamente no algo de absolutamente nulo, sino más bien algo que es presente (*Anwesendes*), al cual sin embargo falta algo, y esta carencia se indica a través del 'no más' y el 'no todavía' del ahora. Visto así, el tiempo aparece como la sucesión de los ahora,

28 *Ibid.*, p. 405.

29 Cfr. Eugenio Mazzarella, *La "Seinsfrage" como "Kehre" e como "Denkweg"*, en: Martin Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida editori, Nápoles, 1980 (estudio introductorio), p. 77.

30 Cfr. *ibid.*, pp. 78-79.

31 Martin Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida editori, Nápoles, 1980, p. 106. La traducción es propia.

de los cuales cada uno, apenas nombrado, se desvanece en el *instante*, y al cual inmediatamente sucede un nuevo 'ahora'³².

Este autor parece haber entendido muy bien al Estagirita, cuando distingue entre el instante que pasó, y el ahora presente. Sin embargo, parece entenderlo inadecuadamente cuando dice que el tiempo aparece como la sucesión de los *ahora*. Hemos visto que para Aristóteles los instantes no tienen una cantidad, y por tanto no pueden formar una sucesión. Es decir, el tiempo no puede ser una sucesión o una suma de instantes, sino que el instante-ahora es el presentarse mismo del tiempo. Si esto es así, el vínculo de Heidegger con Aristóteles en este punto es bastante estrecho.

A fin de cuentas, podemos decir que Aristóteles tiene una perspectiva más limitada que la del filósofo alemán, pues cae en una excesiva objetivación matemático-geométrica del ahora y del presente, y como dice Sanguineti, "mezcla la presencia mental con el tiempo extramental mediante la suposición del instante"³³. En cambio, Heidegger le da un carácter más existencial, e identifica el ser con el *ser presente*. Sanguineti explica que Heidegger entiende en presente "como presentarse del ente, que oculta el ser, indica la reducción epocal del ser a la esencia y a la presencia" y "como momento del tiempo originario afrontado por la existencia auténtica", con lo cual "se refiere a la decisión de la libertad y a la iluminación del ser del ente, ante el cual podemos sólo disponernos con el pensamiento esencial"³⁴. Nos parece que Sanguineti hila fino en su análisis de Heidegger, y concordamos con su interpretación. Lo que queda claro es que la visión heideggeriana privilegia de tal modo el presente, que termina siendo reductiva: ser se reduce a *ser ahí*, y *ser ahí* se reduce a *ser presente*. El problema de esta visión es que, en palabras de Sanguineti, Heidegger "hace nacer al tiempo del cuidado y lo retrotrae a un tiempo originario que es el mismo existente, el *Dasein*. La temporalidad originaria se determina de cara al futuro originario, superando así la primacía del presente, pero en un contexto de finitud radical. Queda así bloqueada toda investigación ulterior. El hombre es libertad temporal, pero no parece poder hacer más que reflexionar sobre el destino del ser y quedar a la espera de una inminente revelación del ser, que en realidad nunca llega"³⁵. Es el problema de "contraer" el ser y reducirlo al presente, porque ello implicaría

32 *Ibid.*, p. 114.

33 Juan José Sanguineti, "Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo", p. 125, en: *Studia Poliana* 3, Universidad de Navarra (España), 2001.

34 *Ibid.*, p. 126.

35 *Ibid.*, p. 116.

que el ser, como el presente temporal concreto, es finitud radical cerrada a la trascendencia.

Pasaremos ahora a una reflexión personal sobre el presente temporal, centrándonos en su relación con el pasado que le dio lugar, y que no puede cambiar.

4. EL PRESENTE COMO FRUTO DE UN PASADO INCAMBIABLE

Desde la reflexión de San Agustín, concordamos con que el hombre vive el presente en tensión con el pasado y el futuro. La relación estrecha entre el presente y el pasado viene de que el presente es el “resultado” o la “consecuencia” del pasado. Además, en el presente, el hombre que tiene conciencia de él está continuamente haciendo referencias al pasado, que se capta a través de la memoria.

Ahora bien, este pasado que es evocado por la memoria se presenta al hombre como incambiable, por ser estartificado, determinado y definitivo. Así incambiables, los hechos pasados adquieren un valor existencial, que se puede enfocar desde dos puntos de vista, dando lugar al lamento o a la satisfacción según sea el caso. Gracias a la permanencia y al carácter “incambiable” del pasado, los acontecimientos negativos y lamentables, fundamentalmente los propios errores cometidos, de los cuales somos responsables, y a través de los cuales se produce el sentimiento de culpa, no pueden cambiar. Por más que nos arrepintamos de ellos, esos hechos permanecerán así para la historia. Si el pasado se ve con este sentido de pesimismo, caeremos en la postura nihilista de Sartre, que ve la libertad como algo negativo cuando sostiene que “el hombre está condenado a ser libre”³⁶. La libertad se convierte así en fuente de fracasos y de culpas. Sin embargo, si se ven de otro modo los hechos pasados “lamentables”, y se asumen con una actitud más optimista, se abre la puerta para que nos podamos servir de ellos para aprender y para adquirir experiencia. Los místicos cristianos han llegado incluso a decir que los errores del pasado son aprovechables espiritualmente, y de ellos se podría obtener gran fruto, tal como lo sostiene el autor espiritual José Tissot en su obra clásica “El arte de aprovechar nuestras faltas”. Como contrapartida, los acontecimientos del pasado que fueron positivos, que constituyen triunfos innegables en nuestra vida, nunca podrán cambiar, y eso lo vemos como muy positivo. Este sentido de los hechos pasados ha sido vulgarizado con la frase popular “lo bailado no me lo quita nadie”. Esto nos lleva a pensar que todas las cosas buenas que hemos hecho, quedarán así, fijadas y ratificadas por la historia.

36 Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2002.

Otro aspecto importante acerca del tiempo pasado, es que los acontecimientos que han ocurrido son los que han determinado y dado lugar a los hechos que vivimos en el presente, y le han dado a la historia el curso que tiene. Esto se aplica también a los hechos aparentemente insignificantes. Es lo que quiere expresar de alguna manera la teoría del caos, uno de cuyos principios reza: "el vuelo de una mariposa en un lugar del mundo podría provocar un huracán al otro lado del mundo", llamado "efecto Mariposa". Cualquier suceso temporal, por insignificante que parezca, es causa de lo que ocurrirá en el futuro. En efecto, todas los sucesos del pasado han concurrido para dar al presente el curso que tiene, así como todos los acontecimientos presentes, van formando y determinando lo que será "el futuro".

Podríamos decir que los hechos del pasado son como cauces que se han interpuesto en el "río" de la historia, cauces que se siguen interponiendo a medida que transcurre el tiempo *presente*. Pero esos cauces que ha originado el *pasado* permanecen como anquilosados. La historia pasada está *hecha* y no puede cambiar. El pasado no existe, existió. O bien, podríamos decir que *existe* como pasado, no como presente.

Es por eso que el pasado no puede cambiar: el pasado *es* así. Debido a la limitación de nuestro lenguaje, para distinguir el pasado del presente, conjugamos los verbos en pasado, y por eso decimos que los hechos pasados "fueron" o "han sido" y no "son". Pero hablando con propiedad ontológica, el pasado es, en la historia, pero *es*.

Este *es* del pasado indica su carácter incambiable y permanente. Esto constituye uno de los fundamentos de la imposibilidad física de los viajes del tiempo al pasado. No nos referimos a las regresiones psicológicas, sino a los viajes temporales al pasado, tal como lo plantean algunas películas de ciencia-ficción, donde se introduce el problema de las paradojas del tiempo. Si pudiéramos tener la posibilidad de cambiar un sólo hecho del pasado, ese sólo hecho comprometería toda la historia *futura* para ese pasado, pero que sería el *presente* desde el que se viajó. Por tanto ¿Donde quedarían los hechos del presente que están realmente sucediendo? Por lo demás, los actos espirituales son irrepetibles. Quizás la disposición material de los entes inanimados se pudiera repetir teóricamente, pero nunca se podrá reproducir con exactitud un acontecimiento histórico, porque la historia depende de causas libres e inteligentes, y por tanto contingentes. Además, la diferencia entre los acontecimientos de naturaleza material o física con respecto a los de naturaleza espiritual es muy grande. La historia no obedece

a un determinismo ciego, a una necesidad irrevocable. La historia la hacen los hombres con el ejercicio racional (a veces no tanto) de su libertad. Y la historia pasada no se puede cambiar. Pero al mismo tiempo, quizás sin ser del todo conscientes de ello, vamos construyendo la historia con la vivencia del presente, que es el aspecto del tiempo en el que nos queremos concentrar en este estudio.

5. EL PRESENTE ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL

En este último apartado, a partir breve análisis de la visión del presente en tres pensadores clave de la historia de la filosofía (Aristóteles, San Agustín y Heidegger), pasaremos a una reflexión personal acerca del presente, tomando impulso de las peculiares intuición es de estos pensadores.

Con respecto a Aristóteles, ya hemos señalado que no parece del todo adecuada su tendencia a considerar cualquier instante con el mismo valor, sin privilegiar —al menos no lo hace explícitamente— el presente de ahora (el *praesens de praesentibus* agustiniano), y ni siquiera un presente inicial o uno final. Quisiéramos, en cambio, privilegiar el presente que pasa *ahora*, el instante presente, pues si bien el tiempo no se reduce al presente (como sostiene Heidegger), el presente nos *presenta* el tiempo. El presente de *ahora* es el único que podemos vivir, porque el que ha pasado ya no se puede cambiar, y el del futuro es pura posibilidad, pura contingencia, y depende del que vivamos *ahora*. Por esto nos parece necesario darle al presente un particular contenido existencial.

Conviene considerar el presente como un aspecto privilegiado del tiempo que nos permite corregir los errores del pasado, y además nos da la ocasión de construir un futuro mejor que el presente. Esta consideración es contraria a los determinismos, al destino fatalista de los griegos, al mundo “hecho” y “determinado” sin posibilidad de cambios. Como sostiene Alfonso Pérez de Laborda, no es bueno considerar el tiempo, sin más, como un “tiempo cósmico y objetivo”³⁷, en el sentido de un tiempo absoluto, independiente de nuestra percepción, que ya está todo hecho. A la pregunta ¿tiempo o incertidumbre?, deberíamos decir que el tiempo es una “imputación de nuestras incertidumbres”.

Pérez de Laborda explica el sentido de esas incertidumbres con la siguiente reflexión:

37 Cfr. Alfonso Pérez de Laborda, “¿Tiempo o incertidumbre?”, p. 160, en: *Anuario Filosófico* 30, Universidad de Navarra (España), 1997.

no vivimos, ni siquiera en las cuestiones del tiempo, asentados en recias certidumbres, en seguridades sobre lo que el mundo, y su tiempo, es en sí. Determinismo, certidumbre, seguridad, se nos convierten, como me gusta decir, en empujamientos, es decir, en actitudes bien meditadas de nuestra acción de la razón práctica; no el ofrecimiento de un cierto desvelamiento de la verdadera realidad, sin más³⁸.

La incertidumbre del futuro nos debe hacer vivir con mayor intensidad el presente, sabiendo que el tiempo no es un invento de nuestra imaginación o una convención³⁹, sino que de algún modo, lo construimos con nuestro presente. El presente se relaciona así de modo distinto con el pasado que con el futuro, como dice Peter Geach:

"hay una asimetría lógica entre el pasado y el futuro. Acerca de cualquier acontecimiento *A* que podemos realmente afirmar que ocurrió en el pasado, siempre será correcto que *A* ocurrió una vez en el pasado. Ahora cambiemos la palabra 'futuro', así como la correspondiente conjugación de los verbos, y tendremos lo siguiente: 'acerca de cualquier acontecimiento *A* que podemos realmente afirmar que va a ocurrir en el futuro'. Pero esto no es verdad. Sabemos perfectamente que lo que no iba a ocurrir, de hecho ocurrirá, y, de modo semejante, que lo que iba a ocurrir, no ocurrirá, en muchísimos casos: iba a celebrarse la boda, pero no se celebrará"⁴⁰.

Si vemos el tiempo como incertidumbre, tenemos que concluir que el tiempo hace que la realidad se presente en sí misma como contingente. El tiempo como incertidumbre es un tiempo abierto a un futuro incierto, que se va configu-

38 *Ibidem*.

39 Cfr. *ibid.*, p. 161.

40 Peter Geach, "El hombre en el tiempo y en la eternidad", p. 15, en: *Revista Atlántida* 1, Rialp, Madrid, 1990. Una intuición similar se refleja en J. Alexander Gunn: "el tiempo, en tanto transitorio, implica el movimiento constante y continuo de un presente. Sin embargo, el tiempo no puede ser un mero presente; con ese término queremos decir algo más. El tiempo incluye pasado y futuro. Es precisamente la relación del presente móvil con la entera extensión de pasado y futuro lo que constituye uno de los principales problemas en la discusión del tiempo. El futuro, aunque no está dado, no es del todo una no-entidad; es el ámbito temporal de la posibilidad, de la finalidad y el ideal inalcanzado. No es correcto decir que el tiempo implica 'el pasado que va carcomiendo el futuro'": J. Alexander Gunn, *El Problema del Tiempo*, vol. II, Orbis, Barcelona, 1988, p. 549. Para un examen semántico y gramatical del presente, donde se conjugan elementos filosófico-epistemológicos, con una tendencia a privilegiar la captación del ahora, cfr. D. H. Mellor, "I and Now", pp. 79-94, en: *The Aristotelian Society* LXXXIX/2, Londres, 1989.

rando con el ejercicio de nuestra libertad, y de allí que podamos decir que somos los fautores de nuestro propio destino.

También podemos decir, interpretando ampliamente a Aristóteles y más de cerca de San Agustín, o quizás sacando luces de su pensamiento, que el pasado, el presente y el futuro se unen en el presente del alma. El pasado está presente en el alma, sobre todo a través de la presencia memorial de los acontecimientos pasados; el futuro depende del presente, y de algún modo, es la esperanza que se proyecta en el momento presente. Gabriel Marcel lo expone de modo sugerente, cuando dice que la esperanza es “la memoria del futuro”⁴¹, lo cual no quita la contingencia del futuro, que depende sobre todo de los actos libres del hombre, y que de ningún modo es necesario, en el sentido de que esté predeterminado. Por lo tanto, el alma hace presentes el pasado y el futuro. Si bien la sucesión del tiempo es *per se* independiente de la percepción del mismo por parte de un intelecto, es el alma la que mide el movimiento con el tiempo⁴², o la que percibe el tiempo a través del movimiento, y además, es capaz de aunar los “componentes” del tiempo (pasado-presente-futuro), para unirlos en un único presente perceptivo. Es en ese presente donde se integran el pasado y el futuro, y donde se les da su justo valor.

En este orden de ideas, Francesco Russo sostiene que “un hombre sin pasado sería un individuo despistado y desorientado. El vínculo entre el pasado y el futuro, entre la memoria y la esperanza es subrayado con claridad en las *Confesiones* de San Agustín, en las cuales se afirma que la memoria me permite vivir el pasado en el presente y edificar en el presente los proyectos y las esperanzas para el futuro (Cfr. *Confesiones* X, 8, 14)”⁴³. Nuestro proyecto de vida debe abrirse a un futuro que se nos plantea lleno de posibilidades. Esas posibilidades se van realizando con nuestra vivencia esmerada del presente. Quien proyecta su futuro debe hacerlo dentro del campo que le brinda la realidad: no se deben proyectar cosas imposibles o muy poco probables, porque ello sería origen de frustraciones. Por eso todo proyecto debe ser realista y adaptado a la situación presente concreta. A través de la puesta en práctica de nuestros proyectos, construimos el futuro en el presente. Aunque el futuro sea una realidad para nosotros

41 Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolegomeni a una metafisica della speranza*, Borla, Roma, 1980, p. 65.

42 Aristóteles expone el argumento en: *Física* IV, 223 a 15-29.

43 Francesco Russo, “Eredità e speranza. Il futuro e il passato nell'esistenza umana”, pp. 53-65, en: *Per la filosofia*, 51-52, vol. XVIII, Roma, 2001, p. 56. La traducción es propia. Cfr. también: *idem*, *La Persona Umana*, Armando, Roma 2000, pp. 109-116.

inexistente, no lo es del todo, porque la esperanza abre las puertas al futuro. No hay un *sino* o un *destino* trágico y fatalista, porque hay esperanza. El futuro no está 'hecho', lo 'vamos haciendo' con el ejercicio de nuestra libertad. El futuro no está predeterminado, sino que se va determinando continuamente, y depende de las decisiones que vayamos tomando en el presente. El futuro está continuamente convirtiéndose en presente, gracias al ejercicio temporal del libre albedrío, que es fuente de novedad, principio de la *novitas essendi*.

Pero el presente no se vive sólo con la voluntad libre, sino también con el ejercicio de nuestro intelecto, como dice Peter Geach:

no es sólo la alternatividad requerida por el libre albedrío lo que ha de romper nuestra imagen del tiempo unilineal y de vía única. También hemos de darnos cuenta de la incongruencia temporal entre los actos intelectuales de pensar y los movimientos de los cuerpos. Los movimientos temporales son, a todas luces, continuos y susceptibles de ser descritos mediante las matemáticas del continuo y el cálculo diferencial. El pensamiento ocurre en una serie discreta; lo podemos contar pero no cronometrar. Cuando una frase oral expresa un solo pensamiento, no hay ningún orden temporal de partes del pensamiento, como lo hay con las palabras; si los varios términos no están todos a la vez ante la mente, no hay tal pensamiento allí (...). Cada pensamiento, como un todo, ocurre en una serie, a lo largo de un período, pero ni un instante ni un tramo de tal período puede identificarse con el tiempo del pensamiento. Cuando un hombre sueña, tiene una serie de pensamientos, pero los psicólogos no están ni mucho menos de acuerdo acerca de *cuándo* ocurre el sueño⁴⁴.

Este sugerente texto nos permite hacer una analogía de cada pensamiento con el instante, en el sentido de que el pensamiento lo une todo en un instante, y ocurre en una serie discreta, no continua. Pues bien, el pensamiento así concebido se presenta como pleroma, instante de plenitud con una densidad ontológica considerable. En este sentido, el pensamiento es una de las realidades más cercanas al presente.

Por otra parte, el pasado no se entiende sin relación al presente, porque es el presente histórico en la memoria del hombre el que hace cobrar "vida" al pasado, que no obstante sigue permaneciendo allí. Dice Luigi Pareyson al respecto:

vincular el presente con un pasado y continuar el pasado en el presente es verdaderamente fecundo sólo si el pasado ha sido rescatado de su mera temporalidad

44 Peter Geach, "El hombre en el tiempo y en la eternidad", pp. 11-12, en: *Revista Atlántida* 1, Rialp, Madrid, 1990.

y reconquistado en modo más originario; sólo si el pasado es considerado como portador de algo implícito y por esto mismo investido de un peso ontológico; sólo si el pasado es visto no tanto como anterior al presente cuanto como cercano al ser⁴⁵.

Los hechos del pasado que han llevado algo implícito, como dice Pareyson, contienen un peso ontológico, y como tal deben ser asumidos. Los eventos del pasado son la causa de todos los acontecimientos presentes, y en este sentido debemos vincular el pasado con el presente. El pasado está muy cercano al presente, quizás mucho más de lo que imaginamos.

Si relacionamos esta idea con la doctrina aristotélica del acto y la potencia, se puede decir que el presente es la actualización de aquello que en el pasado era potencia: en el presente se realiza en acto aquello que antes estaba en potencia. Esta relación de pasado-presente tiene mucho que ver con aquella relación de antes-después que hace Aristóteles en su estudio del tiempo. El tiempo se lleva a cabo, se desarrolla en el presente, el presente es el 'después' con respecto al 'antes' del pasado.

Considerando la contingencia del futuro, dependiente de nuestro presente, se ve claramente que la mayor causa de contingencia es la libertad del hombre. Si el futuro fuera "fijo", podríamos ver limitada nuestra libertad, pero el hecho de que el futuro lo vamos haciendo, es un indicio de que está abierto a diversas posibilidades. El presente es lo que permite la dinamicidad de la libertad. La libertad que vivimos en el presente, que nosotros mismos vamos haciendo, sugiere Pérez de Laborda, "es una libertad nueva, que va mucho más allá de la que tenemos en el espacio; es en ella en donde descubrimos, más allá de lo que ahora aparece ya como mera espacialidad, el espesor de la vida; en donde se nos muestra un antes y un después de la propia realidad —no de lo que no sería ya otra cosa que un estarse relativamente al mero sesteo—, por donde descubrimos el presente como algo en 'fluencia'. Una fluencia que nos permite la libertad de la representación que ahora comenzamos a hacernos del mundo como una realidad de la que formamos parte. Esa libertad en el tiempo, pues, queda indicada en el 'deviene' que expresa una fluencia; porque tenemos esa capacidad de fluencia, el tiempo —algo que tiene que ver, pues, con aquella medición en el ahora entre un antes y un después—, puede devenir fluyente, y puede comenzar a ser, en realidad, tiempo"⁴⁶. El

45 Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milán, 3ª edic., 1982, p. 48. La traducción es propia.

46 Alfonso Pérez de Laborda, "¿Tiempo o incertidumbre?", cit., p. 163.

presente, propiamente entendido, es el ahora que fluye, el ahora que es ahora y ya no es más, porque ha fluido en el tiempo, el ahora que vivimos y que no podemos detener, el ahora donde desarrollamos nuestra libertad.

Recalcamos una vez más que debemos por tanto privilegiar de alguna manera el presente de ahora, sin necesidad de quitarle valor al que fue o al que será. Estos dos ya no se llamarán presente, sino sólo impropriadamente (*praesens de preteritis* y *praesens de futuris*), como no podemos absolutizar nuestra propia captación del tiempo, no podemos ver el tiempo desde el 'punto de vista de Dios'. Como dice A. Pérez de Laborda:

no somos vicedioses, y no podemos ponernos en ese punto de vista sin incurrir en un objetivismo prometedor con el que tapar nuestras vergüenzas. Para colmo, ese punto de vista está doblado con una concepción determinista de lo que ha sido, es y será el mundo. Se piensa que el mundo es como la película que se proyecta; nosotros sabemos lo que ha sido proyectado y lo que está proyectándose; no sabemos lo que queda por venir —caben indeterminaciones en nuestro conocimiento—, pero quien la hizo sólo sabe —no caben indeterminaciones en la realidad de lo que ha de venir—⁴⁷.

No podemos tener una visión del tiempo acabada y completa, si bien con la luz de la fe esta visión se podría ampliar sobremanera. Nuestra visión del conjunto del tiempo es limitada, porque el tiempo es algo más que el presente, y aunque debamos ver el presente como el "momento fuerte" del tiempo, no podemos absolutizar el presente hasta afirmar que el tiempo se "agota" en el instante presente, como afirma Pérez: "El tiempo no hace, no puede hacer, que en cada instante del ahora todo se haga como de nuevo, como si el mundo fuera algo que en cada instante del ahora recomience un proceso abierto al fluir siguiente, y en el que nada de lo ya pasado no cuenta sino como un haz de 'condiciones iniciales'"⁴⁸. Un ahora separado y atómico sería una contradicción, porque el ahora del tiempo es precisamente el que fluye. Vemos aquí una vez más el peligro de objetivar, sustantivizar, cosificar excesivamente el ahora.

Quisiéramos finalizar con un breve comentario a un artículo de un profesor de Madrid⁴⁹ que examina el ahora desde un óptica del pensamiento contemporáneo. Rodríguez Huéscar estudia la "nuncceidad" del ahora, según el concep-

47 *Ibid.*, p. 165.

48 *Ibid.*, p. 166.

49 Cfr. A. Rodríguez Huéscar, "Examen del «ahora»", pp. 69-81, en: *Revista de Filosofía* III/4, Madrid, 1990.

to de "situación" de Ortega y Gasset, tomado del existencialismo de Marcel. Su artículo es un estudio metafísico del ahora en el sentido del ahora-presente, que pasa y no se detiene. Emplea un vocabulario propio de un discípulo de Ortega y Gasset, con elementos de Husserl y de Heidegger. Para Rodríguez el ahora es esencialmente dinámico, y en él se da una coexistencia en el sentido de simultaneidad de todos los sucesos que en él tienen lugar. El ahora es una sucesión que no se detiene. Esta sucesión:

supone y exige la coexistencia y la simultaneidad, confirmando así su estricta correlación mutua y sintética, como 'momentos' del 'ahora'. Encontramos, en efecto, por lo pronto, que en el *momento presente* está 'retenido', por así decirlo, el inmediatamente *pasado*. Cómo puede estar en el *momento presente* el *pasado* (aunque sea 'inmediatamente') es algo a primera vista ininteligible, y hasta contradictorio, y constituye una de esas tradicionales aporías en la concepción de tiempo (...). Y, sin embargo, no hay modo de que pueda dejar de ser así, si es que ha de tener algún sentido lo que llamamos vivir, y aún lo que llamamos 'realidad'⁵⁰.

El orden real exigiría entonces la pertenencia del pasado al presente, porque todo pasado es "causa" del presente, y por tanto no puede existir sin conexión con aquél. Si decimos que el ahora, el momento o 'instante presente', "es una síntesis precisamente de coexistencia y sucesión, siendo éstas también síntesis diferenciables conceptualmente, aunque inseparables en la realidad, ello significa que es aquélla una síntesis de orden superior y primario, en la que quedan peculiarmente 'absorbidas' la *diairesis* 'sucesoria' y el *com-plexo* 'coexistencial'⁵¹.

El autor del artículo sostiene que la intelección de estos conceptos presupone una desontologización de las nociones (del significado de los términos), lo cual conlleva su relativización y su 'vivificación'⁵². Desontologizar implica entonces desabsolutizar los conceptos en cuestión, pues de no ser así, habría que concebir cada presente, cada ahora, "como totalmente escindido, cortado, separado o 'suelto' (*ab-solutum*) del anterior y, respectivamente, del siguiente, sin tener nada que ver, es decir, sin 'comunicar', ni retentiva ni proyectivamente, con ellos, lo cual supondría para cada 'ahora' un 'poblamiento' y una 'cualificación' totalmente nuevos, sin relación ni vínculo alguno con los anteriores y posteriores"⁵³. Este análisis supone que el 'ahora' no es separado, monádico o

50 *Ibid.*, p. 73.

51 *Ibid.*, p. 74.

52 Cfr. *ibid.*, pp. 74-75.

53 *Ibid.*, p. 76.

atómico, sino que recibe constantemente del pasado y se proyecta siempre hacia el futuro: es un *ahora* con contenido, e inseparable del pasado y del futuro; es un *ahora* en 'tensión'. Nos parece que esta interesante intuición va en una línea al del *ahora* de Aristóteles, pero a la vez se vincula con el *praesens de praesentibus* agustiniano y con el presente de Heidegger.

En definitiva, debemos concluir que el presente es el único momento desde el cual podemos forjar nuestro futuro, y nuestro destino definitivo. Pero esto lo podemos hacer sólo gracias a la libertad, como dice Geach: "La voluntad del hombre es el quicio del destino, sobre el cual una puerta gira para abrirse o cerrarse para siempre; quizás la puerta del cielo o del infierno"⁵⁴.

Y como colofón, podemos afirmar que el presente es lo más auténtico del tiempo. C. S. Lewis lo concibe como lo más parecido a la eternidad. En sus famosas *Cartas del diablo a su sobrino*, Lewis pone en boca del demonio Escrutopo el consejo maléfico de que busque apartar a los hombres de la vivencia del presente, haciendo que se dispersen en un pasado lamentable o en un futuro fantástico o incierto, y se fundamenta en la siguiente reflexión: "Los humanos viven en el tiempo, pero nuestro Enemigo les destina a la Eternidad. Él quiere, por tanto, creo yo, que atiendan principalmente a dos cosas: a la eternidad misma y a ese punto del tiempo que llaman el presente. Porque el presente es el punto en el que el tiempo coincide con la eternidad"⁵⁵.

BIBLIOGRAFÍA (FUENTES):

Agustín de Hipona, *Confessiones*, XI, 14, 17. Versión bilingüe latino-español, Madrid, BAC, 8ª edic., 1991.

Aristóteles, *Física*, traducción de G. R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995.

Heidegger, Martin, *Tempo ed essere*, Guida editori, Nápoles, 1980.

———, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000. Título original: *Sein und Zeit*, traducción de José Gaos.

54 Peter Geach, "El hombre en el tiempo y en la eternidad", p. 12 en: *Revista Atlántida* Nº 1, (1990), Madrid, 1990.

55 Clive Staples Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*, XV, Rialp, Madrid, 8ª edic., 1999, p. 73.

Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles, (In VIII Physicorum)*, Marietti, Turín, 1988.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

AA.VV., *Filosofía del Tiempo* (ed. Luigi Ruggiu), Bruno Mondadori, Milán 1998.

Barreau, H., "Le traité aristotélicien du temps", pp. 401-437, en: *Revue Philosophique* 163/4, París, 1973

Alexander Gunn, J., *El Problema del Tiempo*, vol. II, Orbis, Barcelona, 1988.

Alici, Luigi "La funzione della distentio nella dottrina agostiniana del tempo", pp. 325-345, *Augustinianum*, n° 15, Roma, 1975.

Bazó, Abelardo, "Tiempo, eternidad e historia en el pensamiento de San Agustín", pp. 93-110, en: *Logoi* N° 15, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010.

Bostock, David, "Aristotle's Account of Time", pp. 148-169, en: *Phronesis* 25/2, Roma, 1980.

Dubois, J. M., "Les présupposés originels de la conception aristotélicienne du temps", pp. 389-423, en: *Revue Thomiste*, París, 1963.

Echandía, Guillermo R. de, *Introducción y notas a la Física de Aristóteles*, Editorial Gredos, Madrid, 1995.

Geach, Peter, "El hombre en el tiempo y en la eternidad", pp. 11-12, en: *Revista Atlántida* 1, Rialp, Madrid, 1990.

Ioannes Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, Duckworth, Londres, 1987.

Lewis, Clive Staples, *Cartas del diablo a su sobrino*, XV, Rialp, Madrid, 8ª edic., 1999.

Mangiagalli, M., "Il tempo dell'autenticità", pp. 69-86, *Sapienza*, n° 53, Roma, 2000.

Marcel, Gabriel, *Homo viator. Prolegomeni a una metafísica della speranza*, Borla, Roma 1980.

Mazzarella, Eugenio, *La "Seinsfrage" come "Kehre" e come "Denkweg"*, en: Martin Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida editori, Nápoles, 1980 (estudio introductorio).

- Mellor, D. H., "I and Now", pp. 79-94, en: *The Aristotelian Society* LXXXIX/2, Londres, 1989.
- Miller, F., "Aristotle on the Reality of Time", pp. 132-155, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, Bonn (Alemania), 1974.
- Pareyson, Luigi, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milán, 3ª edic., 1982.
- Pérez de Laborda, Alfonso, "¿Tiempo o incertidumbre?", pp. 135-171, en: *Anuario Filosófico* 30, Universidad de Navarra (España), 1997.
- Rodríguez Huéscar, A., "Examen del «ahora»", pp. 69-81, en: *Revista de Filosofía* III/4, Madrid, 1990.
- Russo, Francesco, "Eredità e speranza. Il futuro e il passato nell'esistenza umana", pp. 53-65, en *Per la filosofia*, 51-52, vol. XVIII, Roma, 2001.
- , *La Persona Umana*, Armando, Roma 2000.
- Sanguineti, Juan José, "Aporias sobre el universo y su temporalidad", en: *Anuario Filosófico* 29, Universidad de Navarra (España), 1996, p. 1009.
- , "Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo", pp. 103-126, en: *Studia Poliana* 3, Universidad de Navarra (España), 2001.
- , *Tempo e Universo*, Roma, Armando, 2000.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2002.

PERSUADIR Y CONVENCER EN EL TRATADO DE LA ARGUMENTACIÓN DE PERELMAN Y OLBRECHT-TYTECA

Prof. Juan Rosales Sánchez*

ABSTRACT

In his work on rhetoric: The New Rhetoric. A Treatise on argumentation, Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca approach the study of argumentation and its relationship with two purposes, namely, to persuade and convince. The focus of this study is exploratory, so deal with the topic under the guidance of some questions like: What is the difference between persuade and convince? How does the argumentative process in both cases? What is the role of the audience in exercises discursive seeking to persuade and convince?, What are the problems of separation between persuade and convince?

KEYWORDS: *Argumentation, persuade, convince, auditorium.*

I. LA RETÓRICA Y LA ARGUMENTACIÓN

La actividad discursiva es, sin lugar a dudas, una actividad natural del hombre. Como praxis de importancia capital se ha convertido en objeto de estudio. La historia atestigua la preocupación por este tema en los esfuerzos de investigación, comprensión y sistematización de sus procesos y productos. Los primeros productos de estas actividades en torno a los procesos discursivos de corte argumentativo se encuentran documentados en la antigüedad helénica, pues los trabajos que recogen los estudios y aportes de Aristóteles, por mencionar al más sobresaliente de todos, sobre lógica, dialéctica y retórica representan aun en nuestros días una fuente inagotable de inspiración para el desarrollo de los estudios sobre la argumentación.

* El Prof. Juan Rosales Sánchez está Doctorado en Filosofía (UCV). Magister en Filosofía (UCAB). Licenciado en Filosofía (UCV). Docente en: Universidad Central de Venezuela, Universidad Católica Andrés Bello e Instituto de Teología para Religiosos (ITER). Investigador reconocido por el Programa de Estímulo a la Investigación (FONACYT). Coordinador de la revista de postgrado Cuadernos UCAB. Autor de los libros: *La república de Simón Rodríguez*, *El Perro y la Rana*, Caracas, 2007 y *Ética y razón en Simón Rodríguez*, UNESR, Caracas, 2008; de artículos en revistas arbitradas e indizadas nacionales. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía y de la Sociedad Venezolana de Lógica. Dirección electrónica: jrosales@ucab.edu.ve

Entre ese conjunto de disciplinas mencionadas nos ocuparemos de la argumentación retórica, por cuanto ésta ha servido como centro de reflexión del *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* de Chaim Perelman y Lucie Olbretchs-Tyteca. Estos autores se cuentan entre los investigadores que han señalado las limitaciones de los aportes de la lógica deductiva a la tarea de comprensión del fenómeno del discurso argumentativo. Perelman y Olbretchs también han sido pioneros en la revalorización de la retórica y han contribuido grandemente en el surgimiento de los estudios de la disciplina denominada *Teoría de la argumentación*. Pero hay que subrayarlo, los nuevos estudios y enfoques sobre la retórica hacen parte de un amplio *campo de investigación*¹ que recoge la colaboración parcial entre los resultados de viejas y nuevas disciplinas. Al respecto señala Luis Vega Reñón:

En los lugares de cruce los caminos confluyen y se encuentran, se despiden y separan. Así, en el estudio de la argumentación, la gramática y el análisis del discurso se han encontrado con la lógica y el análisis lógico que vienen —se diría— de la otra punta del mapa. Pero con ellas ha venido a cruzarse la retórica, la lógica informal y el “pensamiento crítico [Critical Thinking]”, la psicología del razonamiento y las ciencias cognitivas; también se han dejado ver la filosofía del derecho, la filosofía del lenguaje, la ética de la comunicación racional; y últimamente se han acercado por allí algunas avanzadillas de la investigación de sistemas multi-agentes en inteligencia artificial.²

En términos generales, la retórica puede definirse como el arte de la persuasión mediante la palabra; una técnica que aplicada al discurso hace posible convencer al oyente. En el tratado *Retórica* de Aristóteles encontramos el esfuerzo por comprender este arte. En esa obra, compuesta por tres libros, comienza primero por definir la retórica y su objeto; luego estudia la forma de concebir argumentos, de adaptarse al público y cómo lograr en éste la imagen de hombre honesto durante el discurso. En general, trata acerca del talante moral del orador (ethos). En el segundo libro aborda el tema del público, del auditorio. Habla de las costumbres y pasiones de la gente con objeto de que el orador, en su conoci-

- 1 Usamos esta expresión siguiendo a Marraud, H., *Methodus Argumentandi*, Ediciones UAM, Madrid, 2007, pág. 8. Señala el autor: “La teoría de la argumentación no es, a pesar de su nombre, una disciplina sino un campo de investigación”. Y lo justifica de la siguiente manera: “Umberto Eco considera que lo característico de una disciplina es que cuenta con un método unificado y un objeto concreto, mientras que un campo de investigación es un repertorio no unificado de temas”.
- 2 Vega Reñón, L., *Si de argumentar se trata*, Ediciones de Intervención Cultural, Madrid, 2007, pág. 16.

miento, pueda apelar a los sentimientos apropiados para disponer anímicamente al público a su favor (pathos). El libro tercero se basa en la organización del discurso (logos). En él estudia la estructura y disposición de las diferentes partes del discurso, su estilo y la forma de transmitirlo.

Aristóteles define la retórica como "la facultad de conocer en cada caso aquello que puede persuadir"³. En este sentido, el orador debe descubrir en cada caso particular el modo apropiado para llegar a los oyentes. El objeto de la retórica "no es el objeto de ningún otro arte, pues cada uno de los demás enseña y persuade respecto de sus propias materias..., pero la retórica puede conocer respecto de cualquier asunto propuesto aquello que es apto para persuadir"⁴. Y cabe destacar que pese a superar los dos milenios de antigüedad, nuestra cultura sigue interesada por conocer el arte de la retórica y su lugar en la argumentación. Perelman y Olbrechts-Tyteca en su trabajo sobre retórica: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, abordan el estudio de la argumentación y su relación con dos fines, a saber persuadir y convencer. Nosotros, abordaremos el tema bajo la guía de las interrogantes siguientes: ¿Cuál es la diferencia entre persuadir y convencer? ¿Cómo se desarrolla el proceso argumentativo en ambos casos? ¿Cuál es el rol del auditorio en los ejercicios discursivos que pretenden persuadir y convencer?, ¿cuáles son los problemas de la separación entre persuadir y convencer?

II. PERSUADIR Y CONVENCER

En las sociedades democráticas contemporáneas la palabra hablada y escrita tiene una importancia de primera línea en la defensa del sistema democrático. Un ejemplo patente de la importancia de los discursos y que pertenece a la historia reciente de Venezuela se puede ubicar en la mañana del 4 de febrero de 1992, a pesar de la barbarie desatada el escenario por excelencia, luego de conjurada la asonada militar, fue el extinto Congreso Nacional de la República de Venezuela. En ese escenario los respectivos discursos elevaron a unos y perdieron a otros. El gran triunfador de aquella intensa jornada de debates sería el próximo Presidente de la República: Rafael Caldera quien con una argumentación contundente puso de relieve las causas que, a su parecer, habían originado la insurrección militar. En ese mismo discurso fustigó las políticas económicas del gobierno de Carlos

3 Aristóteles, *Retórica*, Alianza Editorial, Madrid, 1998. 1355 b, 25-26 y 1354 a, 1.

4 Aristóteles, *Retórica*, 1355 b, 25-26 y 1354 a, 1.

Andrés Pérez y el daño que estaba produciendo en la sociedad. Además, evitó identificarse con los sublevados y les condenó abiertamente⁵.

La manifiesta habilidad discursivo-argumentativa de la que hizo gala el ex presidente Rafael caldera no es cosa nueva, él es parte de la gran tradición que floreció en el contexto de la democracia griega. En el mundo griego han brillado oradores como Demóstenes y como los sofistas, ambas clases de oradores, aun los vituperados sofistas, han dejado una huella indeleble en tanto que consiguieron desarrollar estrategias argumentativas suficientemente eficaces para obtener la adhesión de aquellas audiencias a las que dirigían sus mensajes. Y no cabe duda, para el desarrollo de la retórica, la irrupción de la sofística es, sin lugar a dudas, un momento capital.

Protágoras, Gorgias, Hipias y otros contribuyeron a la toma de conciencia sobre la importancia del lenguaje y el discurso en la actividad de la vida de la polis. Que Protágoras haya sostenido la máxima: “el que no piensa como nosotros, se engaña”, hace pensar que consideraba esencial y necesaria la posesión de habilidades discursivas que permitieran esgrimir argumentos persuasivos para sostener las tesis sobre distintos aspectos relevantes de la vida social y política. Pero si en Protágoras y en la sofística la retórica se inicia con firmeza, en Aristóteles se perfecciona su estudio⁶. Así, el Estagirita ha puesto de relieve la necesidad de conocer al máximo el auditorio, es decir, lo que éste sabe y no sabe, cuales son sus sentimientos respecto al tema, etc.

El Estagirita, en *Retórica* sostiene que: “la retórica, por así decirlo, parece ser capaz de considerar los medios de persuasión acerca de cualquier cosa dada, por lo cual también decimos que ella no tiene su artificio en ningún género específico determinado”⁷. Así, pues, la retórica trata de los medio de persuasión que el orador necesita, pero no se involucra directamente en la persuasión, esta es una tarea de aquel que lleva a cabo la argumentación retórica y de alguna manera deberá combinar los ámbitos de las emociones y de las reflexiones: “De los argumentos procurados por el razonamiento (retórico), hay tres clases: unos que radican en el carácter del que habla, otros en situar al oyente en cierto estado de ánimo, otros, en fin, en el mismo discurso, por lo que en realidad significa o por

5 Cf. <http://www.analitica.com/bitbli/caldera/4f.asp>

6 También la cultura latina desarrolló una tradición importante en la retórica, fortalecida por sus sistema republicano, alcanzó momentos esplendorosos en Marco Tulio Cicerón, siglo I A.C., y Marco Fabio Quintiliano, siglo I D.C., quien escribió los doce libros de las *Institutio oratoria*, obra considerada como la más importante de la época romana.

7 Aristóteles, *Retórica*, 1355b-1356b.

*lo que parece significar*⁸. De modo que no la retórica no es considerada como el arte de la persuasión, sino de la consideración de los medios que han de emplearse para tal fin, además Aristóteles defiende que se intenta hacer comprender o entender el argumento. De aquí que no tiene sentido entender el arte retórico como mera persuasión o pura manipulación emocional:

Puesto que los motivos de credibilidad se dan por medio de lo persuasivo, es evidente que sabe manejar estos argumentos el que sabe razonar lógicamente y el que es capaz de observar los caracteres y las virtudes, y en tercer lugar el que puede observar lo que toca a las pasiones, qué es cada una de ellas y qué tal, y de qué cosas se origina y cómo; de manera que la retórica viene a ser como algo que ha crecido junto a la dialéctica y al estudio de las costumbres o caracteres, al cual es justo denominar política. Por esto también se encubre la retórica bajo la figura de la política y también los que hacen valer sus derechos sobre ella, ya por ineducación, ya por jactancia o también por otras causas humanas; pues es, sí, una parte de la dialéctica y semejante a ella, como decíamos al comenzar; pues ninguna de las dos es ciencia cuyo objeto sea cómo es algo determinado, sino como *ciertas facultades de procurar razones*.⁹

Defendemos, fundamentados en la obra de Aristóteles, las tesis que la retórica no es la ciencia de la persuasión y, más aún, que no hace la separación entre persuadir y convencer. El desconocimiento del Estagirita y el imperio de la opinión contraria a esta disciplina la hundieron en el olvido y el desinterés de los estudiosos durante varios siglos¹⁰.

Después de un largo abandono, el estudio de la retórica y su relación con la argumentación se revaloriza en el siglo XX, por los años cincuenta, gracias al trabajo de la Escuela de Bruselas, cuyo fundador fue el polaco Chaim Perelman. Este autor, en el *Tratado de la Argumentación* subraya la necesidad de considerar una serie de cuestiones referentes a la estructuración de los textos argumentativos, las técnicas discursivas pertinentes, las pautas de selección de los argumentos y sus particulares medios de prueba entre otros aspectos no menos relevantes.

Si prestamos atención a los esfuerzos discursivos, tanto de la ciencia como de la filosofía, encontramos que ambas se valen de ciertas técnicas discursivas

8 Aristóteles, *Retórica*, 1355b-1356b. Énfasis nuestro.

9 Aristóteles, *Retórica*, 1355b-1356b. Énfasis nuestro.

10 Entendamos que se trata de un olvido de la modernidad y no del periodo medieval. Los intelectuales del Medioevo cristiano estudiaron y cultivaron la retórica. Pero el imperio del ideal de las ciencias experimentales y demostrativas dentro de la esfera de la filosofía y de los estudios sociales ha contribuido a este olvido.

lógicas para exponer sus razonamientos, con el objetivo de convencer sobre la veracidad de los planteamientos. En estos casos se habla de la demostración, ya que se recurre sólo a la capacidad de razonar de los individuos, y en consecuencia, se deja fuera la apelación a los sentimientos y emociones; es decir, a los elementos irracionales del hombre.¹¹ Pero se debe poner de relieve que más allá de los propósitos de quienes hacen uso de técnicas lógicas para demostrar, están las limitaciones del saber humano. Un ejemplo claro nos lo presenta la cosmología actual, los científicos que cultivan esta disciplina, pese a el uso de elaboradísimos modelos matemáticos que intentan describir o mostrar un modelo de universo, no logran ponerse de acuerdo y en consecuencia varios modelos del universo anidan en el quehacer de la cosmología científica.

En parte de la filosofía contemporánea se ha hecho presente un ideal de rigurosidad argumentativo-demostrativo fundado en los logros de los sistemas axiomáticos lógicos, enfatiza y privilegia este enfoque filosófico la pretensión de objetividad y por consiguiente la toma de distancia de opiniones y sentimientos. Pero, sabemos, y a las pruebas nos remitimos, que cuando tales sistemas salen del ámbito de la lógica pura para ser estudiados desde la filosofía de la lógica surge una serie de cuestionamientos que obligan a poner en duda la absoluta objetividad e impersonalidad de tal o cual sistema. Y es que el mundo que nos circunda parece poner en aprietos todas nuestras hermosas construcciones racionales.¹² Cabe decir que existe una gran cantidad de asuntos relativos al saber y a las actividades humanas en general que no pueden ser comunicadas por la vía de la demostración. A este respecto vale revisar la nota 25 de *El Principito* de Saint-Exupéry que hace referencia a otra de sus obras, *Ciudadela*, en ella dice: "Nadie hay en el mundo que no tenga absolutamente razón. Salvo aquellos que razonan, argumentan, demuestran y al usar su lenguaje lógico sin contenido no pueden tener razón ni estar equivocados: no hacen más que un simple ruido"¹³. La argumentación, además del acuerdo por vía racional que pretende obtener por la actividad del razonamiento riguroso, busca también el asentimiento del auditorio por medio de la apelación a lo emocional. Al respecto se lee en el *Tratado de la Argumentación*:

Pero, cuando se trata de argumentar o influir, por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión de un auditorio a ciertas tesis ya no es posible ignorar

11 Cf. Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la Argumentación...*, pág. 64.

12 Cf. Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la Argumentación...*, pág. 48.

13 Saint-Exupéry, A., *El Principito*, Enrique Sainz Editores S.A., Valencia 1994, pág. 124.

por completo, al creerlas irrelevantes, las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría objeto ni efecto. Pues, toda argumentación pretende la adhesión de los individuos y; por tanto, supone la existencia de un contacto intelectual.¹⁴

Se suele afirmar que la convicción implica un proceso activo, racional y reflexivo que se da en el oyente o lector en el caso de los textos. En cambio, la persuasión parece determinar un proceso pasivo, irracional e irreflexivo en el sujeto. Tal parece que la persuasión busca activar una serie de mecanismos psicológicos que pasan por alto el papel de la razón. La persuasión tiene que habérselas con las emociones del sujeto. La convicción, en cambio, pretende que haya un protagonismo de la razón, puesto que promueve la revisión crítica, explícita, tanto del argumento o los argumentos a favor, como los argumentos en contra de la propuesta o tesis. Pero quienes toman estas distinciones analíticas o distinciones de razón por realidades efectivas, se equivocan completamente. Aún en los discursos con altos parámetros de racionalidad y objetividad se mezclan elementos emocionales, por cuanto son ellos los que efectivamente contribuyen al interés investigativo. *Sin el motor de la pasión no habría ciencia.*

Es posible que donde la persuasión logra arraigar con mucha fuerza hay un auditorio cuya capacidad de examinar críticamente las cuestiones expuestas se encuentra aletargada, quizás se encuentre ávido de creer, atado al orador desde sus deseos y esperanzas. Tal vez en esto consista *el sueño de la razón*. ¿Pero es completamente cierto este panorama? Habrá, también quien sostenga que sólo se logrará la convicción en una audiencia dispuesta a recibir críticamente las afirmaciones del orador. Podríamos pensar, por ejemplo, que la razón, al menos desde su perspectiva política y moral, parece haberse quedado dormida en la Alemania del Nacionalsocialismo y que a tal punto ocurrió el embelesamiento de los alemanes por Hittler y sus acólitos que ese gran escritor Antoine de Saint Exupéry en *El Principito* retrata su situación comparándolos con los ecos de la montaña: "Y los hombres no tienen imaginación. Repiten lo que se les dice..."¹⁵, sin embargo, no son pocos los que se preguntan si en realidad los alemanes fueron hipnotizados o engañados por Hitler o más todavía, si no compartían con él un conjunto de creencias que les hacían dar por buenas sus conclusiones y acciones. Articular un discurso dirigido a las emociones a la espera de que el mensaje sea aceptado sin crítica alguna y se reproduzca como ocurre con el eco, es un

14 Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*..., 48. Énfasis de los autores.

15 Saint-Exupéry, A., *El Principito*, pág. 92. Véase la nota 36 de esta edición y se tendrá una idea más clara al respecto.

sueño y nada más. Elevar las pretensiones de la persuasión a semejante campo de poder es un recurso, nos parece, para ocultar la responsabilidad de los auditorios. No creemos en una clase de irracionalidad en la que de forma cuasi mágica el discurso persuasivo impone su señorío y entonces los elementos patéticos priman sobre las razones.

Que la persuasión persigue la acción, no es cosa extraordinaria, pero que en el ser humano pueda operar con tanta eficacia al punto de hacerlo prescindir de una mínima actividad mediadora de la razón, es más cuento que realidad. Pero admitimos y defendemos que el contacto con las emociones del auditorio es primordial. Cuando se busca convencer para nada se excluye que se pretenda mover a actuar al auditorio, pero lo que impera en todo momento es que en quienes reciben el mensaje haya deliberación racional previa, es decir que haya una revisión crítica de los argumentos esgrimidos. El intento de convencer no puede prescindir de la actividad de la razón, pero el de persuadir tampoco.

Hay experimentos teóricos que parecen colocar por separado convicción y persuasión. Un ejemplo del poder de la convicción puede hallarse en la ética kantiana. El agente moral obra bajo la más absoluta racionalidad, convencido de que su acción se encuentra guiada por una máxima que coincide con la Ley moral. El filósofo de Königsberg echa de la vida moral la motivación, cerrando el paso al concurso de los apetitos o inclinaciones¹⁶. Se procura desde esta perspectiva que la sola convicción del deber nos lleve a actuar. Claro está, en la vida cotidiana podemos convencernos de algo que implicaría obrar de un cierto modo, y, sin embargo, no obrar así, por estar disuadidos de hacerlo. Puede que haya para nosotros motivos más básicos incompatibles con nuestra convicción. Pero debemos ser realistas, la ética kantiana en la medida en que sale de los círculos académicos se torna incomprensible y peor, no parece humana.

Dejemos la referencia a Kant y observemos que Perelman y Olbrechts-Tyteca resaltan que la distinción entre persuadir y convencer está relacionada con la disputa histórica entre partidarios de la *doxa* y de la *episteme*. Al respecto apuntan: "Para aquel que se preocupa por el resultado, persuadir es más que convencer, al ser la convicción sólo la primera fase que induce a la acción(...) En cambio, para aquel que está preocupado por el carácter racional de la adhesión, convencer es más que persuadir."¹⁷ Ahora bien, la pregunta que surge natural-

16 Con el término inclinación Kant parece referirse al conjunto de apetitos que no dependen inmediatamente de la razón.

17 Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación...*, pág. 66.

mente al considerar las posiciones que consideran el valor de la persuasión o la convicción es la siguiente: ¿Es posible la separación tajante del persuadir y del convencer en la actividad de la comunicación?, ¿acaso tenemos un acceso directo a la verdad?, ¿hay objetividad sin pasar por el tamiz de la subjetividad?

Regresemos a la persuasión. Puede argumentarse que se logra distinguir el valor de la persuasión por la contingencia a la que está sometida y por el cambio de los estados de ánimo o sentimientos de quien la ha recibido, es decir, por su inestabilidad. Por el contrario, el valor de la convicción está en la firmeza que la razón garantiza y en la permanencia de los sólidos argumentos que llamamos convincentes. En fin, que las persuasiones van y vienen y que las convicciones se quedan. Subjetividad y objetividad en contraste. Pero estas consideraciones son más bien ensoñaciones o lecciones de anatomía patológica.

En fin, suena de lo más natural apostar a la razón, pero hay que preguntarse. ¿hasta qué punto permanecen las convicciones? Nótese que la pregunta no es nada inocente si pensamos en nuestra vida práctica. Si nos centramos en nuestros hábitos, no es tan evidente que tenemos razones de sobra para lo que hacemos, nuestra conducta no parece estar impregnada de convicciones racionales. Nuestra conducta cotidiana reflejada en los hábitos parece estar más bien centrada en relación a una mezcla entre persuasiones y convicciones. Por tanto, nos elaboramos los argumentos o los reelaboramos y procesamos las continuas seducciones que se producen en nuestro entorno. Si se da una revisión a la actividad política, será fácil darse cuenta que hay muy poco de convencimiento y sí mucho de persuasión, pero no desaparece completamente la racionalidad o capacidad de encontrar razones. Con relación a ese Caballo de Troya del mercado y la publicidad, la cuestión de la seducción es más evidente, pero quien sucumbe al discurso publicitario ¿no saca cuentas de los beneficios que podría obtener con este o aquel producto o servicio?, ¿no suele decirse que el timo se produce más por los cálculos erróneos y las ambiciones del estafado que por la habilidad del estafador? Desde una perspectiva estrictamente intelectualista se puede hablar de la distinción y separación tajante de las actividades de persuadir y convencer. Pero la vida es otra cosa y en lo que concierne a nuestros actos cotidianos de comunicación, en lo que orienta a nuestra conducta efectivamente, parece que intentamos en muchos casos persuadir (nos) y convencer (nos).

Para finalizar este apartado, permítasenos apoyar nuestras anteriores afirmaciones citando *in extenso* a Perelman y Olbrechts-Tyteca:

Los criterios por los cuales se cree que es posible separar la convicción y la persuasión se basan siempre en la determinación de pretender aislar de un conjunto (conjunto de procedimientos, de facultades) ciertos elementos considerados racionales. Conviene resaltar que aislamiento se refiere a veces a los razonamientos y se mostrará, por ejemplo, que tal silogismo, aunque llegue a convencer al oyente, no conseguirá persuadirlo. Pero, hablar así de este silogismo es aislarlo de todo contexto, es suponer que sus premisas son conocidas independientemente del contexto, es transformarlas en verdades inquebrantables, intangibles. Se nos dirá, por ejemplo, que tal persona, convencida de lo malo que es masticar de prisa, no dejará por ello de hacerlo; de este modo se aísla de todo un conjunto el razonamiento sobre el que descansa esta convicción. Se olvida, por ejemplo, que esta convicción puede enfrentarse a otra, la que nos afirma que se gana tiempo comiendo más rápido. Por tanto, vemos que la concepción de lo que constituye la convicción, la cual puede parecer que está fundada en una diferenciación de los medios de prueba o de las facultades que se ponen en riesgo, a menudo descansa también en el aislamiento de ciertos datos dados en el seno de un conjunto mucho más complejo.¹⁸

III.-EL LUGAR DEL AUDITORIO

Convincente y persuasivo son términos esenciales en el proceso de la comunicación y están ligados a la audiencia. De esta manera, si se comunica con el objetivo de persuadir o de convencer debe presuponerse la relación emisor, mensaje y receptor. En consecuencia, estaría permitida, de acuerdo a los fines, ¿o ilusiones?, del orador, hablar o de una comunicación convincente o de una persuasiva, pero sólo desde este contexto. En realidad, una comunicación en cuanto coherente, consistente, racional, no alcanzará a calificar para ser llamado convincente o persuasivo sino sólo en la medida en que se relaciona con un auditorio y ¿cómo distinguir en la realidad que un auditorio ha salido persuadido y no convencido? Sólo, y creemos que de manera un tanto ilusoria, será posible al orador decir que su argumentación lo es, en virtud de los objetivos que previamente se ha trazado.

La cuestión implicada en lo que hemos dicho antes es la siguiente: se supone que un argumento es convincente sólo en cuanto es racional, esto es, en tanto que está apegado a las reglas formales de la racionalidad y de la lógica. Si el auditorio considera la forma lógica del argumento como el criterio fundamental

18 Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación...*, pág. 66.

de aceptación, entonces un argumento formalmente correcto producirá la convicción deseada. Tal sería el caso de los lógicos y algunos filósofos. Pero no hay un auditorio único en sus criterios de aceptación, un ejemplo de ello lo encontramos en los históricos debates sobre la prueba *a priori* de la existencia de Dios, llamada *ontológica* por Kant¹. Prueba elaborada por San Anselmo y atacada por Gaunilo de Martmoutiers, defendida por Descartes y rechazada por Kant. Pero también allí se demuestra que no sólo cambian los auditorios y sus criterios de aceptación, sino que también cambian los criterios para argumentar.²

La teoría de Perelman y Olbrechts-Tyteca hace una distinción entre los ejercicios discursivos que pretenden convencer o persuadir al colocar como criterio el auditorio. Estos autores sostienen que la argumentación persuasiva está destinada a un auditorio particular y la convincente, aquella que obtiene la adhesión de todo ente de razón, a un auditorio universal.³ Conscientes de lo problemática que resulta tal distinción agregan seguidamente que "el matiz es mínimo y depende, esencialmente, de la idea que el orador se forma de la encarnación de la razón."⁴ Pero, ¿qué significa distinguir los auditorios?

Se puede ver que los autores ven en la audiencia un rol doble. Por una parte, está la audiencia en cuanto objeto de persuasión, vista desde la perspectiva de la acción. Por la otra, ven al auditorio desde la perspectiva idealmente racional. De manera que quien argumenta puede tomar en cuenta o explotar a conveniencia los elementos irracionales o la racionalidad de su audiencia.

El auditorio tiene, pues, un rol normativo en la teoría de la argumentación retórica del *Tratado de la argumentación...* y ese rol normativo del auditorio en el terreno de la argumentación convincente aparece expuesto en tres clases, a saber:

el primero constituido por toda la humanidad o, al menos, por todos los hombres adultos y normales y al que llamaremos el auditorio universal; el segundo, formado desde el punto de vista del diálogo, por el único interlocutor al que nos dirigimos; el tercero, por último, integrado por el *propio sujeto*, cuando delibera o evoca las razones de sus actos.⁵

1 Véase *Crítica de la razón pura*, capítulo III, sección cuarta: "imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios". Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1998.

2 "La necesidad absoluta de los juicios, no es una necesidad absoluta de las cosas". Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A594-B622.

3 Cf. Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación...*, pág. 67.

4 Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación...*, pág. 67.

5 Perelman y Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación...*, pág.71.

Pues bien, en el conjunto de los auditorios postulados en la teoría retórica-argumentativa de Perelman y Olbrechts-Tyteca, el rol normativo aparece encabezado por el auditorio universal, puesto que los otros dos auditorios deberán evocar a éste. Es decir, que si se desea convencer, deben exponerse argumentos fundamentados en la razón, que persigan la objetividad, que intenten constituirse en razones para cualquier humano normal. La idea de fondo es que aun cuando nos encontremos en un proceso deliberativo interno o dirigiéndonos a un auditorio determinado, nuestro esfuerzo debe dirigirse a todos los seres racionales que existen. Se da, por una parte, un auditorio real y, por otra, uno virtual. ¿Debemos, entonces, pensarnos como encarnación de la razón en ciertos ejercicios argumentativos? Este parece ser un aspecto clave en la actividad discursiva de ciertas disciplinas cuyo carácter fundamental está marcado por enfoques argumentativos. Un caso paradigmático lo constituye la Filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Retórica*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1998.

Marraud, H., *Methodus Argumentandi*, Ediciones UAM, Madrid, 2007.

Saint-Exupéry, A., *El Principito*, Enrique Sainz Editores S.A., Valencia, 1994.

Vega Reñón, L., *Si de argumentar se trata*, Ediciones de Intervención Cultural, Madrid, 2007.

PARA UNA ESTÉTICA DE SIMÓN RODRÍGUEZ

Prof. Carlos H. Jorge*

ABSTRACT:

Simón Rodríguez (1769-1854) aims to the "creation of a perfect society" that should "be the model of the good society" for the whole world, in the best style of Republic of Platon. But such claim is based on an aesthetic conception of society, in the conception of the creator of such a perfect society is an artist politician who proceed to delete the institutions and traditions, such as clean the canvas before painting a picture. Words that follow are not intended to become a theoretical frame of the aesthetics of the philosopher Caracas. They are just a few notes that should help in the development of his theory of beauty.

KEYWORDS: *Aesthetics, society, artist, politician, philosopher, beauty.*

1

"Cualquier filósofo que tenga como núcleo de su pensamiento un concepto de educación y que, además, intente ejecutar un proyecto político –de base eminentemente ética– sirviéndose de la educación como medio, es sospechoso, cuando menos, de un cierto platonismo¹", escribí en 1999. Quiero ahora abundar en la tesis del platonismo del Sócrates de Caracas en su versión estética.

En efecto, Simón Rodríguez (1769-1854) pretende la "creación de una sociedad perfecta²", que debe "ser el modelo de la buena sociedad³" para todo el

* El Prof. Carlos H. Jorge es profesor de la Universidad Católica Santa Rosa y de la Universidad Católica Andrés Bello en los Teques y en el IUSPO., Carlos H. Jorge es especialista en el pensamiento de Simón Rodríguez. Entre sus publicaciones destacan *Educación y revolución en Simón Rodríguez*, Monte Ávila, Caracas, 2000, y *Un nuevo poder. Estudio filosófico de las ideas morales y políticas de Simón Rodríguez*, UNESR, Caracas, 2005. Correo: carlos-hjorge@hotmail.com

1 Jorge, Carlos H. (1999). *Entre el deseo y el goce*. Caracas: Tesis doctoral presentada en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, pág. 20

2 Rodríguez, Simón (1975). *Obras Completas*. Caramas: UNESR, tomo II, pág. 352.

3 Ídem, pág. 352.

mundo, en el mejor estilo de *República*. Pero tal pretensión se fundamenta en una concepción esteticista de la sociedad, en la concepción de que el creador de tal sociedad perfecta es un político artista que debe proceder a borrar las instituciones y tradiciones existentes, tal como se limpia el lienzo antes de pintar un cuadro⁴.

Las palabras que siguen no pretenden constituirse en armazón teórica de la estética del filósofo caraqueño. Son apenas unas notas que deben ayudar en la elaboración de su teoría de la belleza.

2

La palabra 'estética' fue introducida en la Filosofía por A. G. Baumgarten (1714-1762) como teoría del arte y de la belleza⁵. Pero Simón Rodríguez no la emplea con ese significado. La definió en dos ocasiones⁶:

Perspicacia espiritual, gusto ó Estética, es, *sentir bien* todas las diferencias que distinguen un objeto de otro, cuando el sujeto de observación es *un estado de cosas ó una acción*.

En otros términos, estético es igual que sensible, muy sensible. Pero, curiosamente, la definición anotada viene a continuación del artículo "Liberalismo", en el que el filósofo califica a Simón Bolívar de "perspicaz y sensible".

Con mucha agudeza y lujo de detalles ha destacado Juan José Rosales el particular concepto de liberalismo en el pensamiento ético de Simón Rodríguez⁷. Quisiera, por mi parte, notar su fuerza estética. En efecto, Bolívar puede ser llamado con propiedad artista liberal porque hizo "abrazar, por fuerza ó con arte",

4 Cf. *República* 400e-401a. A propósito de Platón, esta tesis la desarrolló en profundidad K. Popper (1981) en el capítulo 9 de *La sociedad abierta y sus enemigos*, "Esteticismo, perfeccionismo, utopismo". Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

5 *Aisthetica* (1750-58).

6 *Obras completas*, tomo II, pág. 207 y 366.

7 En *Ética y razón en Simón Rodríguez* (2008), pág. 25, J. J. Rosales escribió sobre el filósofo caraqueño "que ha de educarse políticamente para el liberalismo, pero dándole otra connotación. En la concepción de Rodríguez de lo liberal, lo público tiene importancia capital, pues los asuntos del Estado competen a todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad". Caracas: UNESR, pág. 25.

el partido de la Libertad, á los que se resistían ó temían". En otros términos, hizo un bien a quien no lo reconocía como tal o lo conocía mal⁸.

La belleza artística, de la que Bolívar es creador⁹, reside en los sentidos, en las sensaciones, en la imaginación; forma parte de un dominio distinto del pensamiento racional. Por ello dirá el filósofo que el Libertador "*en sus sentidos tiene autores*"¹⁰. Digo que Bolívar es un artista (y un modelo de jefe político republicano¹¹) en los dos sentidos en que el filósofo emplea el término 'arte', término, por lo demás, muy abundante en toda su producción¹².

Esas dos significaciones están claramente establecidas en la tradicional clasificación que de las artes recuerda el filósofo: mecánicas o liberales¹³. El primer tipo de artes suele entenderse como el conjunto de reglas para hacer bien algo... con las manos, se pudiera agregar. La palabra 'arte' es la versión latina (*ars, artis*) de la griega *techné*, de donde viene la castellana 'técnica': destreza adquirida mediante la práctica constante encaminada al logro de un fin determinado. Señala Rodríguez que "algunas artes se llaman *liberales*, porque teniendo más parte en ellas el espíritu que el cuerpo, parecen descargar á éste de un trabajo"¹⁴.

Es muy persistente la crítica que a las naciones cultas hace el filósofo por ser ignorantes en el arte de vivir¹⁵, aunque sean sabias en muchos otros conocimientos. Pero no sólo critica. Su único propósito fue crear una escuela donde se enseñara el arte de vivir, pues en ninguna parte se enseñaba tal arte¹⁶. Según su entender, de todas las artes que el mundo conocía la menos desarrollada era la social. Él quería pasar a la Historia por ese aporte¹⁷.

8 *Obras completas*, tomo II, pág. 229-230.

9 "PADRE DE LAS REPÚBLICAS en América" lo llama el filósofo en O.C., tomo II, pág. 199.

10 *Idem*, pág. 202.

11 Véase el retrato que hicimos en *Un nuevo poder* (2005). Caracas: UNESR, capítulo 3.

12 Entre otras denominaciones habló de ARTE: de escribir, de vivir, de gobernar, social, mnemónico, de enseñar, de vivir independiente, de pintar, de pintar las palabras, de gobernar hombres libres, de trabajar, de hacer zapatos, de grabar, de curar, de aparentar virtudes imposibles, para hacer puertos artificiales, gentes del, de hacer instrumentos, de declamar...

13 *Obras completas*, tomo II, pág. 19.

14 *Idem*, pág. 229.

15 O. C., tomo I, pág. 327.

16 O.C., tomo II, pág. 418.

17 A comienzos de *Sociedades Americanas en 1828*, edición de 1842, escribió: "*Pido, a mis contemporáneos, una declaración, que me recomiende a la posteridad, como al primero que*

Es curioso —curiosidad que no deja de transparentar la tensión que se observan en algunos conceptos de Simón Rodríguez— que haga mención de la tradición para mostrar que “es utilísima en ciencias y de absoluta necesidad en muchas artes (...) Pero, en costumbres, la tradición es un gran mal”¹⁸. Esto es, en las escuelas donde se enseñe el arte de vivir deben *crearse* costumbres nuevas. El niño es tomado como un arbolito, tabla rasa o pan de cera, pero lejos de sus padres, de su familia y hasta de su barrio, pues estos tres tuercen el arbolito, escriben arabescos en la tabla o hacen mamarrachos con la cera¹⁹. En otros términos, el objeto de la educación es “crear voluntades”²⁰; lo cual significa que cada voluntad viene a ser una obra de arte.

Por la profunda crítica que el filósofo lleva a cabo contra “la grande obra de Europa”²¹, sabemos de las condiciones que debe llenar una obra de arte, a saber:

1. Ser producto de un plan racional, no de la casualidad,
2. Sus partes deben estar dispuestas, no amontonadas;
3. El conjunto tiene que brillar por la combinación, no por amaños;
4. La perfección debe aplicarse al todo y a las partes conjuntamente, sin contrastes.

Cumplidas las condiciones apuntadas, la obra de arte nos impresiona por estas características, que el autor va enumerando a lo largo de toda su producción: orden y concierto, armonía y simetría, proporción, disposición y organización, exactitud, esmero y ajuste, asociación, combinación y perfección.

El lector de Rodríguez puede llegar a creer que el filósofo es un clasicista, tanto del clasicismo antiguo como del moderno. Y lo es en su sentido de lo bello. Sin embargo, la aplicación literaria que realiza no va en esa dirección. Si quisiéramos comparar su escritura con la obra de algún pintor, sería con la de Francisco de Goya (1746-1828), que también pintó dentro del neoclasicismo, sin ser neoclásico.

propuso, en su tiempo, *medios seguros* de reformar las *costumbres*, para evitar *revoluciones*”. Cf. *Obras completas*, tomo I, pág. 299.

18 Ídem, pág. 111-112.

19 Ídem, pág. 54.

20 Cf. O.C., tomo I, pág. 229 y 383.

21 *Obras completas*, tomo II, pág. 110-111.

En efecto, al igual que el genial aragonés, el filósofo caraqueño pinta la realidad circundante con grandes dosis de crítica. La obra de ambos denuncia el descontento de ciertos aspectos de la sociedad en la que les tocó vivir. Por ejemplo, las series de grabados reflejan el desagrado del pintor ante las supersticiones, la Iglesia, las lacras sociales, la corrupción, la guerra y, sobre todo, el sufrimiento de un pueblo maltratado, miserable e ignorante; Goya a través de sus pinturas negras denuncia la injusticia y la degeneración de la tragedia que vive el pueblo español.

Como Goya, Rodríguez es un hombre rebelde, capaz de enfrentarse al academicismo de la época ilustrada para romper con las composiciones y formas existentes y crear con libertad, libertad que debe ser el norte de quienes se atrevan a crear una nueva sociedad. Varias veces repitió aquello de que "Entre la Independencia y la Libertad hay un espacio inmenso que solo con arte se puede recorrer: el arte está por descubrir: muchos han trabajado en él pero sin plan. Principios más ó menos violentos –rasgos ingeniosos– indicacion de movimientos molestos ó impracticables –medios violentos– sacrificios crueles, es lo que tenemos en los libros"²².

Rodríguez es una personalidad exuberante, jocunda, de espíritu gruñón y, ciertamente, de un optimismo desesperado. Como Goya. Los aguafuertes y dibujos del pintor de la corte de Carlos IV están llenos de mucha intención (de mala intención) e ironía. A través de sus Caprichos, manifestaba la repugnancia que le causaban los vicios de la sociedad en que vivía.

Con palabras pintó Rodríguez infinidad de cuadros, que él describe con este término. Su visión de aquello que denuncia tiene poco de la pureza clásica. Más bien se trata de un realismo grotesco con el que pretende ridiculizar una idea; por ejemplo, la acusación de la coronación de Bolívar que le al Libertador. El cuadro es el siguiente:

Méjico, privando de su Independencia a Guatemala...

Colombia, Alto y Bajo Perú, atrayéndose á Buenos Aires y áChile...

Negociaciones abiertas con el Brasil...

Dos Imperios y dos Grandes Repúblicas...

parece plan para un poema

22 Ídem, pág. 237.

El Ministro de Inglaterra, por una parte, y el de Holanda, por otra, LE-
VANTANDO UN VELO!...¡

UN TRONO APARECE...

Briceño, Pérez, Mosquera y Gual, SUSPENDIENDO UNA CORONA!

Bolívar, con su cetro, ABRIENDO UNA NUEVA DINASTÍA!

La Fama sobre el dosel, EMBOCANDO SU TROMPETA.

Bidaurre, arrastrando una Gruesa Cadena, AGUARDA EL GOLPE
FATAL DE LOS VERDUGOS.

Y un hormiguero de hombres de todos colores, medio-desnudos,
ó encapotados, CON LAS FRENTES POR TIERRA
¡Qué golpe de Teatro!²³

No tan dramático, pero sí muy gracioso, es el cuadro al negativo de cómo *no* deben ser los exámenes que tienen que presentar los muchachos para poder gozar del derecho de ciudadanía²⁴.

Se dijo ya que la belleza artística reside en los sentidos, en la sensación, en la intuición, en la imaginación..., que forma parte de un dominio distinto del pensamiento. Por tanto, la comprensión de su actividad y de sus productos exige un órgano que difiera del pensamiento. Ése órgano es el que Rodríguez pretenderá tocar con su expresión tan original.

Destacó Kant²⁵, que no se tiene razón cuando se acusa de *no entenderlo* a quien no ve el valor o la hermosura de lo que nos conmueve o encanta. Trátase aquí no tanto de lo que el *entendimiento* comprende como de lo que el sentimiento experimenta. Tienen, sin embargo, las facultades del alma tan grande conexión entre sí que, las más veces, de las manifestaciones de la sensibilidad pueden deducirse las condiciones intelectivas. Vanas resultarían las dotes intelectuales para quien al mismo tiempo no tuviese un vivo sentimiento de lo bello y lo noble, sentimiento que sería el móvil de aplicarlas bien y con regularidad.

23 Ídem, pág. 305.

24 Cf. *Obras completas*, tomo II, pág. 22-23.

25 *Lo bello y lo sublime* (1972). Madrid: Espasa-Calpe, Colec. Austral (5ª).

3

No sólo hay que reconocer en Simón Rodríguez un vigoroso pensamiento eticopolítico de la primera mitad del siglo XIX, sino también una desusada devoción por la perfección formal de la escritura. Era en él tan apremiante la estética, cuya expresión más sublime la ubicaba en la ética, que bien pudiera comparársele con su contemporáneo Baudelaire (1821-1877). Lo que este poeta europeo ejecuta con la expresión de poemas geométricos lo realiza en la prosa política de América el genio pedagógico de Simón Rodríguez.

Dicen algunos biógrafos que el filósofo trabajó entre 1798-1801 de tipógrafo en Boston. En esos años en que empezó a llamarse Samuel Robinson, ganó una enorme experiencia de impresor que volcó posteriormente en textos pintados, o partituras de textos, con gran sentido pedagógico y estético. Por ello se dice que fue el propio filósofo quien compuso todos sus textos publicados en vida, excepto el *Extractosucinto de mi obra sobre la educación republicana* (1849).

La página, cada página -escenario propio de la imprenta- es una oportunidad que no desperdicia Simón Rodríguez para mostrar una obra de arte que toque el corazón y le hable al entendimiento del lector. Para J. D. García Bacca, "tales páginas ascienden así desde el nivel corriente a la originalidad de una *partitura* musical: notas de diversa duración, ocupando algunos compases enteros, en vacío o silencio de otras, a oír solas o acompañadas, con indicaciones de ritmo, énfasis"²⁶

Empleando los diversos tipos de letras y tamaños que la imprenta ponía a su disposición: redondillas, cursivas, negritas, bodonianas..., hacía resaltar, por el énfasis de la imagen gráfica, ciertas frases y palabras, según la importancia conceptual, lógica o sentimental. Es lo que algunos autores entienden como *partitura*, haciéndose eco de la referencia que el propio filósofo realiza de la música²⁷. Es cierto que, de los grandes artistas no literatos que recuerda, únicamente Paisiello, Cimarosa y Rossini tuvieron el privilegio de ser nombrados en las obras de nuestro autor²⁸. Pero también muchas páginas que escribió son verdaderos cuadros pictóricos, que bien pudieran ser admirados como tales en una exposición.

26 García Bacca, J.D. (1981). *Simón Rodríguez pensador para América*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, pág. 16.

27 La referencia a la música está en OC, tomo II, pág. 157.

28 *Obras completas*, tomo I, pág. 369.

Con tales disposiciones y dispositivos tipográficos busca persuadir y convencer al lector. Cada página así escrita será un cuadro que va a ser recordado como toda pintura valiosa que puebla nuestra memoria³⁴.

Si queremos asignar al arte un fin último -señalaba Hegel³⁵- éste no puede ser otro que el de revelar la verdad, de representar, de manera figurada, lo que se agita en el alma humana. En el alma del Sócrates de Caracas se agitaba la necesidad de crear ciudadanos para las repúblicas recién establecidas.

4

La obra de arte no sólo es bella sino que es más eficiente y eficaz en la medida en que es concreción de una idea, obra del espíritu. Las ideas "son obras de la Imaginación como lo eran el néctar, la ambrosía y el humo de que se alimentaban los dioses del Paganismo"³⁶. Y la vida del espíritu, lo divino humano, se sostiene con ellas, de ellas vive. No olvidemos lo dicho por el filósofo sobre la denominación de arte *liberal*, que es aquélla que parece liberar al cuerpo porque el que trabaja es el espíritu. Y el espíritu trabaja con ideas.

Con Hegel afirma el filósofo caraqueño que lo bello artístico es superior a lo bello natural porque es producto del espíritu. Dice en pasaje inconfundible refiriéndose al mundo de las plantas:

En los Bosques hai Preponderancia_
 en los Verdugales hai Enredo
 en los Verjeles hai Prosperidad
 en las Huertas hai Simetría

En los Bosques, los Arboles estan abandonados a su instinto_
 en el desórden consiste su hermosura _el dueño no va a visitar
 su propiedad, sino con el hacha en la mano. ¿Hacen otra cosa los Soberanos con
 sus Pueblos?³⁷

Además del trato que denuncia de los soberanos con sus pueblos como si fueran cosas y no creaciones del espíritu como debe ser la sociedad, el autor señala que la belleza natural de los dos primeros cuadros está en el desorden,

34 "Sin CUADRO no hay MEMORIA", dice en O. C., tomo II, pág. 155.

35 Hegel, G. W. F.(1977). *Lecciones de estética*. Bs. Aires: La pléyade, "Introducción".

36 *Obras completas*, tomo II, pág. 170

37 O.C., tomo I, pág. 333.

en la falta de simetría y armonía. Los vergeles y huertas son obras del espíritu humano, más que de las manos. Por ello su belleza es superior, es más, sólo propiamente de la obra del arte puede decirse que sea bella. Por ser el espíritu superior a la naturaleza, su superioridad se comunica por igual a sus productos y por tanto al arte. Así, lo bello artístico es superior a lo bello natural. Todo lo que procede del espíritu es más elevado que lo que existe en la naturaleza. La idea más baja que atraviese el espíritu de un hombre se eleva y supera sobre el mayor producto de la naturaleza, esto ciertamente porque aquélla participa del espíritu y porque lo espiritual es superior a lo natural. Por tanto, la diferencia entre lo bello artístico y lo bello natural no representa una simple diferencia cuantitativa. Lo bello artístico funda su superioridad porque participa del espíritu y, por consiguiente, de la verdad. Y únicamente lo espiritual es verdadero, asentó Hegel. La belleza que atribuimos a la naturaleza es un reflejo del espíritu. No es bello sino lo que encuentra su expresión en el arte, como creación del espíritu; lo bello natural sólo merece ese nombre en la medida en que se vincula con el espíritu. El arte es una forma particular en la cual se manifiesta el espíritu porque él puede, para realizarse, revestir otras formas. La manera particular en que el espíritu se manifiesta constituye esencialmente un resultado: la concreción de la idea. Por ello el filósofo gritaba:

IDEAS!.... IDEAS!, primero que LETRAS³⁸

Las formas de república que el filósofo encuentra en la América española están desacreditando la idea que él tiene de República, nos dice³⁹. La concreción de esa idea es lo que esperaban los hombres de este tiempo y que este tiempo puede concretar, pero que no se ha dado. Es más, las repúblicas americanas no deben llamarse de ese modo porque no tienen pueblo, porque el pueblo no eligió a sus representantes. Y el pueblo no los ha elegido porque ese pueblo no tiene luces, porque sigue siendo esclavo de su ignorancia, porque, en fin, sus intereses se chocan. De donde la necesidad de aclarar en un cuadro la idea de República, que "es el resultado de muchas combinaciones y la más simple expresión a que el estudio del hombre ha reducido todas las relaciones sociales"⁴⁰. Y se atreve a más. Esa idea puede reducirse a una fórmula matemática:

38 O.C., tomo II, pág. 131.

39 Ídem, pág. 183.

40 Ídem, pág. 180.

intereses particulares

PUEBLO x

=I= REPUBLICA

intereses particulares

El único medio de establecer la inteligencia para que los intereses se puedan reducir a "1" es lograr que todos piensen en el bien común, el bien de la República, que es el bien de todos: su armonía. Como puede deducirse, tal obra no es fácil. Por esta razón "la DEBILIDAD debe ocurrir al ARTE"⁴¹. Pero, como se dijo, la educación es un medio de creación de voluntades que van a reconocer que, en el bien de todos, está el bien de uno.

5

Las repúblicas hispanoamericanas están desacreditando la idea de República porque están *imitando*⁴². Y la imitación, cuando debiera haber creación, es, para Rodríguez, algo casi tan degradante como para Platón era el arte, además de una insensatez.

Para Platón⁴³, como es harto sabido, el arte (*techné*) es simplemente una destreza manual o intelectual que requería la aplicación de cierta habilidad y conocimiento a la producción de algo. Al ser el mundo material una copia que imita y participa del mundo inteligible -el mundo de las Ideas o Formas-, todo arte será una imitación de la imitación, y tendrá, por tanto, un grado ontológico mínimo. En otros términos, los objetos artísticos son una imitación (*mimesis*) de lo que ya es una copia (mundo natural) y, por lo tanto, gnoseológicamente pertenecen al ámbito de la *eikasía*, de la conjetura, y no pueden aportar conocimiento alguno.

La belleza (*tokalon*) es, para Platón, una Idea que se refleja en las cosas. Lo bello es tal porque participa en cierto grado de la Idea que la determina y que nos transporta más allá de la apariencia inmediata. *Eros* será el impulso hacia la belleza, pues constituye una tendencia al abandono de la mera apariencia y a la trascendencia hacia lo inteligible, utilizando los distintos grados de belleza como escalones hacia la verdadera sabiduría.

41 Ídem, pág. 106.

42 O.C., tomo II, pág. 304.

43 Cf. *Banquete*, *República*, *Hippias Mayor*.

Dije en algún momento⁴⁴ que hay una tensión constante entre Rodríguez y Platón. Y que esa tensión es fundamentalmente de clase, no tanto de ideas. El expósito caraqueño no puede desembarazarse del aristócrata ateniense, aunque se esfuerce. En otros términos, Simón Rodríguez no es pensable sin Platón, sea porque acepta proposiciones fundamentales (e incluso secundarias, como la tesis de los falsos placeres), sea porque prolonga otras, sea porque se le opone abiertamente.

Parece obvio que Rodríguez no entiende el mundo de las ideas al modo platónico. Tampoco entiende que las cosas materiales sean copias de las ideas. Es más, las ideas se constituyen por combinación de datos que hacemos de las cosas, pero en este tomar es preciso depurarlas de las impurezas que ha introducido la fantasía de quien las forma. Por eso podemos rectificar las ideas sólo si las contrastamos con las cosas de donde las tomamos⁴⁵.

Pero las ideas que vienen de las cosas deben regresar al mundo material si deseamos dar cuenta de él, bien sea para reflejarlo o para transformarlo. Para reflejarlo, disponemos del pensamiento científico; para transformarlo, del creativo. Ambos pensamientos no se excluyen: se complementan.

La diferencia de los libertadores hispanoamericanos con los norteamericanos y los franceses estuvo, principalmente, en que los segundos solamente tuvieron que aplicar lo que sabían sobre sus pueblos para darles el gobierno que requerían. Tenían *pueblo*. Aunque Simón Rodríguez critica muy agriamente a la sociedad norteamericana⁴⁶, manifiesta sin pizca de avaricia su admiración por el gobierno que se dio. Esto fue posible porque el pueblo tenía ideas liberales⁴⁷. "En la revolución de los Anglo-americanos, y en la de los franceses, los Gobernantes no tuvieron qué *crear* pueblos, sino en *dirigirlos*"⁴⁸, escribió en la *Defensa de Bolívar*.

En esto radicó la gran dificultad, el fracaso si se quiere, de la Independencia hispanoamericana que no alcanzó la libertad, que es, fundamentalmente, libertad interior. Los caudillos iberoamericanos debieron crear, pero la creación no

44 *Entre el deseo y el goce*, pág. 21. Obra citada.

45 Cf. *Obras completas*, tomo II, pág. 366 y 356.

46 "ESTADOS UNIDOS. Los consideramos como el País Clásico de la Libertad (...) nos parece que podemos adoptar sus Instituciones, solo porque son *Liberales* = lo son en efecto; pero... Digamos lo que de la Inglaterra - Aquello es para visto i... nada mas". O.C., tomo I, pág. 342.

47 O.C., tomo II, pág. 321 y 322.

48 *Ídem*, pág. 206.

tiene reglas. El arte social, como todo arte, no tiene reglas. No es ateniéndose a reglas como se pueden realizar obras de arte. Sólo el trabajo mecánico exterior se subordina a reglas. El trabajo que se somete a reglas no llega más que a resultados formales, a productos que se caracterizan sólo por su regularidad. El espíritu encuentra en sí mismo su determinación y en su trabajo no obedece sino a sí mismo. Al no ser un producto mecánico, la obra de arte no puede estar subordinada a una regla. Es claro que la obra de arte presenta un aspecto puramente técnico, el cual no se domina sino por el ejercicio. Pero los ideales divinos que son expresados por las obras de arte no obedecen a ningún amo.

“o Inventamos o Erramos” es la fórmula mil veces repetida de un esteticismo exacerbado por la cual la América española, en general, sigue en busca de su destino. Posiblemente no ha habido otra enseñanza de Rodríguez que haya tenido más éxito entre caudillos y caudillejos de todo pelambre que han pululado por América Latina. De alguna manera, el filósofo caraqueño fue, sin proponérselo, un teórico de las veleidades “artísticas” de esos caudillos, mediocres artistas políticos, cuya obra justificó como la búsqueda del “bello ideal”².

1 *Obras completas*, tomo I, pág. 343.

2 Cf. *Obras completas*, tomo II, pág. 418 y 426.



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

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología

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

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

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

ITER HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

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

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

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal
Altamira Caracas 1061-A VENEZUELA
Telf (0212) 261.8584. Fax (0212) 265.0505
Web: www.iter-ucab.org www.ucab.edu.ve/iter
Email: revista_iter@ucab.edu.ve



**AFIRMARSE COMO SERES HUMANOS Y AFIRMAR A TODOS
LOS SERES HUMANOS VOCACIÓN Y MISIÓN
DE LOS SUJETOS HUMANOS
P. Pedro Trigo SJ***

ABSTRACT:

What defines Western humanism is to affirm that if I am human, nothing human can be inaccessible and remote to me. For us that is not enough, what matters is to consider absolute all human beings, without exception. Rather than talking about human rights, we have to recognize them in a daily and cultural practice, assuming that we are all human beings. For centuries this was not an easy notion. But currently, thanks to globalization, it is impossible not to recognize it. This implies that we can't consider all other identities and affiliations as absolute. Saying this has a great cost, but it is a must for our human condition. All human beings should reach the level of living properly as humans and overcome all sorts of neo-totalitarianisms and forms of dominations.

KEYWORDS: *Humanism, human rights, globalization, identities, neo-totalitarianisms, domination*

Vamos a desarrollar la tesis de que en esta época mundializada es decisivo que cada uno de los seres humanos nos definamos, a través de acciones deliberadas, por nuestra común pertenencia a la humanidad. Decimos decisivo porque es lo que decide que un ser humano llegue a constituirse en cualitativamente humano y lo que hace posible que la humanidad siga existiendo y que exista como cualitativamente humana. Vamos a sostener también que en esta época de

* El P. Pedro Trigo, SJ, desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo. Correo electrónico: trigodura@gmail.com

totalitarismo de mercado es posible que el sujeto humano se adense tanto que sea capaz de constituirse como tal afirmando a los otros.

RESPECTIVIDAD CONSTITUTIVA Y PERTENENCIA ACTUADA

La pertenencia a la humanidad, tal como la entendemos, no es la pertenencia a una esencia que llamamos humanidad. Para nosotros no existe esa entequeia. Tampoco equivale a afirmar que, como todos somos seres humanos, pertenecemos a un conjunto que llamamos humanidad, que tiene una existencia meramente conceptual, lo que llamaban los escolásticos un ente de razón con fundamento en la realidad.

Dice, en primer lugar, que cada uno somos un ser humano concreto que, al afirmarse a sí como ese ser humano concreto y por tanto único, afirma conjuntamente a todos los demás seres humanos concretos y por ende únicos también y por tanto diferentes entre sí y consigo mismo. Pero añadimos que esa afirmación, que es en principio intencional e incondicionada, absoluta, se expresa necesariamente en una respectividad positiva, igualmente incondicionada, que da lugar a acciones deliberadas positivas, afirmativas, constructivas, que tienen como destinatarios a los seres humanos, en cuanto seres humanos concretos. Esas acciones son intencionalmente bidireccionales, aunque no siempre llegan a serlo, porque dependen de la correspondencia de los otros.

Ahora bien, un ser humano no se afirma necesariamente como ser humano. Puede afirmarse meramente como el yo empírico que es o como el ser que cree que es o como miembro de alguno de los conjuntos a los que pertenece, que para él es tan importante que define su ser, aunque no lo totaliza. Obviamente que, si se define como un mero yo, no se define como ser humano y, por tanto, al afirmarse a sí mismo, no afirma a todos los seres humanos. Si se afirma por la pertenencia a un conjunto, al afirmarse por él, afirma también a los demás miembros de ese conjunto. Sólo si se afirma como ser humano, afirma conjuntamente a todos los seres humanos. Y ¿cuándo se afirma como ser humano?

No se afirma cuando afirma las propias pertenencias, cuando cada quien se afina de modo absoluto en lo que percibe como suyo, en sus dotes, en sus posesiones, en su particularidades, en su idiosincrasia³. Sólo se afirma como

3 Para Marion este confinarse en sí mismo cuando llega a ser absoluto e irremediable es el infierno: "El infierno es la ausencia de todo otro". En *Prolegómenos a la Caridad*. Caparrós Editores, Madrid 1986, 31-32

ser humano cuando asume su afirmación propia como un derecho de carácter universal, lo que incluye defender también ese mismo derecho que tienen todos. Como se ve esto no puede equivaler a que el individuo defienda su particularidad y la de todos, porque no son compatibles. Se trata, por el contrario, de defender aquello concreto suyo que pueda defender como derecho humano.

Por ejemplo, en esta época, todavía machista, las mujeres y también los varones podemos defender los derechos de ellas como derecho humano. Por ejemplo, en esta época de occidentalización globalizada, los no occidentales y también los occidentales pueden y podemos defender el derecho a sus culturas como derecho humano. Por ejemplo, en esta época de globalización del capital, sobre todo del financiero especulativo, se pueden defender los derechos de los trabajadores o los de los privados de capital como derecho humano. Es lo que expresa de manera patética Touraine al final de su libro, *La mirada social*: "se trata, a las puertas del infierno, de identificar y de armar la única fuerza capaz de resistir a la despersonalización del mundo, al reino del poderío, de la especulación, de la arbitrariedad y del odio (...) La única fuerza que puede resistir a la violencia desenfrenada, el único metal que puede soportar elevadas temperaturas es la voluntad de todos los individuos o de cada grupo, de ser, para sí mismo y para los demás, portador de derechos universales."⁴

La pertenencia a la humanidad, aunque requiere afirmar a los demás como seres humanos concretos, no se realiza únicamente por el hecho de afirmarlos sino por la respectividad real en la que se decanta esa afirmación, que se expresa en acciones, que entrañan siempre relaciones⁵. La humanidad existe por la respectividad real, pero esa existencia se historiza en las relaciones concretas. Por ellas existe la humanidad como cuerpo social personalizado (o despersonalizado). Aunque la humanidad de ese cuerpo social la constituyen propiamente las relaciones, que tienen más entidad que el cuerpo social objetivado e institucionalizado.

Así pues, los que actualizan la pertenencia a la humanidad concreta, la captan y afirman como diferenciada. Pero no afirman absolutamente las diferencias sino a los seres humanos, que son inevitablemente diferenciados. No se per-

4 *La mirada social*, Paidós, Barcelona 2009, 241

5 La misión a la que Jesús envía a sus discípulos, que narran los evangelios, es la realización germinal y proléptica del designio escatológico de Dios, que no es otro que la realización desbordante de la humanidad cualitativa. Pues bien, el objetivo de la misión es instaurar la reciprocidad de dones como modo de lograr esa plenitud y como estado de plenitud cumplido (Trigo, *La misión de la Iglesia venezolana actual*. ITER 15 (en-jun 1997)123-126

tenece a ellos a pesar de las diferencias, sino incluyéndolas; pero, así como no se prescinde de las diferencias, tampoco se las afirma absolutamente. Se las afirma realmente, pero en cuanto se afirma absolutamente a los sujetos que las poseen.

Lo que acabamos de afirmar sintéticamente no se mueve a nivel de principios que deben aplicarse a la realidad, como si uno conociera una esencia que debe investir cada individuo, sino a nivel fenomenológico, es decir que en nuestro discurso hay la pretensión de alcanzar, a través de experiencias y observaciones, el nivel de la realidad, obviamente que no de manera complexiva ni sin fallos de apreciación, pero sí de manera válida, al menos en un grado apreciable.

PARTE PRIMERA: AFIRMACIÓN COMO SER HUMANO Y AFIRMACIÓN DE TODOS LOS SERES HUMANOS

UN DISCURSO GENÉRICO QUE ESCONDE LA ABSOLUTIZACIÓN DE UNA PARTICULARIDAD

La propuesta de definírnos por nuestra pertenencia a la humanidad concreta hace un siglo tenía también completo sentido, como lo ha tenido a través de toda la historia humana, pero no resultaba fácil hacerse cargo en concreto de lo que implicaba y por eso era muy difícil validarla o falsearla. La razón era que, como la mayoría de la humanidad vivía en ambientes muy homogéneos, no tenía la posibilidad de verificar si el testimonio de su conciencia de que quería definirse como un ser humano, expresaba un mero deseo o una auténtica realidad. Se podía mantener un discurso implicativo con buena conciencia, pero como ese discurso era meramente de principios porque las personas no tenían contacto con nadie que no fuera de su misma cultura, no era posible sacar de él ninguna conclusión referente a la realidad. Lo que no quita que no aconteciera realmente que unos seres humanos se definieran por su pertenencia a la humanidad, en tanto otros absolutizaran la pertenencia a algún conjunto o se absolutizaran a sí mismos como individuos. Lo que quiero destacar es que en ese tiempo nadie tenía posibilidad de convalidar el testimonio de su conciencia. Y esto en ambos sentidos, porque también podía suceder que alguien se definiera ideológicamente por su pertenencia a su ciudad o a su clase, por ejemplo, y, sin embargo, en la realidad actuaba desde su humanidad concreta y desde ella reconocía del mismo modo a los demás.

El Occidente, tanto por su raíz griega como por su raíz bíblica, ha solido referirse al ser humano en general, pero hay que sospechar que normalmente o al menos en muchas ocasiones sobreentendía que los seres humanos eran ellos y los que se parecían a ellos.

Esto se pone de manifiesto en las épocas en que el Occidente ha entrado en contacto con otras culturas bastante disímiles. Así sucedió ejemplarmente en la conquista de lo que hoy se denomina América Latina. En esa época el debate sobre el sentido de lo humano coincidía para algunos (como lo estamos planteando nosotros) con el debate de si se reconocía el estatuto de humano a todos los descubiertos o no; pero la mayoría no aceptaba esta equiparación y medía la humanidad de los recién descubiertos por el paradigma de su propia cultura. Así aparece en el debate sobre el concepto de bárbaro y su aplicación a los indígenas americanos, no sólo en la disputa, de envergadura histórica, entre Las Casas y Sepúlveda ante el Consejo de Indias y parte del Consejo de Castilla⁶, sino también, si comparamos a Las Casas con otros, como por ejemplo el influyente José de Acosta, conocedores de América Latina y favorables a los indígenas⁷.

Bartolomé de Las Casas sostenía que, aunque en esos pueblos pudiera haber algunos seres humanos inhumanos, como en cualquier pueblo de la tierra, esos son casos excepcionales, ya que la regla, por el contrario, era que cada uno tenía su peculiar humanidad, y que, aun los inhumanos, con el buen trato, podían llegar a (re)humanizarse. Por su parte José de Acosta coincidía con Las Casas en que había que tratar a todos como hijos de Dios y que con ese trato podían regenerarse y caminar hacia la humanidad cabal. Pero consideraba que todos los habitantes de América, unos más y otros menos, eran bárbaros porque se apartaban del común vivir de la gente. Ahora bien, al clasificar a todos los bárbaros del mundo, asienta que sólo los europeos no lo eran. ¿Qué sentido tenía entonces la afirmación de principio de que los bárbaros eran los que se apartaban del común sentir de la gente? Acosta no ve la contradicción porque para él, inconscientemente, seres humanos propiamente dichos son precisamente los europeos.

6 *Apología*, En Losada (ed.), *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda/ de Bartolomé de Las Casas*. Editora Nacional, Madrid 1975, 61, 76 y 125-138; Fernández Buey, *La gran perturbación*. Destino, Barcelona 1995, 128-180; Dussel, *Política de la liberación. I*, Trotta, Madrid, 2007, 195-206.

7 *De procuranda indorum salute/ pacificación y colonización*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1984, 49-83; Trigo: *Evangelización en la colonia*, RLT 20 (1990) 163-188

Esta asunción del paradigma occidental como paradigma simplemente humano y, por tanto, como parámetro para medir la humanidad de los demás habitantes del mundo, ha constituido en todas las épocas el fundamento para justificar el colonialismo, que consistiría, según esa perspectiva, en aportar bienes civilizatorios y culturales a los colonizados a cambio de otros bienes, en sí y para ellos, menos estimables, por ejemplo, en el caso de la colonización española, el oro y la plata; y a cambio también de la sujeción a los civilizados como medio para adquirir buenos hábitos. Por eso argüía Sepúlveda que impedir “una expedición tan piadosa”, alegando amor a los naturales, era una contradicción, porque se les privaba de bienes útiles para la vida y más en general de la entrada en la civilización. Desde este punto de vista, la colonización es la negación de la diferencia y la subordinación de los diferentes, por “amor” a los colonizados.

Esta identificación entre paradigma humano occidental y paradigma humano ha estado tan connaturalizada que se usaba y todavía se usa hoy no raramente de un modo totalmente inconsciente. Por eso, la importancia decisiva de pasar de la consideración de paradigmas de humanidad a afirmar realmente la humanidad concreta de cada uno de los seres humanos que habitamos la tierra.

OPTAR POR LA HUMANIDAD REAL EN LA ÉPOCA DE LA MUNDIALIZACIÓN

La relevancia que tiene esta propuesta precisamente hoy es que, por primera vez en la historia, los seres humanos estamos todos en presencia de todos, podemos seguir el curso de los acontecimientos en cualquier parte del mundo en el momento en que se desarrollan, somos espectadores de eventos de índole muy diversa, concebidos para que los pueda ver todo el mundo y aspirando a que efectivamente los vean, y, sobre todo, estamos vinculados por la producción y consumo de mercancías, por la presencia de las corporaciones y el capital mundializados, pugnamos por tener libre acceso a cualquier parte del mundo, como lo tienen las mercancías y el capital, y estamos comenzando a ser conscientes de que todos somos coetáneos, es decir, que vivimos no sólo en el mismo tiempo cronológico sino que formamos parte del mismo tiempo histórico, de la única historia en la misma tierra, que es la tierra de todos.

Es decisivo asumirnos como pertenecientes a la única humanidad, porque precisamente cuando tomamos conciencia de pertenecer a la misma tierra y a la misma historia, cuando todos nos vemos y nos influimos, y en el fondo sabemos que compartimos el mismo destino, también tomamos dolorosamente conciencia

de las múltiples barreras que se interponen para que ése sea el horizonte en el que todos nos situemos y hacia el cual caminemos, y en el que, por eso mismo, converjamos.

Es indudable que hoy la mayoría no vive las diferencias como riqueza para el conjunto del cuerpo social que compone la humanidad y al que, por tanto, pertenecen todos y cada uno, y en este sentido las cualidades de los otros miembros, son riquezas para los que no las poseen. Muchos, por el contrario, asumen sus diferencias como ventajas respecto de los otros, que los elevan a sus ojos sobre ellos, y son esgrimidas como motivos de separación, de desconocimiento, de insensibilidad, incluso de explotación despiadada, hacia los sentidos como otros. Al no sentirse unidos por ningún vínculo obligante, no les duele entablar con ellos relaciones asimétricas, es decir aprovecharse de ellos oprimiéndolos.

Cuando todos los distintos nos vemos virtualmente e incluso cuando en las grandes ciudades los procedentes de las diversas culturas del mundo habitamos el mismo espacio y nos rozamos constantemente, es muy doloroso para muchos verse constantemente menospreciados, sentirse incluso no vistos como personas y, más aún, que nadie les pregunta nada, que no existen para los otros, fuera de la estricta relación laboral, y es muy deshumanizador para los que se tienen como más desarrollados practicar esa respectividad negativa y esa negación de respectividad hacia los que tienen como inferiores. Pero esta situación tan violenta se agrava cuando esa discriminación se hace costumbre e incluso ley, porque entonces se practica masiva y anónimamente y por eso de una manera mucho más devastadora⁸.

AFIRMAR CON LOS HECHOS QUE TODOS SOMOS SERES HUMANOS

Por eso sostenemos que lo más decisivo en la hora presente es el reconocimiento activo de todos los seres humanos. Hablamos de todos los seres humanos, no de la humanidad, de la condición humana, de lo humano, porque la historia de Occidente nos demuestra consistentemente que no hay ninguna relación entre tener una aguda sensibilidad hacia lo humano, entre valorar lo humano de cualquier cultura y tiempo, y afirmar a los seres humanos, incluso precisamente a los seres humanos que han producido esas maravillas que contemplamos con admiración. El humanismo, que ha cualificado a la cultura occidental desde su raíz

8 Vitoria, *Al servicio de la fraternidad humana*. RLT 82 (en-abr 2011) 85-86,95

grecolatina, sostiene que, como soy humano, nada humano me es ajeno⁹; pero en la vertiente dominante de esta gloriosa tradición, esto no implica de ningún modo que no me sea ajeno ningún ser humano. Por el contrario, el mismo Occidente que custodia en sus museos los tesoros de todas las culturas y las estudia en departamentos especializados de sus universidades, es el que ha colonizado brutalmente y expoliado al tercer mundo y todavía lo sigue haciendo.

El mismo problema del humanismo tiene hoy el lenguaje de los derechos humanos. Vivimos la paradoja de que en el momento en que se llega a un consenso de principio sobre los derechos humanos, éstos son, sin embargo, violados sistemáticamente por los representantes que han establecido el consenso, sin protesta real de ninguno de ellos. Esto se hace de una manera tan natural que ni siquiera se percibe la incongruencia. Por ejemplo, hace unos años el Presidente Bush vetó una ley del Congreso en la que se prohibía un tipo de tortura, empleada muy habitualmente por los cuerpos de seguridad de su país. La razón que dio para vetarla es que era muy útil para luchar contra el terrorismo. Es decir, que el Presidente no percibía que él se estaba declarando terrorista, ya que terrorista no significa otra cosa ser miembro de una organización que viola sistemáticamente los derechos humanos.

Si los seres humanos no somos normalmente cínicos, surge la pregunta de por qué esta contradicción es vivida con buena conciencia, es decir, no como una contradicción. La respuesta que yo tengo es que de hecho no se opera con una noción universal de lo que es un ser humano y por tanto de quiénes son sujetos humanos. Esto se echa de ver porque lo que a nadie se le ocurriría hacer con unos determinados seres humanos, se hace habitualmente con otros con toda naturalidad. Por ejemplo, diariamente mueren en los barrios de Venezuela decenas de personas víctimas de violencia horizontal y ya ni sale en los periódicos; en cambio se asesina a una persona de clase media alta y se moviliza toda la opinión ante lo que se califica como un crimen horrendo.

Esta discriminación llega a hacerse tan natural que un Ministro del Interior de Venezuela hacía ver por televisión a la ciudadanía que el número de homicidios había bajado drásticamente porque la mayoría de las muertes eran ajuste de cuentas entre hampones y éstos no son homicidios¹⁰. La oposición puso el grito

9 Terencio, *Heautontimorumenos*, verso 77. Cátedra, Madrid 2001.335

10 El ministro Rodríguez Chacín afirmó lo siguiente: "El 70% de los homicidios que suceden en Venezuela y la capital son entre las mismas bandas. A mi entender esos homicidios no afectan a la seguridad ciudadana. La seguridad ciudadana es una sensación que tiene las

en el cielo, pero no porque no estuviera de acuerdo sino porque esa afirmación era contraria a la convención, tácita pero actuante, según la cual eso se piensa pero no se puede decir, ya que al decirlo se pone en evidencia lo espantoso de la ideología dominante y de los usos que de ella derivan. El ministro fue tachado de bruto porque dijo algo incorrecto, es decir, porque era incorrecto decir esa barbaridad. Otro ejemplo: la policía portuguesa hace unos años pasó meses buscando afanosamente a una niña que desapareció, y no busca a muchísimos otros desaparecidos. Buscó a ésta porque era una niña británica. Es claro que unos son gente, unos pocos, y que la mayoría de la humanidad no lo es.

Mientras no quede claro en la práctica quiénes son seres humanos, todo el discurso sobre los derechos humanos es papel mojado. Y no parece que estemos avanzando mucho sino más bien retrocediendo en la atribución a toda la población del planeta de la condición de seres humanos con la dignidad y los derechos anejos. Lo que las mayorías del primer mundo, instaladas en el bienestar, consideran derechos humanos son, en realidad, únicamente derechos de los asociados, de los ciudadanos. Los que no lo son, en la práctica no tienen derechos y esto se acepta con naturalidad.

Con la presencia masiva de los del tercer mundo en el primer mundo se ha patentizado lo que estaba medio oculto: el racismo rampante de la mayoría de los del primer mundo, es decir, que ellos no consideran seres humanos sino a los occidentales y, tal vez, a los occidentalizados. Eso mismo pasa en América Latina con la mayoría de los occidentales americanos respecto de todos los demás.

Por eso insistimos en que lo más decisivo en nuestra época es considerar como verdaderos seres humanos a todos los habitantes del planeta y tratarlos a todos como pertenecientes al mismo conjunto, a la única humanidad, a la que yo mismo pertenezco y por la que me defino¹¹.

personas. Sin embargo, la incluimos en la cifra. ¿Afecta la sensación de seguridad que las personas deben tener? Eso es discutible entre los criminólogos" (En *El Universal* 18/06/08 Pág. "Homicidios entre bandas no afectan la seguridad"). La argumentación del ministro vale sólo si los de las bandas que se matan entre sí no son considerados personas.

- 11 Este problema lo plantea rigurosa y lúcidamente Ricoeur al ligar la progresión del reconocimiento en el plano jurídico a la conjunción de dos aspectos: la ampliación "de los derechos subjetivos definidos por su contenido" y "la atribución de estos derechos a nuevas categorías de individuos o de grupos". "El mayor problema, en el siglo XX, es el acceso a los derechos sociales sobre el reparto equitativo en cuanto a la distribución de bienes comerciales y no comerciales a escala planetaria. En este aspecto aquello que sufren especialmente los ciudadanos de todos los países es el contraste flagrante entre la misma atribución de derechos y la desigual distribución de bienes (...) de ahora en adelante la seguridad económica se presenta

DEFINIRSE COMO SER HUMANO Y AFIRMAR ABSOLUTAMENTE A TODOS LOS SERES HUMANOS A LOS QUE NOS LIGAN LIBREMENTE VÍNCULOS OBLIGANTES

Esto implica, ante todo, no faltarles el respeto ni marginarlos ni explotarlos, y sobre esto hay cierto consenso en principio, aunque, como hemos insistido, no se practique sino por las minorías, que se desmarcan de la dirección dominante. Pero implica además, y esto ni en principio se suele aceptar, reconocerlos positivamente, en el sentido concreto de reconocer que nos ligan a ellos vínculos obligantes, y que a mí y a ellos nos toca desarrollar esos vínculos, y, más específicamente, poner en común nuestros haberes para que la humanidad, con el concurso de unos y otros, se constituya en un solo cuerpo social personalizado.

¿Qué vínculos obligantes son los que ligan a todos los seres humanos? Una gran parte del Occidente desarrollado se fundamenta, bien en el sujeto, entendido reductivamente como individuo, bien en la cultura a la que se pertenece. Para los individuos no hay más vínculos que los que cada individuo establezca libremente y en definitiva los vínculos objetivamente obligantes son los contratos que cada quien suscribe libremente y el contrato social en el que se fundamenta su sociedad. Para los que se definen como miembros de su cultura los vínculos que los configuran son los que configuran a su cultura y que ellos asumen libremente y se comprometen a llevar creativamente hacia adelante, como miembros activos de ella que son.

Quien se asume de modo absoluto como individuo es un idealista, en el sentido preciso de que al identificarse con un aspecto de su ser, desconoce el carácter configurador de los demás aspectos, por ejemplo, la familia y más en general los seres humanos que, al entregarle la existencia material, la lengua y todo lo que lo ha puesto a la altura de su tiempo histórico, lo han posibilitado y lo siguen posibilitando. Que él desconozca esa entrega constante que lo posibilita, no la niega de ningún modo: lo acepte o no, vive en gran medida de los demás. La autarquía es ilusoria.

Ahora bien, quien se define como miembro de una determinada cultura, también se desconoce a sí mismo, ya que no quiere ahondar más allá de su condición de miembro activo y responsable de su cultura y desconoce que es un sujeto

como el medio material de ejercer todos los demás derechos". Y, sin embargo, sociedades como las nuestras "parecen condenadas a pagar el progreso como productividad en todos los campos por un incremento sensible de desigualdades" (*Caminos del reconocimiento*. Trotta Madrid 2005, 207, 208))

humano, que tiene una dimensión absoluta, aunque ésta no pueda expresarse sino situadamente.

Para responder a la pregunta sobre los vínculos obligantes que nos ligan a la humanidad concreta, podemos asumir diversos puntos de partida. Para Marion, por ejemplo, “desde el origen yo experimento el derecho del otro sobre mí como más originario a mí que yo mismo”. “La conminación ordena ir hacia cualquier otro –incluso a todo posible otro– solamente en la medida en que él ofrece el rostro del hombre (...) La conminación me dirige al otro para rendirle el reconocimiento de que él vale como un fin en sí y no como un medio, o, lo que viene a ser lo mismo, la reconducción de la máxima particular de mi acción a la universalidad de una ley”. La religación se da porque “la conminación me hace responsable *del* otro (Lévinas) y no solamente *ante* el otro (Sartre)”¹². Conminación, reconocimiento, respeto y responsabilidad serían los lazos que me ligan a los otros, a todo otro ser humano por serlo. Como se ve, es una idea parecida a la kantiana, aunque el autor se distancie de ella¹³: “La conminación se realiza entonces pasando del deber a la responsabilidad (...) La responsabilidad invierte la disposición legal del fin y del medio: soy responsable no ante la ley por medio de otro, sino directamente del otro por medio de la conminación misma”¹⁴.

Nosotros vamos a partir de la pregunta de por qué cuando me afirmo absolutamente a mí mismo, en esa misma afirmación, estoy afirmando concomitantemente a todos los seres humanos. Si no hay ningún vínculo real entre uno mismo y los demás ¿lo puede crear la afirmación? Hay que responder que es verdad que ese vínculo real existía antes de mi afirmación y que es verdad también que mi afirmación lo crea. ¿En qué sentido existía? En el de la pertenencia a un mismo *filum*, que significa que todos sus miembros proceden unos de otros y están vertidos unos en otros¹⁵. Ésta es la verdad del materialismo evolucionista, que nos empecinamos en desconocer. ¿En qué sentido lo creo? En el de que en el acto de afirmarme como humano de manera absoluta me asumo, no meramente como parte de una especie animal desarrollada, sino precisamente como ser humano. No me asumo como ser humano cuando me asumo sólo como miembro de mi

12 Marion, *oc.*, 106,107,101

13 *Oc.*, 53-56

14 *Oc.*, 109. Es lo mismo que le reprocha Ricoeur: Para Kant “el culpable merece la pena sólo en razón de su crimen en cuanto atentado contra la ley”. Esta perspectiva “tiende a ocultar el sufrimiento primero que es el de la víctima. Hacia ella precisamente la idea de responsabilidad vuelve a orientar la de imputabilidad” (*oc.*,117)

15 Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*. UCA, San Salvador 1999,117-123

familia o de mi generación o de mi ciudad o de mi país o de mi empresa o de mi partido o de mi cultura; es decir cuando absolutizo esas peculiaridades de mi ser que me constituyen o, más exactamente, que forman parte de mi constitución. Me asumo como ser humano cuando absolutizo mi condición de humano y relativizo, por tanto, todo lo demás.

¿Qué implica relativizarlo? No sólo no considerarlo absoluto sino, sobre todo, hacerlo relativo a lo absoluto. Lo relativo es lo que se relaciona positivamente con lo absoluto. La identidad, por ejemplo, es relativa, es decir, vale en cuanto conduce a lo absoluto. Las culturas son caminos para constituirnos en humanos, pero entendiendo que la humanidad cualitativa no cabe en ninguna, aunque sólo a través de ellas nos humanizamos.

Por ejemplo, si una mujer maltratada por su compañero asume la defensa no sólo de su integridad física sino de su identidad de mujer, y actúa, no de manera reaccionaria, con lo que todo se reduce a una mera lucha de poderes, sino desde la conciencia de su dignidad de mujer, que la lleva a defender sus derechos conculcados, poniéndose a esta altura de los derechos que él debe respetar y, si no lo hace, la autoridad le debe obligar a respetar, está considerando su identidad, que es una particularidad, en el horizonte humano de la dignidad, que en su caso se realiza en su especificidad de mujer. Sin embargo, si el varón absolutiza lo que cree que constituyen sus derechos como varón, que para él incluyen el sometimiento de la mujer, no se asume como ser humano. No sólo por absolutizar su identidad de varón sino por no referirla a su ser humano concreto.

Ahora bien, hemos insistido que lo humano no es una entelequia. Por eso podemos preguntarnos ¿cómo sé que mi afirmación llega al nivel de mi humanidad real? Precisamente cuando en la afirmación libre y consciente de mí mismo se da también la afirmación de los que considero distintos que yo y, en mi intención, de todos y cada uno de los seres humanos.

A esta misma conclusión llegamos si partimos de la libertad. No hay afirmación libre en la afirmación absoluta de mi condición de miembro de mi cultura, que me proporciona, tanto las posibilidades de vivir como las limitaciones de mi vida. Esa supuesta afirmación libre es en realidad renuncia a mi libertad humana y aceptación de la condición de mero miembro de esa cultura, que sería entonces la sustantiva.

Tampoco hay libertad en la afirmación absoluta de uno mismo, abstraído de todos los demás seres humanos. No hay libertad porque no es libertad la elec-

ción de una ilusión: la ilusión de la autarquía. Pero además no lo es porque, si yo soy sólo yo mismo, la afirmación de mí mismo es el empeño por conservarme en la existencia por encima de todos y de todo. Ese empeño es en realidad una necesidad, un trabajo constante, más aún, una lucha de todos contra todos¹⁶. La lucha absoluta por afirmarse anula la libertad porque se tiene que elegir siempre lo que conduzca a esa conservación, sea cual sea su signo o la consideración que le merezca a esa persona. La libertad se realiza cuando lo que afirmo es mi humanidad y no meramente mi yo, y por tanto la afirmación de mi humanidad entraña la relativización de mi yo¹⁷.

¿Pueden atribuirse algunos contenidos a esta afirmación libre de uno mismo como humano? Creo que la orientación a la vida, al reconocimiento positivo del otro y al sacrificio por lo que va más allá de sus intereses, serían expresiones sobresalientes de esta libertad humana.

Entendemos por orientación a la vida vivir y dejar vivir; vivir como convivir; vivir y ayudar a vivir; vivir dando y recibiendo vida; vivir jugando gratuitamente el juego y la fiesta de la vida, que le supera absolutamente a cada uno, pero de la que cada uno participa con los demás; vivir entregándose confiadamente a la fuente omnipresente e inaccesible de donde brota la vida.

El reconocimiento positivo del otro consiste, no sólo en el reconocimiento del otro que es miembro de los conjuntos a los que pertenezco sino precisamente del que está fuera de mi mundo de vida y, más todavía, del otro en el que no reconozco los atributos por los cuales yo valoro a otros y a mí mismo, es decir en el reconocimiento de los pobres¹⁸.

16 Así lo teorizaron como *ethos* y *pathos* de Occidente Horkheimer y Adorno, comentando el conatus de Spinoza. En *Dialéctica de la ilustración*. Trotta, Madrid 1994, 82

17 Esto es lo que enfatiza Kant al insistir en que el respeto a la ley moral humilla a mi yo empírico (*Crítica de la razón práctica*. Losada, Buenos Aires 1996, 81-98)

18 "En el plano jurídico se declara al autor responsable de los efectos conocidos o previsibles de su acción (...) En el plano moral es del *otro hombre*, el prójimo, del que es considerado responsable. En virtud de este desplazamiento del énfasis, la idea del prójimo vulnerable tiende a reemplazar a la de daño cometido en la posición de objeto de responsabilidad. Esta traslación aparece facilitada por la idea subyacente de carga confiada. Es de otro que tengo a mi cargo que soy responsable. Esta ampliación hace de lo vulnerable y de lo frágil, en cuanto entidad confiada a los cuidados del agente, el objeto último de su responsabilidad" (Ricoeur, *oc.*, 118)

Sacrificarme por lo que va más allá de mis intereses significa dar gratuitamente de lo que tengo; más todavía, dar de mi tiempo, que suele ser de lo más escaso y de lo que más valoro; y, sobre todo, darme a mí mismo.

Vivir y convivir en el seno de la vida, es un acto inmenso de libertad, porque se efectúa desde la condición, nunca sobrepasada, de ser de necesidades, y por eso significa la victoria de la tentación de tomar posesión de un fragmento de la vida, segmentándolo del resto y tomándolo para uso exclusivo propio. Y este acto de libertad abarca, no sólo a los seres humanos sino a todos los seres vivos.

Reconocer a los otros, tal como los hemos descrito, es sobrepasar drásticamente el confinamiento en nuestro mundo de vida para pasar a actuar en el nivel propiamente humano, en el que nos encontramos, reconociéndolos, con todos los seres humanos¹⁹.

Sacrificarse libremente por lo que no es lo mío ni yo mismo, es el acto supremo de libertad y en ese sentido de afirmación propia como ser humano, precisamente en el acto de desapropiarme y entregarme a los demás en cuanto seres humanos.

AFIRMARSE Y AFIRMAR ABSOLUTAMENTE A TODOS LOS SERES HUMANOS IMPLICA RELATIVIZAR LOS DEMÁS VÍNCULOS

Quiero insistir en que nuestra propuesta afirma que el reconocimiento de que todos somos seres humanos y que todos estamos ligados por vínculos obligantes, encierra un carácter absoluto y, por tanto, debe ser antepuesto a cualquier otro vínculo, de manera que todas las demás relaciones deben ser entendidas y vividas como caminos concretos de hacer verdad nuestra pertenencia a la única humanidad.

Así lo afirma, por ejemplo, en el caso de la familia, el Concilio Plenario Venezolano que comenzó con el siglo y culminó el 2005, en el que participaron con derecho a voto más mujeres que obispos y más laicos que obispos. Para el documento, lo querido por Dios de modo definitivo no es la familia de carne y sangre sino la gran familia de las hijas e hijos de Dios. Ya que "Dios destinó a

19 En términos de Touraine: "esta irrupción del individuo hacia sí mismo en tanto que sujeto sólo puede efectuarse a través del reconocimiento del *otro* como sujeto: al aceptar al otro como sujeto puedo reconocerme a mí mismo como sujeto. Reconocer al otro como sujeto significa reconocer la capacidad universal de todos de recrearse como sujetos" (oc 202)

la comunidad humana a que formara parte de la comunidad divina, como hijos en el Hijo (Cf Ef 1,10; Col 1,19-20)²⁰. Si el destino final es que todos seamos hermanas y hermanos en Cristo y por tanto hijas e hijos de Dios, ¿cuál es el papel de la familia en este designio? Así responde el Concilio: "en el plan de Dios la familia tiene el papel, normalmente imprescindible, de educar a las personas para que lleguen a acceder a la gran familia de los hijos e hijas de Dios. La familia está para enseñar a los hijos a salir de sí y sacrificarse por los otros, y llevar a los padres a trascender su instalación en el presente por amor a quienes representan el futuro"²¹.

Las dos especificaciones que considera el documento tienen un valor sintomático para lo que estamos considerando. Si todos somos seres de necesidades, el niño lo es de un modo absoluto. Por eso, su autocentramiento. En la familia, si cumple con su objetivo, el niño llega a comprender que no necesita luchar con todas sus fuerzas por mantenerse en vida, porque quienes lo quieren van a velar incondicionalmente por él. Al incorporar esa confianza de fondo, está en condiciones de poder hacer con sus hermanitos y tendencialmente con otros, lo mismo que sus papás hacen con él. Adquiere libertad para salir de sí y compartir, sacrificándose por otros.

Conforme la humanidad va creciendo en complejidad, se extiende más la etapa de las preparaciones. Ponerse hoy a la altura del tiempo y establecerse en el mundo de los adultos consume tal cantidad de energía y exige tales sacrificios, que al lograrlo, se siente muy fuertemente la tentación de absolutizar la instalación, poniendo todo en función de mantenerla y, si es posible, incrementarla. El amor a los hijos logra frecuentemente que los padres cedan en esta propensión tan imperiosa y estén dispuestos a sacrificar libremente parte de su bienestar para dar mayores posibilidades a sus hijos.

Así pues, la familia tiene como designio llegar a formar un nosotros no cerrado, que sea para sus integrantes el embrión del nosotros personalizado global, que en el deseo de Dios comprende a toda la humanidad.

Es de notar que en este planteamiento no se da la oposición entre una institución cerrada que impone unas condiciones que ahogan al individuo y el individuo que lucha por emanciparse para poder ser él mismo. Así sucedió, en una medida apreciable, en la familia patriarcal, aunque en toda familia genuina

20 Documento sobre Familia: *Iglesia y familia: presente y futuro*, n° 37. En *Documentos conciliares*. CEV, Caracas 2006,177

21 Oc, n° 39,id.

siempre se han dado resquicios para cultivar lo que hemos esbozado; pero en la familia nuclear que llegó a ser nuestra familia, superando el modelo patriarcal y en muchas otras familias contemporáneas, es cierto que lo que propone el Concilio Plenario Venezolano es la teoría de lo que se intenta sinceramente vivir. En ella una relación, la de la pareja, engendra otras personas, los hijos, y otras relaciones, que buscan la afirmación absoluta del otro, y así llegan a afirmarse a sí mismos como seres humanos.

Si la familia sólo tiene sentido como camino hacia la familia que compone toda la humanidad, mucho más podemos decirlo de cualquier otra institución, como puede ser la ciudad, la región y el país en los que se habita, la clase social a la que se pertenece, la empresa en la que se labora, el partido en el que se milita, la religión que se practica, las asociaciones en las que cada uno desarrolla sus preferencias y las plasma. Ninguna de esas pertenencias puede absolutizarse y por tanto cerrarse sobre sí, ya que no son sino expresiones de la pertenencia primaria y radical a la familia humana.

Ahora bien, no tiene el mismo significado que los no reconocidos, desde los pueblos del tercer mundo a las mujeres, luchan por su reconocimiento, a que grupos humanos y organizaciones privilegiadas, como pueden ser etnias o las corporaciones mundializadas, luchan por consolidar, ampliar y defender sus privilegios. Lo primero es legítimo; no así lo segundo. De todos modos, para que la lucha por ese objetivo legítimo sea igualmente legítima, debe estar en su horizonte el bien común, en el sentido preciso del bien de la humanidad concreta. Porque no es lo mismo buscar el reconocimiento propio a costa de lo que sea, que buscarlo respetando a los demás como pretendo que me respeten a mí. En el primer caso se está absolutizando una particularidad y negando a los otros su condición humana, que es sagrada; mientras que en el segundo se está proclamando que esa particularidad es el modo que yo tengo para constituirme en humano, como el otro tiene el suyo. Los afirmo como camino hacia la humanidad cualitativa, que es el objetivo absoluto²².

22 Voy a poner un ejemplo que me impresionó vivamente: en la guerra de Yon Quipur vivía en una residencia universitaria en la que estaban un judío y un palestino. El palestino me dijo un día que él podía comprender al judío, pero que el judío no podía comprenderlo a él. Él lo entendía porque, así como él era palestino como su modo de ser humano, lo mismo el judío lo era como su modo de ser humano. Pero el judío no lo podía entender a él porque para él ser humano era precisamente ser judío. Prescindiendo de si el juicio correspondía o no a la realidad, el razonamiento era ciertamente impecable.

NECESIDAD Y DIFICULTAD DE AFIRMAR ABSOLUTAMENTE A LOS DEMÁS

En la práctica no es fácil considerar a cada ser humano como una magnitud absoluta. Si cada ser humano es, como se afirma en la cultura dominante mundializada, un individuo que no tiene lazos constitutivos ni por tanto vínculos obligantes con los demás y menos aún con cada uno de los seres humanos y con la humanidad como tal ¿por qué va a considerar a cada uno como alguien absoluto, y por eso, como a alguien a quien no puede sacrificar, o sea, reducirlo a objeto o negarlo, para maximizar su ganancia o para obtener dividendos políticos o simplemente para obtener placer de él?

Esta dificultad la planteó ya Freud cuando estaban surgiendo las megalópolis y se espesaban las relaciones hasta llegar a constituir una red complejísima e inextricable, una red necesaria para que funcione la ciudad. Comienza resaltando la tensión entre la realización personal y el funcionamiento de la cultura, debido a que una parte considerable de las energías que requiero para mi realización individual las tengo que invertir en que funcione la cultura, sin la que no puedo realizarme. Pero, además, no se ve, prosigue Freud, cómo dar a la cultura estas energías sin abierta contradicción con la estimativa subjetiva. El problema nace de que, puesto que tenemos que vivir tan estrechamente conectados, si no tenemos lazos que nos inclinen a la respectividad positiva, la vida en la ciudad es un infierno. Así pues, es imprescindible conectarnos para que todo funcione, pero no tenemos ningún motivo para hacerlo. Éstas serían las fuentes de lo que él llama el malestar de la cultura²³.

Así pues, una tensión nace de la competencia entre la realización individual y la contribución indispensable a la cultura, que es el medio humano. La otra tensión se origina porque la cultura que hoy por hoy se realiza en las grandes ciudades, requiere el concurso de muchísima gente y por tanto una respectividad en principio positiva hacia ella, cuando muchos no tienen ningún motivo subjetivo para tenerla. Él ve agudamente que la necesidad y la conveniencia no son motivos suficientes. Pero Freud no piensa que en la realidad exista ningún otro motivo.

23 *El malestar de la cultura*. Alianza, Madrid 1993. Unos años antes, en *El porvenir de una ilusión*, apelaba todavía al "pequeño logos" de la ciencia, en la que incluía la que él estaba desarrollando, pero en esta ocasión, cuando ya había comenzado la escalda nazi (escribe el año 1930) y por eso el imperio de la muerte (*Thanatos*), no encuentra más salida que, dejando atrás a la ciencia, invocar a la fuerza divina de *Eros*. Así acaba el ensayo: "Sólo nos queda esperar que la otra de ambas 'potencias celestiales', el eterno *Eros*, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos mortal adversario. ¿Mas quién podrá augurar el desenlace final?" (Alianza, Madrid, 1993,88)

Estamos de acuerdo con Freud en que, si para relacionarnos con los demás no podemos pasar de los contratos de conveniencia y de la mutua complacencia, la relación cada vez más profusa incluso el roce, con todo tipo de gente, hará de la vida una molestia constante y a la larga un infierno. Es lo que recoge la lapidaria expresión de Sartre: el infierno son los otros²⁴. Y como a estas alturas de la historia los otros son indispensables para mantener mi vida, no hay modo de huir del infierno.

Es verdad que hay relaciones que pueden protocolizarse de manera que casi no se note quién es el que se relaciona con uno. Pero como no todo puede ser protocolizado, si los otros se empeñan en mantenerse como otros, es decir como distintos, lo que no implica de ningún modo que sean hostiles, sino tan sólo que no quieren asimilarse a nivel cultural, no puede ser eludida su presencia, ya que tiene lugar en el mismo espacio-tiempo.

EL SER HUMANO CUALITATIVO ES EL QUE SE DEFINE COMO HUMANO Y RECONOCE CONCRETAMENTE A TODOS LOS SERES HUMANOS

Antes de seguir tratando de los motivos por los que se puede optar por vivir como un ser humano con todos los demás seres humanos, vamos a precisar qué entendemos por aceptarnos como seres humanos y aceptar a todos los seres humanos y la trascendencia que ello encierra. En la referencia a Freud hemos visto que él suponía una equivalencia entre ser humano e individuo. Ese ser humano madura, según él, cuando acepta el principio de realidad y se relaciona con otros de manera satisfactoria. También la cultura es un medio imprescindible para su realización e incluso para su existencia material. Pero en principio el ser humano es un individuo.

Pues bien, si para nosotros el ser humano se define por su pertenencia a la humanidad real, es decir por aceptar a todos los seres humanos y convivir con ellos, el ser humano se define por la relación, se constituye en persona por las relaciones que entabla²⁵.

Dijimos al comienzo que no queríamos referirnos a paradigmas de humanidad sino a la aceptación de los seres humanos que existen, pero ahora des-

24 *A puerta cerrada*. Losada, Buenos Aires, Madrid 1989, 135

25 "La mirada del otro cura la cerrazón o ceguera del corazón humano. Desvela que ser persona no es primariamente un acto de autoafirmación, sino de relacionalidad" (Vitoria, *oc.*, 96)

cubrimos que definirnos por la pertenencia a la humanidad de manera que esa referencia sea absoluta y relativice, por tanto, a las demás, supone aceptar que lo absoluto del ser humano no es su ser individual, porque el sujeto humano se constituye en persona al reconocerse proveniente de otros, puesto por ellos en la realidad, y al entregarse a los demás de tal manera que llegue a sí mismo en esa entrega. Con eso estamos afirmando que la dificultad para aceptarnos como seres humanos en el seno de la humanidad está en que nos consideramos o como meros individuos o como miembros de conjuntos específicos absolutizados, pero no como seres humanos, en el sentido preciso de miembros personalizados de la humanidad concreta.

Pues bien, lo que ahora añadimos es que quien se define como ser humano y por eso se relaciona tendencialmente con toda la humanidad y de diversos modos pone en común sus haberes para que se constituya la humanidad como cuerpo social personalizado, ése está en camino de constituirse en ser humano cualitativo. Así pues, ser cualitativamente humano no consiste en poseer alguna dote extraordinaria sino sencillamente en definirse como mero ser humano y por tanto en aceptar la pertenencia a la humanidad real como lo absoluto de su vida y, por consiguiente, en actualizar esa pertenencia relacionándose con los seres humanos haciéndoles bien, como verdadero hermano de ellos, y poniendo en común sus haberes para constituir a la humanidad en un cuerpo social.

Así pues, el ser humano cualitativo es el que se acepta, no como Adán, como el primer ser humano, atendido a sí mismo, a sus posibilidades individuales, sino como hijo de hombre y como hijo de mujer, como proveniente de otros, del único tronco de la humanidad, que acepta, pues, su ser concreto como ser histórico, configurado por esa historia concreta de la que ha nacido²⁶. Y, porque se acepta como proveniente de otros, acepta su vida como responsabilidad: la de echar adelante esa historia realizando las posibilidades recibidas y abriendo así nuevas posibilidades para sí y para los que vendrán de él y de los demás, del cuerpo social que es la humanidad²⁷.

Insisto en que este cuerpo social no es una magnitud objetivada que nos impone sus leyes (cosa que también existe y que en nuestro caso configura el to-

26 Referido a la familia, pero abierto en su razonamiento a toda la familia humana, Ricoeur estudia "el reconocimiento de sí mismo en la filiación", es decir que el sujeto humano adulto es hijo y se reconoce como tal. Ver *Caminos del reconocimiento*. Trotta, Madrid 2005, 187-204

27 Ellacuría distingue la transmisión tradente, la actualización de posibilidades y el proceso creacional de posibilidades (oc, 492-565)

talitarismo de mercado), sino la realidad que resulta de acuerparnos unos a otros, ayudarnos unos a otros, soportarnos unos a otros, confiar unos en otros, aleccionarnos y construirnos mutuamente²⁸. Este cuerpo social existe y por eso, a pesar de todo, es posible vivir humanamente; pero tendemos a vivir hipnotizados por el fetiche y por eso vemos más fácilmente este orden establecido despersonalizador, que esa red de relaciones biófilas.

El ser humano cualitativo no se define por su cultura, por su patria, por su familia, por su empresa, por su religión, por su proyecto político ni por su individualidad, ya que asume esas determinaciones concretas como caminos para realizarse como ser humano y realizar su contribución a la humanidad y eso lo lleva a transformar desde dentro lo que en esas pertenencias haya de cerrado y excluyente y, más aún, de adversativo.

Insistimos en que lo que lo constituye en cualitativamente humano es la respectividad positiva con todos los seres humanos, concretizada en acciones conscientes y libres, que son relaciones. Si la humanidad llegara a constituirse en un cuerpo social protocolizado e institucionalizado, como son hoy los Estados, no seríamos humanos por tener la ciudadanía de ese Estado mundial, sino que, por el contrario, él sería también relativo, es decir, que nuestra acción sobre él tendría que consistir en tratar siempre de que sea buen conductor de la constitución de los seres humanos en humanos a través de las relaciones, que es lo único absoluto, que además no puede ser adecuadamente protocolizado, aunque unas reglas de juego ayuden más que otras, y otras, como las actuales, lo obstaculicen severamente.

Vamos a expresar simbólicamente, en el lenguaje de una novela, lo que entendemos por afirmarse como humano. Nos referimos a *Todas las sangres*, la novela del antropólogo y novelista peruano José María Arguedas. En términos de su protagonista, el líder indígena, comunero pasado por la ciudad, el ser humano cualitativo se define a sí mismo diciendo: *hermano de hombre soy*. Quien lanza esta caracterización de sí mismo, es un ser humano muy específico, un indio comunero que en su estancia formativa en Lima ha integrado la modernidad, que está a punto de dar su vida por la causa de su pueblo que consiste en conquistar para los indígenas un lugar digno en el Perú criollo y transnacionalizado, y, sin

28 En eso consiste la primera eclesialidad que constituye a la Iglesia, como sacramento del cuerpo social que es la humanidad. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao 1986, 110-111; Trigo, *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Convivim Press, Miami 2003, 58-60

embargo, esa lucha por tener derecho a un lugar no lo ha llevado a definirse por su propia particularidad de indígena comunero, contrapuesta a las otras sangres en liza. Por el contrario, lo ha llevado a trascender, de manera que el que no es aceptado y al que se le niega el lugar y la vida, puede entender a los que lo niegan y ser su hermano²⁹.

Si el ser humano cualitativo se define por relaciones, eso significa, no sólo que no se define como individuo sino tampoco por su referencia a la humanidad entendida como una entelequia. Ya que la humanidad es el resultado de relaciones humanas, sean personalizadoras o despersonalizadoras. Es la primacía de las relaciones sobre la sustancia, sea individual, sea social.

SER HERMANO DE TODOS LOS SERES HUMANOS ES UNA OPCIÓN TRASCENDENTE. CONSECUENCIAS

Prosiguiendo con el tema de la motivación para hacer de la definición como humano y de la vinculación operativa a la única humanidad, el absoluto de la vida, afirmamos que no puede ser la conclusión necesaria de un razonamiento sino que es en todo caso una opción, una opción razonable, pero una opción libremente efectuada y mantenida. Como también es una opción definirse por la condición individual o por la pertenencia a conjuntos absolutizados o a lo que tiene actualidad en lo publicitado por la cultura de masas.

Ligar la propia suerte a la de la humanidad como un todo personalizado, es decir, a todos los seres humanos, porque me asumo como un ser humano y porque la tarea de mi vida es que la humanidad tome cuerpo, relativizando a las corporaciones mundializadas y a las potencias, es un empeño rigurosamente trascendente. Por eso, si la trascendencia no es una ilusión, poner la vida en ese empeño me constituye como persona.

En este sentido la expresión del líder comunero que hemos mencionado expresaría adecuadamente la trascendencia de esa opción. Definirse como hermano de todos los seres humanos no es una evidencia ni la conclusión de un razonamiento. Es una manera de estar en el mundo, una manera no ingenua ni inducida ni impuesta disciplinariamente sino trabajada, discernida, elegida: un punto de llegada. Pero no en el sentido de que se llegue a ser lo que no se era sino

29 *Todas las sangres*. Losada, Buenos Aires, 1970, II,218; Trigo, *La institución eclesiástica en la nueva novela latinoamericana*. ITER – UCAB, Caracas 2002, Tomo II,787-789

de que uno llega a colocarse por fin al nivel de la realidad en la que consiste, y a asumirla y responsabilizarse de ella³⁰.

¿En qué sentido vivir como hermano de todos los seres humanos es una opción trascendente? En cuanto que no cabe en ninguna cultura concreta ni en ninguna de las instituciones y estructuras que las componen ni en las ideologías que las teorizan y justifican. Todas las culturas que conocemos han incluido principios de jerarquización y exclusión. En ninguna cabe de hecho la fraternidad universal. Cuando ésta se ha afirmado como declaración de principios, siempre ha sido falseada por prácticas no consideradas como trasgresiones ni como meramente episódicas sino como estructurales, y, por tanto, no como abusos sino como usos.

En este sentido tenemos que reconocer que no han existido culturas cristianas y que al proclamarse como tales y sacralizarse, han incluido un principio más de descalificación porque, como no puede haber dos absolutos, al absolutizarse a sí mismas y a las instituciones representativas y a sus personeros, han relativizado a los seres humanos. La misma Iglesia es escatológica sólo como pueblo de Dios, embrión y sacramento de toda la humanidad que está llamada a constituirse en la familia de las hijas e hijos de Dios; pero no contiene absolutez ni definitividad en sus instituciones y estructuras, que pasan con la figura de este mundo al que pertenecen³¹.

Lo mismo podemos decir del lema de la revolución francesa. Si pretende expresar, no un horizonte, afirmado absolutamente y anhelado, sino una constitución concreta, es decir, el contenido medular de la república, contiene el principio del totalitarismo porque obliga a los ciudadanos a reconocer como existente lo que no existe, sino, en el mejor de los casos, como vector vital de los propios ciudadanos. En una de sus últimas entrevistas, le preguntaron a Sartre por la realización de ese lema. Él afirmó que la libertad y la igualdad habían avanzado muchísimo, pero que no veía progreso respecto de la fraternidad. Esta observación, que podemos asumir como acto de honradez con la realidad, evidencia el carácter trascendente de la fraternidad, que no es el fruto de ninguna empresa política ni de cualquier otra índole, que no es ninguna conquista de ningún colec-

30 Dice Marion, citando a Lévinas: "Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira como absolutamente extraño (...) la que constituye el hecho original de la fraternidad" (oc 109)

31 Es lo que afirma simbólicamente el Apocalipsis al decir que en la Jerusalén celeste no había (no habrá) ningún templo (21,22): la inmediatez de Dios hace innecesaria la religión en sentido institucional.

tivo sino que es lo que se activa en un determinado tipo de relaciones en las que un ser humano afirma incondicionalmente a otro ser humano por ser humano y, al hacerlo, afirma la común pertenencia de ambos, no a la misma especie humana o a la misma época sino a una magnitud absoluta que, como hemos afirmado, se crea al afirmarla³².

Quiero decir que la humanidad no es en verdad una familia, si en un momento dado no hay ningún ser humano que se considere hermano de los seres humanos y se relacione con ellos como tal. Y consiguientemente la humanidad tiene tanta densidad cuanta le dan los seres humanos que actúan como hermanos de los seres humanos y en la medida de la radicalidad con que actúen esa fraternidad.

Si el hermano de todos no cabe en ninguna cultura concreta eso significa que el ser humano cualitativo no cabe en ninguna cultura, es trascendente de todas ellas, aunque en todas ellas se pueda caminar hacia él. Ahora bien, caminar entraña siempre transformar aspectos de cada cultura.

Para los cristianos no debería resultar ninguna sorpresa esta afirmación, si comprendiéramos lo que significa que el Hermano universal, Jesús de Nazaret, fue condenado por los legítimos representantes de la religión revelada y del imperio que ha pasado a la historia como el fundador del derecho moderno. No fue una confusión ni algo episódico sino algo estructural: el ser humano cualitativo no cabe en ninguna cultura y por eso cuando las culturas se sacralizan, se convierten en fetichistas y acaban sacrificando a los seres humanos, que son los únicos sagrados.

Esto implica que quien se defina como hermano de todos los seres humanos no puede adaptarse a su cultura sino que la tiene que vivir transformándola desde dentro y así salvándola. Con esto estamos afirmando también, volvemos a repetir, que no existe ninguna cultura cristiana. Parece mentira con qué facilidad olvidamos esto los cristianos.

Desde lo dicho hasta ahora estamos en condiciones de nombrar la realidad más honda que se da en el acontecimiento de definirse como hermano de todos los seres humanos, que es que, al hacerse hermano nuestro Jesús de Nazaret, Hijo

32 Este carácter extrasistémico, pero encarnado, de la afirmación del otro lo subraya Hinkelammert, *El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico*. Pasos 140 (nov-dic 2008) 1-16. En este estudio dice parafraseando a Marx: "Hoy podríamos decir: una locura recorre el mundo: la locura divina del *yo soy si tú eres*. Esta es la locura que hoy hace sabio" (11)

único de Dios, en él todos pertenecemos como hijos a la familia de Dios y, por tanto, somos hermanos unos de otros. Ahora bien, afirmar que ésta es la realidad más honda, no significa que los que la confesemos sinceramente, ya por eso seamos hermanos de los demás, ni que no puedan serlo los que no hayan llegado a esta teorización. Lo decisivo, estamos afirmando desde el comienzo, es que de hecho vivamos como tales, sea cual sea la comprensión de lo que hacemos tan medularmente que, al hacerlo, nos define³³.

PARTE SEGUNDA: EL ADENSAMIENTO DEL SUJETO HUMANO, PROPORCIONAL A LA EXTENSIÓN DE LA HUMANIDAD, REQUISITO PARA QUE SEA REAL EL DEFINIRSE COMO SER HUMANO

Pero la tarea de definirnos en la práctica como seres humanos, relacionándonos con los demás como hermanos exige que el sujeto humano se adense hasta alcanzar una intensidad proporcional a la extensión de la humanidad. Este trabajo de interiorización es imprescindible porque sin él los seres humanos no serán capaces de liberar su libertad y así no pasarán de su condición de miembros de conjuntos, moldeados por quienes los configuran y usufructúan.

Si tomamos como símil a la tela de araña, tenemos que decir que la tela no sólo tiene hoy la extensión de todo el mundo sino la densidad de corporaciones mundializadas que tienen presupuestos mayores que la mayoría de los Estados y una impresionante red de investigadores propios, programas e incluso departamentos de universidades que trabajan para ellas y potencias imperialistas que poseen fabulosos recursos que emplean para hacer valer sus designios. En estas condiciones, sólo nudos con una densidad equivalente o mayor, serán capaces de asumir las virtualidades de esos conjuntos sin hipotecarse a ellos.

DIFICULTAD EPOCAL PARA QUE EXISTA EL SUJETO HUMANO Y ADQUIERA LA DENSIDAD REQUERIDA

En el símil de la tela de araña resulta evidente que los nudos tienen que equipararse en densidad a la red. Pero al aplicar la comparación ¿no queda paten-

33 "La promesa divina de la fraternidad, prevista ya por los profetas y anunciada por Jesús, se ha instalado definitivamente en la historia como *su motor, su motivo, su resorte y su tormento*" (Vitoria, *oc*, 92)

te la desmesura de la pretensión? ¿Podemos si quiera concebir lo que serían unos sujetos humanos con una densidad proporcional a la extensión de la humanidad? ¿Puede un sujeto humano asumir a todos los seres humanos? Para decirlo simbólicamente ¿puede llevarlos realmente en su corazón?

Más aún ¿tiene sentido plantearnos el adensamiento del sujeto cuando muchos otros proclaman su muerte? Porque tenemos que reconocer que esta proclama nada tiene de arbitrario sino que es la constatación de innumerables evidencias³⁴. La llamada fragmentación postmoderna no es otra cosa que la aceptación de las reglas de juego de cada conjunto en que se está implicado, de manera que en cada uno de ellos se procede como mero miembro de él y se invisten tantos personajes como conjuntos en los que se participa habitualmente; o significa también que se paga el peaje de someterse a las reglas de juego que permitan acarrear recursos para hacer en cada momento como se sienta inclinado a hacer, dejándose vivir por la vida o viviéndola en un actualismo sin ningún tipo de compromiso. En todo caso esta fragmentación es la renuncia a la congruencia personal, es decir a constituirse como sujeto, en el sentido literal de lo que subyace en los distintos escenarios y actuaciones, aunque no como una entelequia separada de ellos sino como lo que va llegando a ser³⁵.

Otra constatación bastante preocupante es la dificultad que tienen muchas personas para experimentar la realidad. Lo que se llama experiencia no pasa en muchas ocasiones de experiencia del efecto en uno mismo de un estímulo exterior. La atención se dirige a uno mismo y se asimila ese sentir a la certificación de que se está humanamente vivo. Como se ve, es un esquema solipsista, que desemboca fácilmente en adicciones, cuyo ejemplo más puro son las drogas³⁶.

Pero la dificultad de pasar al otro, la inseguridad que da estar con otro, más allá de roles sociales, corre pareja al miedo a estar consigo mismo, a solas,

34 "Todo intento de declarar cuál es la naturaleza del yo (sus intenciones, aspiraciones y capacidades) se vuelve sospechoso. No queda en pie ninguna voz trascendente que fije la realidad del yo. Al ser reiterativamente cuestionada la coherencia racional, pierde atractivo la concepción tradicional de la identidad como algo establecido por una continuidad a lo largo del tiempo. Donde todo se pierde, también desaparece la personalidad como categoría discriminante. A la postre, la conciencia de la construcción se vuelve reflexiva. La misma conciencia de la construcción del yo debe ser inevitablemente considerada una construcción, como debe serlo la captación de eso mismo..., sin que exista ningún fundamento último en el yo único e indivisible" (Gergen, *El yo saturado*. Paidós, Barcelona 1992) 182).

35 "El modo humano de ser es ser siendo" (Ellacuría, op. cit., Trotta, Madrid 1991, 171-174. Para el contexto 158-177)

36 Trigo, *Dar y ganar la vida*. Mensajero, Bilbao 2005, 25-34

sin ningún quehacer. Para paliar este miedo se está siempre con el radio y el televisor prendidos o mandando mensajes o navegando o chateando en internet. Si no se aguanta la soledad ni el silencio, si se tiene miedo al otro como otra persona, si hay una enorme dificultad en entrar en la dimensión de la realidad ¿cómo podemos hablar de sujeto humano?³⁷

Si hacemos una tipología de los modos de habérselas con la realidad en nuestra época³⁸, percibimos en primer lugar que un número bastante elevado de seres humanos entiende su vida como estar adentro, es decir en sintonía con lo que tiene vigencia, con lo que está en la onda, con lo que se lleva, con aquello de lo que todos hablan, con lo que todos ven, visten y hacen, en suma estar en lo que se está. Vivir al nivel del “se” es un vivir impersonal. Se elude el problema del sujeto porque se elige vivir en el nivel de lo publicitado. Después de haber hecho esta elección, ya no hay nada que elegir; bueno, queda la elección constante entre las diversas posibilidades ofrecidas en ese menú interminable, pero esas elecciones no constituyen al sujeto, ya que no son más que las elecciones de un consumidor.

Otro grupo de seres humanos parecería que entiende su vivir como vivir arrimado. Vivir al ritmo frenético del mercado es demasiado volátil y además requiere acarrear constantes recursos, porque la moda asume el formato de la mercancía. Por eso éstos prefieren la seguridad que da arrimarse a una institución prestigiosa o a una persona que dé cobijo o a la propia familia. Hay que acatar las reglas de juego de la instancia a la que se arriman, pero una vez hecha esta elección, sólo queda seguir las pautas e invertir las señas de identidad de esa pertenencia, que otorga una identidad reconocida y un lugar en el mundo. En este grupo humano el sujeto queda sustituido por la condición de miembro de esa institución.

Un tercer grupo es percibido como que para ellos vivir es ir viviendo. No hay más planes, objetivos ni compromisos que vivir el momento de la manera más satisfactoria posible. Como sólo existe el presente, no hay que guardar ninguna fidelidad ni hacer ninguna previsión. Todo se reduce a aprovechar cada ocasión o a sacarle el jugo a cada día³⁹. Como la vida es para vivirla y pasa pronto, no tiene sentido hacer planes ni mirar para los lados; no hay que distraerse, sólo vivir. También en este tipo se da una impersonalización y con ella la elusión del

37 Id,34-37

38 Id,79-96

39 “*Carpe diem* (cosecha el día, es decir, goza del momento), que decía Horacio: *Odas* XI,8

sujeto, porque ese vivir la vida, paradójicamente tiene mucho de genérico, ya que las pulsiones y los deseos, que son los que llevan la pauta, son genéricos. Sólo un trabajo interior, que implica un proceso arduo y prolongado, más aún, inacabable, los personaliza. Pero precisamente es el proceso lo que este tipo escamotea.

Otro tipo humano es, finalmente, el que estamos considerando en este trabajo: el que parece definirse por la respectividad positiva a los demás, por las relaciones con todos como verdaderos hermanos, desde la propia autenticidad⁴⁰.

De todos los tipos he comenzado afirmando que parecería que entienden su vivir o que son percibidos. Con esto queremos expresar que no pretendemos que la pertenencia a un tipo agota la existencia concreta de ninguna persona. Creemos firmemente que es muy difícil que un ser humano nunca haya vivido al nivel propiamente humano, que nunca se haya relacionado con nadie ni consigo mismo a este nivel. Pero también queremos asentar que los tres tipos primeros que hemos considerado contienen grandes dosis de verdad y eso quiere decir que en nuestra época ser sujeto es un problema no resuelto, tal vez, para la mayoría.

Si ser sujeto es un problema ¿tiene sentido plantearnos llegar a serlo con una densidad equiparable a la extensión de la humanidad, más aún, a la concentración de poder que tienen las corporaciones que comandan el mercado totalitario?

Antes de responder, quisiera insistir en que para nosotros de esto se trata precisamente. Si no somos capaces de plantearnos este reto, tendremos que plegarnos a los organizadores del totalitarismo de mercado o retirarnos resignadamente a nuestro jardín interior⁴¹, si es que existe esta posibilidad, más allá de la dedicación del tiempo libre.

40 Gergen, en el libro mencionado, titula uno de sus capítulos "*Del yo a la relación personal*" (oc,180-219). Sin embargo, no estamos diciendo lo mismo ya que para nosotros, a diferencia de lo que él sostiene, no cualquier relación personaliza. Sólo aquella en la que los que la entablan se saben portadores de derechos universales, para decirlo en los términos de Touraine (cf nota 1, pg 2)

41 Es lo que expresa la *Oda a la vida retirada*, de Fray Luis de León, inspirada en el *Beatus ille* de Horacio (*Epodo* 2).

ESOS SERES HUMANOS EXISTEN: SON LOS QUE SALEN DE SÍ PARA AFIRMAR A LOS OTROS, TENDENCIALMENTE A TODOS, COMO SERES HUMANOS

Nuestra respuesta es que sí es posible, ante todo, porque han existido seres humanos así y porque también existen hoy. Y estos seres se han presentado no como seres humanos excepcionales, como genios, como se decía en el siglo XIX o como superhombres, como nos gusta decir hoy siguiendo la moda nietzscheana, ni como seres humanos muy específicos: como conductores de pueblos con un carisma irresistible, como inventores de artefactos que han revolucionado la vida, como guerreros invencibles que han puesto al mundo bajo sus pies, como reformadores religiosos que han concitado tras de sí a una enorme multitud de creyentes, como empresarios que convierten en oro cuanto tocan, como filósofos sapientísimos y elocuentes. Han vivido, por el contrario, como simples seres humanos, pero como seres humanos a fondo. Lo que estamos llamados a ser todos y para lo que todos somos habilitados.

Para nosotros, como cristianos, Jesús de Nazaret es el ser humano más humano, tan humano, como sólo el Hijo de Dios puede serlo⁴². Tomando la expresión de Pascal, afirmamos que el ser humano Jesús supera infinitamente a todos los seres humanos⁴³. Los supera en humanidad. Pero él, insistimos, no se presenta como una excepción sino como el primogénito de muchos hermanos, en su deseo, de todos los seres humanos. Por eso el cuarto evangelio pone en su boca que nosotros podremos hacer lo mismo que él y cosas mayores (Jn 14,12). Es arquetipo de humanidad porque su relación humaniza. El que se deja atraer por su campo gravitatorio, por el peso infinito de su humanidad, se capacita para vivir como hermano de todos. Esto, insistamos, independientemente de que sepa el nombre de esa humanidad hacia la que se mueve, atraído por ella⁴⁴.

Pero, además de esta respuesta que apela a los hechos, también queremos insistir que de esa interioridad, equiparable en densidad a la extensión de la humanidad, es de la que hemos estado hablando desde el comienzo, porque esa interioridad tan densa es la que adquiere un ser humano cuando llega a este nivel

42 "El hombre Jesús de Nazaret reveló en su humanidad tal grandeza y profundidad, que los apóstoles y los que lo conocieron, luego de un largo proceso de comprensión, sólo pudieron expresar: humano así como fue Jesús sólo puede ser Dios mismo" (L. Boff, *Jesucristo el Liberador*. Latinoamérica Libros, Buenos Aires 1975, 187)

43 *Pensamientos* 131. Alianza editorial, Madrid 1981, 54

44 Trigo, *Jesús, paradigma absoluto de humanidad*. En *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina*. Obra Nacional de la Buena Prensa, México 2001, 85-128

de la humanidad concreta, que es la real, al afirmar a todos los seres humanos como humanos, cuando se relaciona con ellos como hermano y cuando actúa como tal. De ese ser humano hemos afirmado que ha liberado su libertad al orientarse hacia la vida, al reconocer a los otros y al sacrificarse por ellos desde su autenticidad⁴⁵.

Desde lo que llevamos dicho podemos concluir que la verdadera interioridad humana se realiza, no a través de ningún saber o rito esotérico ni como fruto de un ejercicio, en el sentido convencional de prácticas disciplinadas conforme a un método bajo la guía de un maestro. Por este último camino podrá llegarse a habitar el yo empírico, a poseerlo, de manera que, al hacerse consciente de él, esté disponible para esa persona. Esto no es de ningún modo desdeñable; por el contrario, cuando va más allá de sucedáneos con un valor meramente mercantil, puede ayudar mucho a viabilizar las decisiones realmente trascendentes. Pero a la interioridad humana, en cuanto humana, a ese nivel absoluto de realidad, sólo se llega cuando el ser humano sale libremente de sí para afirmar incondicionalmente al otro (intencionalmente a todos) como otro ser humano⁴⁶.

Queremos recalcar que cuando el ser humano llega a su nivel propiamente humano, lo que acontece cuando afirma en la praxis, mediante relaciones, a un ser humano, como humano, llega por eso mismo al nivel de la humanidad concreta que existe. Esto es así porque humano no designa, repitémoslo, a una entequeia ni tampoco a un ente de razón, sino a la realidad de los seres humanos. Quien en su relación con otro excluye a uno solo de los seres humanos, no se relaciona con él al nivel humano sino de una particularidad que no tiene ese ser humano excluido. Por eso el test para saber si me relaciono a nivel propiamente humano con quienes me relaciono, es que no excluya a nadie. Quien se relaciona sólo con los suyos o con los que cree cualitativamente humanos, no se relaciona con ellos humanamente sino por la pertenencia a un grupo particular o en base a un ideal absolutizado. Quien se relaciona con un ser humano como humano, se relaciona con todos los seres humanos y, por tanto, se mueve el nivel de la realidad propiamente humana.

45 Trigo, *Dar y ganar la vida*. Oc, 45-49

46 Le preguntan a Zygmunt Bauman por la relación entre sociología y ética y responde: "La sociología por naturaleza tiene que ver con las relaciones humanas y con el hecho de que los seres humanos viven en sociedad. Dado este objeto de estudio, no puede ser otra cosa que ética, además porque trata de lo que considero que es el aspecto básico de la ética: la relación entre un yo y un tú. Mi relación con el otro y mi responsabilidad respecto al otro" (*Múltiples culturas, una sola humanidad*. Katz Editores, Madrid 2008, 61)

AL AMAR SE CREA LA INTERIORIDAD PROPIAMENTE HUMANA, LA DEL QUE RECIBE EL AMOR Y LA DEL QUE LO DA

A este acto, en el que el ser humano llega a sí y se realiza al entregarse a otro, intencionalmente a todos los seres humanos por serlo, lo llamamos amor. Es un acto creativo: pone al otro en la dimensión propiamente humana y así y sólo así, se pone a sí mismo en la dimensión propiamente humana⁴⁷.

Al contrario de lo que afirma la modernidad, al menos en su dirección dominante, nosotros estamos convencidos de que el ser humano es incapaz de hacerse a sí mismo con un acto de libertad solipsista que se encierra en su torre de marfil o que sale fuera de sí para poner a otros para sí.

El Occidente no habla de amor en estas ocasiones porque, como revelan sus mitos de amor, el amor que él concibe se realiza en el abrazo y por eso es un nosotros cerrado, infecundo, que acaba en la muerte⁴⁸. Más aún, como está divorciado de la vida, sólo puede darse en plenitud en adolescentes y jóvenes ricos, ya que tanto los pobres como los ricos adultos, tienen que ocuparse de la vida y eso distrae del amor, lo enfría. Por eso los mitos de amor del Occidente son mitos trágicos. Los griegos concebían al amor como una *mania* que exalta al poseído por ella, pero a la vez lo extraña de la realidad. El que prefiere de modo absoluto la experiencia límite de la exaltación, tiene que pagar caro su divorcio de lo real. Por eso el Occidente confina el amor a la vida privada, rigurosamente dividida de la vida pública, tanto la social como la económica y la política, para que no desquicie esas esferas con la irracionalidad de su entusiasmo.

47 "Sólo en el amor al otro como otro, en el paso de la esfera absoluta del yo a la esfera del tú, está colocado el hombre empírico en el camino hacia el hombre de la humanidad" (Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*. Sígueme, Salamanca 2004,46)

48 Nancy, atribuye, a nuestro modo de ver erradamente, ese mismo *pathos* al cristianismo: "En realidad, la muerte realiza, con la inmanencia de los dos amantes, la reciprocidad infinita de las dos instancias: el amor pasional concebido a partir de la comunión cristiana, y la comunidad pensada sobre el principio del amor" (*La comunidad desobrada*. Arena Libros, Madrid 2001,31). A esto contraponen lo siguiente. "Si los amantes llevan una verdad de la relación, no es ni aparte ni por debajo de la sociedad, sino en tanto que están, como amantes que son, expuestos en la comunidad. No son la comunión rehusada o sustraída a la comunidad, al contrario, exponen que la comunicación no es la comunión" (oc. 72). Ciertamente que el cristianismo no aspira a la comunión en este sentido fusional en el que desaparecen los amantes. Por el contrario, los cristianos afirmamos que la diferencia está fontal y, por tanto, eternamente en Dios y por tanto el paradigma cristiano es el de la unión en la que no sólo se conservan sino que se realizan las diferencias.

Para nosotros, por el contrario, el amor es, no un componente de la vida humana sino la fuente de la vida, de toda la realidad. El amor es creador. Tanto el amor de Dios (el amor que es Dios) como el nuestro. Pero además, no es ninguna fuerza oscura sino que contiene en sí al Logos y se ejerce conforme a él: es razonable. Como también podemos decir de manera correspondiente que la creación es obra de la sabiduría, pero que la sabiduría creadora es la del amor. La lógica creadora es la del amor y el amor creador es lógico, razonable.

Así pues el amor es creador, dador de vida; y ese don, como es obra del amor, es gratuito. Pero su gratuidad no equivale a arbitrariedad y capricho sino que está henchida de razonabilidad, de sabiduría. En este sentido el amor no es una mera afección, un sentimiento, que inclina a otro. Esto es siempre limitado. Es, más primordialmente, el ejercicio al nivel más radical y complejo de nuestro ser creado. Ser creado creador equivale a decir, ser creado capaz de amar. Amar es así la realización más genuina de nuestro ser humano.

Desde esta perspectiva el amor se realiza, no en una subjetividad trascendentalizada, sino en la realidad, en el nivel de la realidad, y, al actuarse, crea realidad. Por eso el amor tiene en cuenta al otro en su realidad⁴⁹, no en lo que a él le afecta del otro. El que ama no busca satisfacerse en el amado ni ama en el otro al ideal del yo. Por el contrario, la alegría del que ama es el bien del amado. Por eso amar es hacer bien. Y hacer bien no tiene que ver sólo con la intención del que ama y lo que él cree que es bueno para el otro. Ésa es la limitación estructural de ese personaje tan emblemático que es el Quijote. Amar incluye como algo esencial, no sólo la salida de sí (en esto es paradigmático el Quijote) sino también la entrada en la realidad (esto era lo que le faltaba) para que el bien sea real, ya que el que ama no se contenta con la satisfacción de su propia conciencia sino con el bien real de otros como seres humanos, el bien de los seres humanos.

49 Desde esta perspectiva critica Balthasar a las religiones filosóficas y místicas del mundo: "Estas gnosís, que abandonan necesariamente el pensamiento humano e incoativo para llegar a su perfección, eliminan el amor real y finito, diluyéndolo en un medio superior: desencarnando la sustancia encarnada del amor, destilan un silencio del corazón y una benevolencia compasiva atravesando todas las limitaciones finitas —aparentemente lo más parecido al absoluto por parte de lo que es producido por la sustancia humana— para infundir tal esencia purificada y situada más allá del destino, renovando toda situación finita (...) Por esta razón el momento religioso (bien teísta o ateuista) es la distancia respecto a lo concreto que permite una actitud reflexiva; pero una distancia que hace imposible la inmediatez de un amor concreto que se compromete hasta el mismo fundamento" (oc.65)

SI LO PROPIAMENTE HUMANO ES AMAR, LO HUMANO ES EL FRUTO DE UN PROCESO LARGO Y LABORIOSO

En este sentido hablábamos de la prioridad de la relación personalizadora sobre el sujeto entendido de modo sustantivo y solipsista. Pero, si amar es lo que le constituye en humano al ser humano, tenemos que decir que existe una arqueología del amor, que lo humano no es puro espontaneísmo, lo que le sale a uno de manera natural. Es, por el contrario, el punto de llegada de un proceso de formación, es el fruto que el ser humano llega a dar, si va siguiendo el proceso, aunque al seguirlo ya se ejercita el amor en ciernes.

Volvamos al caso paradigmático de la familia. El niño tiene que recibir amor constante durante mucho tiempo antes de que la conciencia de ese amor recibido y su aceptación como principio de vida, le posibilite superar el auto-centramiento y la posesión de la madre y descansar en la confianza y abrirse a la aceptación del padre y los hermanos y compartir con ellos, y lo capacite para recibir de ellos, no ya como un hecho, digamos natural, sino como un don y lo lleve, poco a poco, a dar, a su vez, de sí como don, hasta el don de sí.

Lo mismo podemos decir de los padres: al comienzo como pareja tienen que pasar de la posesión del objeto amado a la entrega gratuita de sí y luego, de la instalación en el estatus alcanzado con tanto esfuerzo, a dar de lo poseído y, más todavía, del tiempo que podían emplear en producir y consumir, y, años después, pasar de que los hijos realicen los sueños que tuvieron sobre ellos, a aceptar que realicen sus propios sueños.

Con este ejemplo tan significativo queremos ilustrar que, si amar es lo que nos hace humanos, llegar a ser humanos es un proceso muy azaroso. Pero el proceso no es previo al surgimiento del amor sino que el amor se va gestando en el proceso y de alguna manera lo instaura. Por eso decíamos que el proceso no es meramente técnico sino un proceso de humanización.

En el ejemplo también ha aparecido un dato insoslayable: que el proceso de humanización es, en todo caso, un proceso intersubjetivo. Más aún, que en ese proceso recibimos antes que damos, somos puestos no sólo en la existencia sino en condiciones de elegir dar de nosotros antes que nosotros seamos don para otros. En este sentido somos hijos, hijos, ante todo, del amor constante creador de Dios, e hijos, también, de nuestros padres y de tantos otros que nos han dado de sí, antes de que nosotros empezáramos a dar.

Es una falta de realidad y de gratitud, en definitiva, una falta de amor, no reconocer nuestra condición de hijos. No reconocer que nuestra acción es en todo caso respuesta y correspondencia a la acción humanizadora de otros, que es, en este sentido literal y primordial, una acción responsable.

La responsabilidad se ejerce, no hipotecando nuestra libertad a nuestros benefactores, como un acto de gratitud hacia ellos, ya que ese enfeudamiento expresaría su fracaso como amantes, es decir como seres creadores de seres creadores, que se mantienen ante ellos libres de ellos. Mal-dice de Dios quien piensa que él nos ha creado, como fabricamos hoy los robots, para emplearnos a su servicio. Como mal-dice también de sus padres y de muchos otros que nos han amado desinteresadamente, quien piensa que nos han puesto en el mundo para servirse de nosotros cuando lo necesiten.

La responsabilidad, como respuesta gratuita a los que nos han dado gratuitamente nuestro ser, se ejerce, no sólo atendiendo a ellos con esa misma gratitud sino, ante todo y definitivamente, siendo hermanos de todos los seres humanos, además de siendo, tal vez, padres de algunos. Quienes dicen que aman únicamente a los que los han amado a ellos, se mantienen en el nivel restringido del comercio; no han llegado al nivel propiamente humano del amor (Lc 6,32-36; Mt 5,43-48).

VARIABLES QUE INTERVIENEN EN EL PROCESO Y POSIBILIDADES CONTRAPUESTAS

Hemos asentado que llegar a ser humanos es en todo caso, un proceso muy azaroso. En el ejemplo de la familia que estamos desarrollando descubrimos al menos dos fuentes que lo dificultan y exigen un trabajo interior, que es también intersubjetivo, arduo y prolongado. La primera es nuestra constitución corporal. No tenemos cuerpo sino que somos seres corporales; nuestra inteligencia, por ejemplo, es sentiente⁵⁰. Pues bien, nuestro cuerpo tiene, como el de todos los animales, una función orgánica. Somos seres orgánicos. Pero lo característico de los animales humanos es la elaboración de la forma de satisfacer las necesidades y el carácter simbólico que cobra el cuerpo.

La elaboración engendra el ámbito de la cultura. Así el acto de comer da lugar a la cultura culinaria, el de arroparse a la del vestido, el de cobijarse a la

50 Zubiri, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad; Inteligencia y Logos; Inteligencia y razón*. Alianza, Madrid 1980,1982,1983

de la casa, el de reproducirse a la familia, el de estar juntos gregariamente, tanto para defenderse, como para conseguir más fácilmente el alimento, como para convivir, a la ciudad y a la sociedad. Y en cada uno de esos procesos está presente el trabajo y el lenguaje.

El carácter simbólico es el que nos constituye en propiamente humanos: a través del cuerpo nos expresamos, nos comunicamos, nos entregamos para constituir nosotros personalizados, que son conjuntos abiertos en los que se conservan y se realizan las individualidades.

Como evidenciamos al referirnos a *El malestar de la cultura* de Freud, hay una tensión entre dedicar energías, que son limitadas, a constituirnos en seres culturales y dedicarlas a nuestra propia satisfacción. Un elemento ineludible de la educación es ayudar al niño a que se constituya en un ser cultural. Esto, al comienzo de cada nuevo aprendizaje, se experimenta como un sacrificio. Si la dimensión simbólica es muy densa, el niño accede a este sacrificio por la confianza que tiene en sus padres, que le insisten en que ese trabajo es para su bien, no sólo porque a la larga todo va a ser más gustoso, fácil y cualitativo, sino también porque es bueno para él entrar en ese cuerpo social hasta llegar a formar parte de él. Pero, si la dimensión simbólica es magra, ese sacrificio será asumido únicamente como "principio de realidad", en el sentido limitado de las ventajas que ofrece alcanzar una serie de herramientas que le van a permitir conseguir sus fines más expeditamente o, más limitadamente, aceptar de manera conductista lo que de todos modos no va a tener más remedio que aceptar. En este segundo caso el niño aprende a ser individualista, en el sentido preciso de buscar sus propios fines, pagando por ello el peaje que sea imprescindible.

De un modo más general cuando el aprendizaje cultural va unido a la expresión de sí mismo y a la comunicación con los demás, y cuando los bienes culturales que se reciben y se dan expresan la donación de sí mismo o el don de otros, la persona va siendo introducida en las relaciones a nivel propiamente humano. Pero cuando la relación con los bienes culturales está divorciada de la dimensión simbólica, el individuo entra en un mundo protocolizado en el que todo tiene un precio, que se paga o no según la conveniencia de cada uno. Unas personas que hayan llegado a la adultez en este último esquema, tendrán mucha dificultad en sacrificarse por sus hijos. Será un regate continuo entre lo que se reserva para sí, que en principio será lo máximo posible, y lo que se les da a ellos, que se tomará como una obligación contraída.

Decíamos que la primera característica que exigía trabajo para llegar a ser sujeto humano era nuestra constitución corporal. Analizándola, ha aparecido también la segunda: nuestra dimensión cultural. Porque lo que sucede, decíamos, es que entrar al mundo de los adultos constituye en cualquier hipótesis un proceso largo y trabajoso. Pero en ocasiones, como sucede actualmente, ocupar un puesto satisfactorio y estable cuesta demasiado, tanto que esto último está fuera del alcance de la inmensa mayoría. Cada vez más personas se sienten frustradas porque les resulta imposible entrar en esa zona en la que se dan todos los elementos para vivir una vida que merezca la pena porque en ella se da el bienestar.

Pero, en una aparente paradoja, cada vez más personas que viven en el bienestar, se sienten insatisfechas y la insatisfacción deriva hacia el vacío vital o hacia la íntima tensión, que no raramente se resuelve, pasando a otro modo de vivir.

EL TOTALITARISMO DE MERCADO Y LA DIFICULTAD DEL SUJETO: LA INDIVIDUALIDAD Y EL INDIVIDUALISMO

Desde lo que llevamos dicho aparece como evidente que no es posible concebir al ser humano independientemente de la época globalizada en que todos estamos insertos. Hay que distinguir entre los bienes civilizatorios que han hecho posible que las mercancías se produzcan y lleguen a toda la tierra, que los capitales no tengan fronteras, que todos nos enteremos de lo que pasa en todos los lugares en el tiempo real en el que sucede, que todos seamos espectadores de los mismos espectáculos, en fin, que estemos todos en presencia de todos y que en principio todos podamos participar, y el modo como se presentan esos bienes, que es en forma de mercancía, que se adquiere en el mercado pagando un precio. Hay que distinguir, pues, entre esos bienes civilizatorios y la figura histórica, dominante por ahora en esta época, que es el totalitarismo de mercado⁵¹. Así

51 Duchrow – Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. DEI, San José 2003. “Hoy el mercado es el lugar desde el cual son destruidos la sociedad civil y el Estado. En la actualidad el mercado pretende ser la institución perfecta a partir de la cual se pretende totalizar a la sociedad (...) Hoy se necesita, primariamente, hacer esta crítica al mercado para mostrar que no hay, y no puede haber, ninguna sociedad perfecta, y por tanto, ninguna institución legitimada a totalizar la sociedad” (Hinkelammert, *Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina*. Pasos 33 (en-feb 1991)21. Löwy, *La idolatría del mercado/La crítica del fetichismo capitalista, de Marx a la Teología de la Liberación*. Pasos 86 (nov-dic 1999) 1-6

pues, esta época abre grandes posibilidades y causa inmensos desajustes. Ambas vertientes influyen sobremanera en el modo como se asumen los seres humanos.

El estar todos en presencia de todos hace que el ser humano sienta más la necesidad de reforzar la individualidad para no perderse. No sólo eso, estos bienes civilizatorios, a la vez que son producidos socialmente, en equipos numerosísimos, muchos de ellos en interacción virtual, estimulan también que el individuo se potencie y dé de sí al máximo; incluso más radicalmente, le inclinan a que se elija a sí mismo en una medida mucho más radical que antaño. Esto en principio debemos valorarlo como fundamentalmente positivo.

Sin embargo, también hay que decir que las corporaciones mundializadas se refieren al individuo individualista como al destinatario de sus promociones. Ellas, pues, contribuyen a fabricarlo para hacerlo adicto a sus productos. Estimulan su narcisismo, lo hacen sentir único; pero para programarlo ellas, haciéndole pensar que es él el que vive autárquicamente. Así pues, el individualismo es también inducido, aunque parezca contradictorio.

Como se ve, nosotros distinguimos entre el auge de la individualidad y el individualismo, que es una de las direcciones que toma el individuo. El auge de la individualidad es una característica de nuestra época y tenemos que entenderla y valorarla como un paso más en la evolución humana, que va hacia una mayor complejidad; tomando el símil de la tela de araña, es el adensamiento de los nudos ante el espesamiento de la red.

El individualista, por su parte, es el que pretende vivir autárquicamente. Pero, si no se quiere engañar a sí mismo, sabe que existe una tensión, que no puede resolver, entre su dirección autárquica y su pertenencia inextricable a muchas redes, en las que, quiera o no, está implicado, redes que en su mayoría no diseña ni controla. Más en concreto, el mercado totalitario casi fuerza a entrar en el circuito de la producción y el consumo, de manera que en él gasten casi todas sus energías. Hacer, como se dice, lo que me da la gana, no es muchas veces más que consumir lo que elijo dentro de un menú que no he confeccionado.

Es cierto que lo que se llama la vida privada es susceptible de ser bastante moldeada, pero no es tan fácil decir que es la propia voluntad la que la moldea y no las solicitudes de la publicidad. Y, en todo caso, el área moldeada se restringe a ese nivel que se designa como la vida privada.

Así pues, el auge de la individualidad es una característica de nuestra época, más aún de la figura histórica que ha tomado; así como el individualismo es

una característica de la dirección dominante de esta figura histórica que es el totalitarismo de mercado.

EL TOTALITARISMO DE MERCADO Y LA DIFICULTAD DEL SUJETO: EL MIEDO A QUEDAR EXCLUIDO DEL MERCADO DE TRABAJO Y DEL CONSUMO

Pero lo que más contribuye al carácter agónico que tiene la existencia para la mayoría, se debe al hecho de la inseguridad de la posesión de lo que se ha introyectado como imprescindible para vivir la vida que se desea. La llamada sociedad del riesgo⁵² es, en principio, la sociedad en la que el individuo está atenido casi exclusivamente a él mismo porque el Estado le quita mucho menos en impuestos que el Estado de bienestar y él recibe casi íntegramente lo que produce o mejor lo que ha logrado convenir con el que lo contrata, porque los contratos también son individualizados; y él mismo administra sus entradas según sus preferencias.

Esta sociedad es para muchos de los vencedores la sociedad de las oportunidades, de la dosificación individualizada del trabajo y el consumo. Pero para la abrumadora mayoría es la sociedad del desamparo o, por lo menos, del miedo al desamparo, porque un joven que sale al mercado de trabajo es casi imposible que consiga un contrato estable y, conforme va aumentando la edad, menos son las posibilidades de ser contratado y mayores son las probabilidades de quedarse fuera de juego.

Este miedo, latente o próximo, me parece que es lo que más conspira contra la personalización de los seres humanos, porque es la fuente mayor de insolidaridad, no como decisión libre sino como reflejo de defensa ante la angustia que se enseñoorea de la persona. El adicto, si no tiene asegurado el suministro de droga, vive en permanente ansiedad y es capaz de cometer fechorías que no haría, de no estar poseído por la ansiedad. Creemos que la sociedad de consumo y la ilusión de estar en ella, aunque sea en los puestos más bajos, constituye una verdadera adicción. Esta adicción no es un subproducto inesperado sino lo que persigue científicamente la publicidad. Por esta adicción se soporta entrar en un mercado de trabajo, que para la mayoría ofrece puestos insatisfactorios. Por eso la posibilidad de bajar en la escala (la adicción pide aumentar la dosis) o de quedar excluido, se torna insoportable. En esas condiciones la mayoría se bloquea y

52 Beck. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona 1998

abandona la pretensión de vivir con autenticidad. Cuando las plazas son escasas, no es fácil mirar más allá de su interés amenazado, no es fácil relacionarse gratuitamente con los demás ni buscar su bien.

Insistimos en que, según nuestra percepción, para la mayoría la angustia no viene de la proliferación de las guerras⁵³; si influyen los atentados y los secuestros, que se han convertido en algo así como una enfermedad contagiosa, casi una endemia; tiene que ver, más aún, con la violencia horizontal que corroe cada vez más a la sociedad de solitarios, sobre todo, a los suburbios, donde los jóvenes son espectadores del festín y están en desventaja en todo; pero la fuente principal, la madre del miedo, son las reglas de juego del mercado totalitario⁵⁴. Cuando el miedo manda, el ser humano es lobo para el ser humano. En esas condiciones el que no hace un gran trabajo sobre sí mismo, es lobo, no un ser humano.

TIPOS DE REACCIONES ANTE LA AMENAZA EXTREMA QUE CONSTITUYE EL MERCADO TOTALITARIO PARA EL INDIVIDUO

Ante una situación tan extrema se dan diversas reacciones. Ante todo, están los triunfadores, para quienes la sociedad de riesgo es simplemente la sociedad de oportunidades; están con ellos los ideologizados, que piensan también que vamos bien, que es un orgullo vivir en una época tan dinámica y que están satisfechos por estar adentro, aunque no sea en puestos de vencedores. De esta postura vital tenemos que decir que desde arriba no se ve la realidad; y, como hemos insistido, sólo en la realidad se realiza el ser humano como tal. Estas personas, para ganar el mundo entero, o para hacerse la idea de que están entre los ganadores, han vendido el alma⁵⁵.

Están, en segundo lugar, los que sienten mucho miedo, pero se lo tragan, y tratan de concentrarse en permanecer adentro y lo más arriba posible, y por eso inhiben su capacidad analítica, su sentido crítico, su voluntad de solidarizarse y su posible inclinación a entrar en organizaciones personalizadas y alternativas,

53 Obviamente que la guerra es lo más trágico para los que son reclutados como soldados y sus familias y, más todavía, para los países en los que se da el conflicto.

54 "Surge así un mundo sin mujeres ni niños, un mundo sin respeto por la figura de la pobreza y de la humildad del amor, un mundo en el que todo se mira desde la rentabilidad y la adquisición de poder, y todo lo que es desinteresado y gratuito se desprecia, se persigue y suprime" (Balthasar, *oc.*, 129-130)

55 Trigo, *Dar y ganar la vida*. Mensajero, Bilbao 2005, 120-126

y se dedican sólo a vivir lo mejor posible, tratando de optimizar su rendimiento. Éstos han sacrificado su sentido humano al bienestar y la seguridad que brinda.

Están, en tercer lugar, los fundamentalistas, los comunistas y los que se cobijan en corporaciones. Sienten que la amenaza es tan absoluta que les parece que no hay lugar para medias tintas. Es deseable la democracia, pero es demasiado frágil para contener a ese monstruo. Lo único que se ve a su altura y capaz de hacerle frente y resistirlo con éxito es una organización con sólidos principios, disciplina férrea y unidad de mando. A esa carta juegan los fundamentalistas. No pocos comunismos étnicos son también fundamentalistas y, aunque no sean lo mismo, también propenden a él las corporaciones, que lo miden todo sólo por lo que les favorece a ellas. En esta dirección vital se vence al miedo vendiendo el alma a la organización o al grupo absolutizado, e infundiendo miedo a los otros.

Están, en cuarto lugar, los que prefieren su alma antes que la seguridad y el bienestar, y por eso asumen su individualidad, que es lo único de que disponen y se empeñan en desarrollarla y fortalecerla, y, desde lo más hondo de sí, desde lo más genuino y auténtico, salen de sí para afirmar a otros que están en desventaja, salen de sí para encontrarse con otros que salen de sí y formar nosotros personalizados y abiertos a través de relaciones en las que cada quien aporta su riqueza y recibe el don de los demás. Son, en cada caso, acciones concretas que ocupan espacios disponibles o recuperan espacios intervenidos o crean espacios nuevos.

Estas personas son capaces de ponerse en la peor de las hipótesis, que es cuando la vida toma la forma del dilema: o el alma, es decir la autenticidad, o la seguridad y el bienestar. Y eligen anticipadamente vivir genuinamente y pagar el precio que sea⁵⁶. Pero una vez hecha con toda sinceridad esta elección radical, tratan por todos los medios de eludir el dilema, buscando con sentido de la oportunidad todos los resquicios de elasticidad que ofrece la situación para nadar y guardar la ropa, es decir, para obtener vida sin perder la dignidad ni cerrarse a la solidaridad.

Dicho de otro modo, el que ama resiste con toda su alma a lo que destruye el amor: no puede matar ni quitar de ningún modo vida, ningún nivel o aspecto de la vida; no puede tampoco forzar a nadie de ningún modo ni quitar libertad. Pero no se puede contentar con resistir. El amor es eminentemente activo y bus-

56 "Si la realidad misma deviene hoy frecuentemente totalitaria será realmente necesario que la libertad se oponga a ella (...) Tal vez nosotros no tengamos hoy mejor motivo para actuar moralmente que el de experimentar la libertad, que el de contradecir la hermenéutica totalitaria en todas sus metamorfosis" (Marion, oc 62)

ca ejercitarse por todos los medios posibles. Busca por eso vivir abierto a los demás, tener con ellos una respectividad positiva, relacionarse horizontalmente para llegar a **nosotros** abiertos y personalizados. Busca también transformar positivamente las situaciones y no da por perdida a ninguna persona.

LOS QUE BUSCAN HACER EL BIEN (AYUDAR A PERSONALIZAR Y ASÍ PERSONALIZARSE) SABIENDO QUE NADA NI NADIE ES BUENO NI MALO Y POR TANTO SIN ENDIOSAR A NADA NI DEMONIZAR A NADIE

Estas personas captan con tremendo dolor el carácter fetichista del mercado totalitario. Captan que para que todo entre en el circuito de la producción y el consumo y para que se acelere su ritmo de manera que no caiga sino que se aumente la tasa de ganancia, sacrifican a millones de personas, que son, a la vez, excluidas de la producción y explotadas en el consumo, que trabajan como esclavos en las maquilas, que mueren de enfermedades de pobres, que sienten que están de sobra en este mundo. También sienten el fetichismo de los fundamentalismos, que sacrifican a la causa, la humanidad de sus adherentes y la vida de sus adversarios, y el de los corporativismos que para obtener ventajas sobre otros, los desconocen, y así ellos mismos se despersonalizan.

Sin embargo, precisamente porque les duele ese fetichismo, no satanizan a las instituciones ni a las personas que lo ejercen. No aceptan de ningún modo el esquema maniqueo del bien, identificado con nosotros, y el mal, personificado en ellos. Porque no buscan endurecer a los contendientes sino devolver a las personas y a las instituciones a la fluidez de la historia. Reconocen, ciertamente, que hay acciones buenas y malas; pero no hay personas buenas ni malas. En abstracto puede haber personas buenas: las que siempre obran bien. Tenemos que pensar que sin duda ha habido y probablemente hay ahora estos nobles ejemplares humanos. Pero tenemos igualmente que reconocer que los seres humanos estamos siempre abiertos y somos lábiles; tendemos a desmoronarnos y nos cuesta mucho elegir siempre el bien y guardar la fidelidad. Por eso ordinariamente no podemos pasar de ser más buenos que malos⁵⁷. Lo mismo en el caso de que elijamos el

57 Balthasar, que describe el amor en sus diversos aspectos de manera satisfactoria (oc 59-60), juzga, sin embargo, que "es más una dirección que se conoce que un espacio transitado porque unas fuerzas igual o más poderosas limitan el movimiento del amor (...) pero más profundamente aún porque la finitud del amor humano parecía hablar contra el amor mismo" (oc, 60). "En la mitad de la vida y en el trato y roce con los demás, el ser humano conserva, en el mejor de los casos, una atemperada posición intermedia entre el amor y el interés. entre el

mal; aunque nos empecinemos en él, no por eso dejamos de ser solicitados por lo bueno. Por eso, también en ese caso, no pasamos de ser más malos que buenos.

Como estas personas que tratan denodadamente de hacer el bien, están ancladas en la realidad y no en ideologías, saben que una vida puede estar muy bien empleada en ayudar a que una situación pase de ser mucho más mala que buena, a ser sólo algo más mala que buena y, si es posible, a ser igualmente mala que buena o, incluso, un poco más buena que mala. No oyen los cantos de sirena de las revoluciones totales que pretenden pasar del mal al bien, acabando con los malos. Saben que, aunque en un momento dado todos obraran bien, lo que en absoluto es posible, no se seguiría de ahí el bien, sino solamente (o, mejor, nada menos que) una transformación de la situación hacia una mayor positividad. Ello es así porque las acciones no se yuxtaponen a la situación dada, creando una nueva a partir de la nada, sino que actúan en ella modificándola más o menos profundamente según la hondura de la acción y las posibilidades de transformación de la situación, que son siempre limitadas.

Porque saben que no son buenos, aunque traten denodadamente de hacer el bien (que eso dijimos que era amar) y, sobre todo, por lo que tienen de buenos, no miran por encima del hombro a nadie y saben que necesitan de todos y que de todos pueden aprender, y quieren convivir con todos y ayudar a los que puedan.

Hemos asentado que la realización humana consiste en afirmar a todos los seres humanos al afirmarse uno mismo, que esta afirmación se da en relaciones horizontales y mutuas, por las que el sujeto llega a sí al salir de sí mismo y entregarse a otros, otros que son siempre concretos y que se afirman en su especificidad, pero siempre en cuanto esos seres humanos.

Al describir cómo ocurría esta afirmación y esta entrega, hemos comprendido que constituirse en humano es un proceso y que esa humanidad es el fruto que se va gestando en el proceso. Pero también nos hemos percatado de que el proceso podía truncarse, tanto por factores internos como ambientales. Nos hemos detenido a considerar unos y otros y hemos llegado a advertir que son factores extremadamente poderosos.

amor y el desamor" (oc 61). Aunque para él, el amor no puede faltar del todo: "Si Dios quiere revelar el amor que ha tenido al mundo, el amor tiene que poder ser reconocible por el mundo. A pesar y en su ser totalmente Otro. El amor es reconocido en su realidad interna sólo por el amor (...) es necesario que exista un presentimiento, un comienzo de amor en aquel que es amado" (oc 71)

La extrema dificultad del sujeto es, por eso mismo, la certificación de la ineludible necesidad de que cada ser humano luche por serlo, hasta preferirlo a cualquier otra meta por perentoria que se presente.

TEMA IGLESIA – ESTADO

LA IGLESIA CATÓLICA VENEZOLANA Y EL BICENTENARIO DE LA INDEPENDENCIA

P. Oswaldo Montilla OP*

ABSTRACT:

The celebrations in Venezuela on the bicentennial of independence dates its corresponding echo in the bosom of the Catholic Church because this institution has also had a foreground role during the independence movement as well as the formation of the first republics. The moral weight of the ecclesiastics of the period was severely criticized by both sides in the fight, both Republicans and supporters of the monarchy of Ferdinand VII. The article you want to mirror the behavior of the hierarchs and clergy low in the first years after after the emancipation, and later the analysis made in the documents issued by the Venezuelan Episcopal Conference on celebrations

KEYWORDS: *bicentennial independence, Catholic church, first republic, monarchy, clergy, episcopal conference.*

1. INTRODUCCIÓN

Las celebraciones gubernamentales e institucionales sobre el bicentenario de la Independencia tienen su reflejo significativo en la Iglesia católica de Venezuela. Efectivamente, desde la inicial presencia de los religiosos dominicos y franciscanos evangelizadores en la costa del oriente venezolano en el siglo XVI, dando origen a la gesta que llamó Rafael Hernández Heres la “Conquista espiritual de Tierra Firme”¹; hasta el establecimiento de la jerarquía en el país con el

* El P. **Oswaldo Montilla Perdomo**, O.P. nació en Barinitas. Es Bachiller en Teología por ITER-PUS, 1994; Licenciado en Historia Eclesiástica por Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, 2001; y Doctorado en Historia Eclesiástica por la misma Universidad en el 2006. Profesor de Historia de la Iglesia Medieval en la Licenciatura de Teología del ITER-UCAB. Director de los Postgrados de la misma Institución (2008), Vicerrector del ITER desde el 2008. Ha participado en las IV Jornadas de Historia y Religión de la UCAB: Religión e investigación social: “Aportes del CIHEV ntemporánea; Volumen II, Colección Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores, Volumen XXVI, Salamanca 2004. Correo electrónico: oswaldo.montilla@gmail.com

1 La obra fue publicada por la Academia Nacional de la Historia, n° 244, Caracas 1999.

primer obispo Rodrigo de Bastidas en 1531, la Iglesia católica romana ha hecho acto de presencia constante en los cambios políticos y sociales durante la Colonia y, con mayor énfasis, en la conformación y andadura de la etapa republicana.

Formar parte de los avatares y el desarrollo de las transformaciones políticas de nuestra nación ha sido motivo del estudio historiográfico en decenios pasados, de esta postura de la Iglesia, o mejor dicho, de la actitud de algunos miembros prominentes o menos destacados, a quienes les tocó en suerte vivir el proceso de emancipación de la metrópoli y forjar, mediante la lucha independentista, un ciclo que dio vida a la Venezuela republicana.

Hoy pretendemos hacer un breve análisis de ese difícil camino emprendido y no tan bien comprendido, entre la Iglesia y el Estado venezolano mirando la retrospectiva de estos doscientos años de historia.

2. LA IGLESIA CATÓLICA EN LA INDEPENDENCIA DE VENEZUELA:

2.1. DE LOS SACERDOTES LEALES A LA CORONA A LOS CURAS REBELDES PARTIDARIOS DE LA INDEPENDENCIA

Si la Iglesia tuvo un rol de primerísimo plano en toda la etapa colonial de nuestra historia, sin duda alguna, también su participación en la independencia y la conformación de Venezuela como nación fue muy relevante.

En el siglo XVIII sucedieron seis insurrecciones o levantamientos contra las autoridades establecidas por la monarquía española o contra sus políticas arancelarias y económicas². Como era de esperarse, la posición de la Iglesia fue de profundo rechazo hacia las pretensiones secesionistas o revolucionarias de los involucrados.

2 Éstas fueron la rebelión del zambo Andresote contra los funcionarios de la Compañía Guipuzcoana (1730-1732); con el mismo fin se llevó a cabo la insurrección de Juan Francisco León entre abril de 1749 y enero de 1752. Contra las políticas fiscales del gobierno español se levantaron los comuneros de los Andes en mayo de 1781.

Muy destacado en su importancia va a ser el movimiento de José Leonardo Chirino y de José de la Caridad González en la ciudad de Coro en 1795. "Tuvo todos los indicios de una verdadera insurrección de carácter social clasista y aun político" (Verna, 1988: 1024-1026). La conspiración de Manuel Gual y José María España (1796-1797) fue de un tinte profundamente secesionista. Descubierto los planes de la conjura feneció la llama parpadeante de una futura república.

Otro movimiento descubierto en Maracaibo en 1799 liderado por el mulato Francisco Javier Pirela y el negro José Francisco Suárez aspiraba a establecer un gobierno republicano.

Pero el sistema colonial tenía sus detractores en otras latitudes del imperio español. Un dominico levantaba su voz “en el santuario de Tepeyac, en el Virreinato de Nueva España, el sacerdote Servando Teresa de Mier pronuncia un sermón sobre la Virgen de Guadalupe donde afirma, descalificando la conquista, que la evangelización del Nuevo Mundo antecedió a la llegada de los europeos, lo cual le acarrea sanciones eclesiásticas y el destierro”³.

La primera postura oficial de la Iglesia hacia un alzamiento de carácter independentista ocurrió cuando Francisco de Miranda desembarcó en La Vela de Coro con una expedición el 3 de agosto de 1806. El IV Obispo de Mérida, Santiago Hernández Milanés († 1812), se encontraba muy cerca de allí en el puerto de Cumarebo en su Visita Pastoral a toda la diócesis de Mérida-Maracaibo cuando es interrumpido el periplo episcopal por la invasión del Precursor Miranda.

El Prelado merideño decide huir hacia la ciudad de la sierra pero en el poblado de Carache se detiene con el tiempo suficiente para escribir una Carta Pastoral a la diócesis con motivo de la expedición mirandina. El documento tiene fecha del 16 de agosto de 1806⁴ y en él el obispo comienza ponderando la situación de los habitantes de la ciudad de Coro: “sabíamos que estaba el enemigo al frente dispuesto para atacarnos, pero confiábamos de vuestra fidelidad al Rey, de vuestro amor a la religión, y de vuestro respeto azia [sic] nuestra sagrada persona” (f. 11 vuelto). El llamado al orden colonial, al orden establecido, es bien claro en toda la Pastoral de Monseñor Hernández Milanés. No faltan las recompensas celestiales a los desafortunados y víctimas de las incursiones de Francisco de Miranda:

Y para aumentar vuestro celo concedemos 40 días de indulgencia a todos los que dixeren Ave María en qualquiera momento implorando la fuerza del cielo, y otros quarenta por cada vez que se executare alguna acción de defensa ya sea en actual combate, ya dando auxilio de gente, de víveres, ó de qualesquiera otra especie (f. 12 vuelto).

Las inclinaciones políticas del obispo Hernández Milanés sufrirán un cambio drástico cuatro años después cuando en septiembre de 1810 apoye decididamente el acta que conformó la junta separatista de la ciudad de Mérida de las autoridades de la Corona de los Borbones.

3 Sergio GUERRA VILABOY; *Cronología del Bicentenario*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 2010, 15.

4 Archivo Arquidiocesano de Mérida. Sección 45 B Libros Varios. *Pastorales del Obispo Santiago Hernández Milanés (1803-1812)*, ff. 11r.- 12v.

La fecha del 19 de abril de 1810 marcó un hito nacional, un cambio epocal vital en la historia de Venezuela. Y la Iglesia católica también lo vivió con intensidad y, desde el aspecto meramente político, con una polarización abiertamente enfrentada.

Las autoridades españolas fueron depuestas y el mando detentado hasta ese momento por el Capitán General Vicente de Emparan y Orbe pasó sin dilaciones al de una Junta conservadora de los derechos del rey Fernando VII. El sacerdote chileno José Cortés de Madariaga († 1826) conminó a los presentes en el cabildo a no reconocer la autoridad de Emparan y conformada una vez la Junta pasó a formar parte de ella como representante del clero.

Madariaga trabajó incansablemente por mantener firme el pendón republicano en las diversas tareas que le encargó el gobierno patriota. La cárcel y la persecución no le faltaron al valeroso sacerdote. Sus enfrentamientos con la jerarquía eclesiástica fueron significativos: amenazado de excomunión por el obispo de Mérida, Hernández Milanés, y el abortado proceso para encarcelar al arzobispo de Caracas Narciso Coll y Prat, tuvieron como protagonista al infatigable Cortés de Madariaga.

En ese mismo año de 1810 se lograron establecer las Juntas separatistas en diversas poblaciones de Venezuela. No pretendo pormenorizar la participación del clero en todas partes, pero de la actuación de los dominicos es necesario decir lo siguiente:

Los dominicos de Mérida y Barinas apoyaron siempre la separación de Venezuela de su tutela hispana. El Padre Báez nos informa que “para el cinco de mayo de este año [1810] Barinas jura la nueva constitución de independencia y entre todo el clero que firma figura Fr. Francisco de Andujar. Procurador de nuestras misiones”⁵. No resulta, entonces, inverosímil que el prior del convento de Mérida, Fray Juan Agustín Ortiz, de quien dependían en aquel momento las misiones de Barinas de los frailes dominicos, fuera un entusiasta revolucionario.

El Padre Ortiz fue elegido en 1810 vocal de la Junta Patriótica de Mérida como lo señala el P. Faustino Rengel en su obra sobre los dominicos de la ciudad andina⁶ y lo corrobora la copia del acta de elección y juramentación de la Junta

5 Archivo de la Orden Provincia de Colombia (AOPC), Fondo Báez, Sección Convento de Mérida, f. 262. La nota al final del documento dice «los anteriores datos fueron tomados del opúsculo del Iltrmo. Antonio Ramón Silva; llamado El clero en la independencia de Mérida, Barinas, Trujillo, etc., etc»

6 Faustino RENGEL; *Los Dominicos en Mérida de Venezuela*, Mérida 1967, 37.

Suprema con fecha del 16 de septiembre de 1810 donde aparece rubricada su firma al lado de las otras personas firmantes. Parece, a todas luces, que no se trata de un acto meramente formal por parte del dominico pues Mary Watters afirma la ascendencia del prior en el clero de la ciudad emeritense:

El Obispo español de Mérida, Santiago de Milanés, dudó en respaldar el nuevo movimiento. Fue persuadido de hacerlo por Talavera y Uzcátegui, miembros de su cabildo, y por Ortíz y Villate, priores respectivamente de los Dominicos y Agustinos de Mérida, pero contra la protesta de los intransigentes canónigos realistas Yrastorza y Mas y Rubí⁷.

La otra fuente que respalda lo referido por Mary Watters viene ofrecida por medio del P. Báez quien escribe entre sus apuntes lo siguiente:

El 10 de septiembre de este año [1811], se jura por el Cabildo Catedral de Mérida, la nueva constitución de Independencia de Venezuela, juramento que también dio el Obispo Dr. Santiago Milanés. Este había consultado al clero y teólogo de su Diócesis si le obligaba el juramento, que como Obispo, había prestado, de obediencia al príncipe; se le contestó que no estaba obligado a él. Entre los teólogos consultores estaba el prior de Sto. Domingo, Fr. Juan Agustín Ortiz y el de los agustinos, Fr. Fernando Villate⁸.

Estos hechos nos invitan a la reflexión. La Iglesia no estaba completamente desinformada de los preparativos y las agitaciones políticas del siglo XIX. Monseñor Nicolás Navarro es partidario de confirmar que el clero de Venezuela tenía la misma opinión del pueblo, *"dado el poco prestigio de que aún gozaba la causa revolucionaria: ya que no es un secreto para nadie que □ durante ocho años Venezuela en las dos terceras partes de su población □ fue adversa al propósito de la independencia"*⁹.

Con el desconocimiento de las autoridades de la Corona originada en 1810 la Iglesia católica entra en su fase más aguda de la crisis que venía fortaleciéndose desde el siglo anterior. El modelo de cristianismo formado en los templos,

7 M. WATTERS., 52.

8 AOPC, Fondo Báez, Sección Convento de Mérida, f. 262.

9 Nicolás E. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*; Tip. Americana, Caracas 1951, 190. "El Viernes Santo el pueblo obligó a que abrieran las iglesias que la Junta quería se cerraran para evitar problemas. Ya para el 29 de abril se celebró misa y el *Te Deum* en la Catedral de Caracas por la instalación de la Junta Suprema, con beneplácito y aprobación del Capítulo Catedralicio y del Vicario Capitular" en M. DONIS RÍOS-T. STRAKA, *Historia de la Iglesia Católica en Venezuela. Documentos para su estudio*; UCAB, Caracas 2010, 44-

misiones y claustros conventuales venía sufriendo un sensible decaimiento: las misiones estaban florecientes pero sin el impulso de expandirse aún más; no se habían fundado nuevos conventos o casas religiosas; las vocaciones disminuían con la entrada del siglo diecinueve; iglesias parroquiales y curatos carecían de pastores que las atendiesen. Las Visitas Pastorales hechas por los obispos Diego Antonio Díez Madroñero (1756-1769) y Mariano Martí (1770-1792) realizadas a la extensa diócesis de Caracas, demostró este cuadro lamentable de la iglesia local.

Para completar el cuadro; el rompimiento con el régimen colonial, dividió el estamento eclesiástico y los bandos, prontamente irreconciliables, dividió también las conciencias de todos. El papel que los clérigos pudieran ejercer no pasó desapercibido a ninguno de los protagonistas de la contienda y rápidamente se hicieron listas o elencos de adeptos y desafectos de uno y otro bando político.

El ejemplo de lo anterior lo ofrece el padre Jaime Suriá en su investigación de larga data en el Archivo Arquidiocesano de Caracas donde asegura que en una lista del 19 de agosto de 1813 aparecen 86 clérigos adversos al proceso de la emancipación y en otra fechada el 8 de octubre del mismo año se encuentran los nombres de 109 sacerdotes seculares y 14 regulares como afectos de las huestes patriotas¹⁰. Hay otras relaciones de clérigos con fechas posteriores: la del 30 de enero de 1820 que busca entre el estamento eclesial a aquellos partidarios de la nueva condición política en Venezuela.

En un elenco confeccionado por el Secretario del arzobispado, Juan José Guzmán, en 1819, describió que para el convento de San Jacinto de los frailes dominicos habían cinco religiosos: Fr. Lorenzo Rivero, Fr. Miguel Espinosa, Fr. José Félix Ravelo, Fr. José Pérez y Fr. Juan Abreu¹¹, acusados de infidencia o enemigos del Rey. A todos ellos se les había abierto las debidas causas procesales.

En el siguiente acto político de gran trascendencia para nuestro país, como lo fue la firma del Acta de la Independencia el 5 de julio de 1811 un grupo de clérigos estuvieron presentes y firmaron la Carta Magna: "Ocho de los 9 sacerdotes que asistieron al Congreso firmaron la declaración de independencia: Ignacio Fernández Peña (por Barinas), José Vicente Unda (por Guanare), Luis Ignacio de Mendoza (por Obispos), Salvador Delgado (por Nirgua), José Luis Cazorla (por Valencia), Juan Nepomuceno Quintana (por Achaguas), Juan Antonio Díaz Ar-

10 J. SURIÁ, *Iglesia y Estado. 1810-1821*; Ediciones del Cuatricentenario de Caracas, Caracas 1967, 21.

11 *Ibid*; 24.

gote (por Villa de Cura) y Ramón Ignacio Méndez (por Guasdalito). No lo hizo Juan Vicente de Maya, Diputado por La Grita, quien consideró que la independencia era prematura y además los representantes no tenían instrucciones de sus comitentes para actuar en aquella dirección¹². El documento oficial de ese día comienza con la invocación religiosa: “*En nombre de Dios Todopoderoso*” y más tarde, en uno de sus apartados, los diputados del Congreso ratificaron el apego a la religión de sus antepasados en el texto a continuación: “*poniendo por testigo al Ser Supremo de la justicia de nuestro proceder y de la rectitud de nuestras intenciones, implorando sus divinos y celestiales auxilios, y ratificándole, en el momento en que nacemos a la dignidad, que su providencia nos restituye el deseo de vivir y morir libres, creyendo y defendiendo la santa, católica y apostólica religión de Jesucristo, como el primero de nuestros deberes*”¹³.

La influencia de los sacerdotes en la sociedad colonial fue enorme. Y si la postura de la Iglesia era contestataria al régimen de la colonia, constituía un grave peligro y creó un clima de inestabilidad y obcecada resistencia. Al gobierno español le interesaba sujetar con mano firme y controlar a los miembros de la casta levítica. El General Pablo Morillo entendió muy bien el problema y quiso poner el remedio a tamaña empresa.

En una nota del Gobernador Juan Nepomuceno Quero (1783-1818), nombrado para ese cargo en Caracas en 1814 por José Tomás Boves, dice textualmente: “*El arzobispo se queja también de la conducta de muchos Eclesiásticos seculares y regulares de los que ha separado á varios de sus Ministerio, y pretende el envío de otros para reponerlos y la provisión de las sillas y Prebendas que se hallen vacantes*”¹⁴. La propuesta es del todo comprensible. El clero debe participar activamente en la restauración del antiguo régimen. Y el diagnóstico dado por el Arzobispo Narciso Coll y Prat (1807-1822)¹⁵ es, en conjunto, lógico.

12 M. DONÍS RÍOS-T. STRAKA, op. cit., 44.

13 M. PÉREZ VILA, “Acta de la Independencia” en *Diccionario de Historia de Venezuela*, Tomo A-D, Fundación Polar, Caracas 1988, 28-32.

14 Archivo General de Indias, Audiencia de Caracas, Legajo 388: *Carta del Gobernador Militar Don Juan Nepomuceno Quero* (22 -09- 1814) f. 3 recto.

15 La actuación política de este Arzobispo ha causado grandes debates en la historiografía de Venezuela. Razón tiene al decirse como «su vida caraqueña fue lo más agitada e incómoda que puede imaginarse» en C. MARADEI DONATO, *Venezuela: su Iglesia y sus gobiernos*; Trípoli, Caracas 1978, 67. Lo cierto del caso es la fama de “astuto oportunista” que le endilgan al Prelado escritores como J. GIL FORTOUL, *Historia Constitucional de Venezuela*; Caracas 1967, Tomo I, 184. Un gran defensor de su actividad como pastor de la Iglesia es, N. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos Venezolanos*; 2 Edic., Tip. Americana, Caracas 1951, 205-275. De personaje

La fe en estas regiones debe colaborar con el sostenimiento de la Corona borbónica. Sabiendo muy bien cómo incide la religión en el pueblo, y sobre todo, en las capas más humildes de la sociedad, por tal motivo era necesaria la colaboración de los eclesiásticos para erradicar el mal de la rebelión y combatir aquellas ideas que lo sustentaban.

La idea del Prelado es retomada por el Capitán General del Ejército expedicionario Pablo Morillo (1778-1837). En un primer momento, el 18 de junio de 1815, escribió a sus superiores pidiendo entre otras cosas, *"que si no se le enviaban de España Religiosos y Curas, todos los medios de pacificación serían infructuosos en Venezuela"*¹⁶. Sin embargo el Consejo de Indias, en consulta del 18 de enero de 1816, halló impracticable este proyecto.

No retrocedió en su empeño el General Morillo. En 1818 volvió a proponer la salida de un clero español para hacer frente a los problemas suscitados en Venezuela:

*En diversas ocasiones he hecho presente á S. M. que para consolidar la quietud y tranquilidad de estas Provincias, una de las medidas mas acertadas que devian tomarse, era de remitir á ellas Misiones de Religiosos de diversas ordenes, que repartidos por los Pueblos predicasen y enseñasen la Doctrina á los havitantes procurando atraerles é instruirles, cimentando en ellos el afecto, respeto y sumisión que deven tener al Rey Nuestro Señor, y á su justo y paternal gobierno.*¹⁷

Demandaba el Pacificador el envío desde España de 40 o 50 religiosos y otros tantos eclesiásticos seculares. Establecidos en los pueblos como curas, *"harían mas efecto en la opinión publica"* y contribuirían al tan ansiado apaciguamiento de las Provincias de Venezuela *"que una buena División de tropas escogidas"*. Ya que *"Suponiendo en esos Sacerdotes la virtud exemplar que distingue su sagrado ministerio, porque en las Yndias mas que en otra parte del mundo, deven sér los Eclesiásticos ejemplares y virtuosos"*¹⁸. La situación es desalentadora en su narración sobre el estado de la Iglesia. Pocos sacerdotes para

maquiavélico lo tilda M. V. MAGALLANES, *Historia Política de Venezuela*; Op. cit., 216 y s.s.

16 AGI, Audiencia de Caracas, sección V, Legajo 386: *Carta de Don Pablo Morillo al Ministerio de Gracia y Justicia de Yndias* (Caracas 18-06-1815).

17 AGI, Audiencia de Caracas, Legajo 968: *Cartas y expedientes sobre Misiones*; *Carta de Don Pablo Morillo al Excmo. Sr. Secretario de Estado y del Despacho de Gracia y Justicia de España é Yndias*, (Caracas, 22-09-1818)

18 *Ibidem.*; f. 1.

tan abundante feligresía han dado como resultado una escasa atención religiosa al pueblo que, privado de sus ministros, carecen del servicio natural de los sacramentos. Esta es la constatación del General Morillo.

Acusa en su libelo a algunos eclesiásticos de atentar descaradamente contra los derechos de la Corona así como de sublevar en los pueblos a sus feligreses para tomar las armas contra las de Su Majestad. No han sido castigados estos clérigos sino, por el contrario, se han visto "*con escándalo repuestos en sus destinos, ó libres de todo cargo atentan de nuevo contra la Soberanía*"¹⁹. El único Prelado en alabar resultó ser Manuel Vicente de Maya²⁰, Gobernador del Arzobispado.

El argumento explicativo de tamaña propuesta viene dada por el mismo Morillo: "*...estas gentes solo son dóciles á las voces y consejos de un buen sacerdote, ó de su Cura Párroco, unicos que influyen con decisión en la buena ó mala opinión de todos ellos*"²¹. La petición del General realista va también acompañada con la de diligenciar en España la destinación de hombres probos para ocupar los cargos de la administración pública, tan necesarios como los anteriores, a la hora de gobernar y aplicar la justicia en estas provincias venezolanas.

La actuación de la Iglesia fue vital durante el transcurso de los años 1810 y 1811 y también durante todo el curso de la guerra de la independencia. Cuatro Prelados, se declararon partidarios de la causa patriota: Ramón Ignacio Méndez (III arzobispo de Caracas), José Vicente Unda (VII obispo de Mérida), Mariano de Talavera y Garcés (Vicario Apostólico de Guayana) y la figura prominente de Rafael Lasso de La Vega (V obispo de Mérida). A este selecto grupo de religiosos debemos traer a nuestra memoria los sacerdotes y frailes que cerraron filas y colaboraron con la conformación de Venezuela como nación y otros tantos que añoraron continuar el modelo y el cristianismo colonial.

19 *Ibidem.*; f. 2 Vto.

20 Encontramos su firma en un Acta del 27 de octubre de 1806 donde rubricaba como cura rector Decano de la Catedral de Caracas. Referencia en *Documentos para la Historia de la Iglesia Colonial en Venezuela*; Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, n° 75, Caracas 1965, Tomo II, 446.

21 AGI, Audiencia de Caracas, Legajo 968; f. 3 recto.

3. LAS CELEBRACIONES BICENTENARIAS EN EL MARCO DE LOS DOCUMENTOS OFICIALES DE LA IGLESIA CATÓLICA DE VENEZUELA:

En el 2010 y el 2011 celebramos los bicentenarios del 19 de abril de 1810 y el 5 de julio de 1811. La Iglesia venezolana unida al júbilo de estas fiestas ha querido contribuir con las conmemoraciones patrias al plasmar la reflexión de los señores arzobispos y obispos de Venezuela en dos documentos emanados y suscritos por la Conferencia Episcopal de Venezuela en sus sesiones ordinarias anuales. Vamos a verlos a continuación.

El primer documento es una *Carta Pastoral sobre el Bicentenario de la declaración de la Independencia de la República* de la XCIII Asamblea Plenaria Ordinaria del Episcopado Venezolano con fecha del 15 de enero de 2010. Por supuesto que no es un documento de carácter histórico, ya que como su nombre lo indica, trata asuntos concernientes a la pastoral y conducción de la institución eclesial.

En el texto, cuando los obispos comienzan a hablar sobre los bicentenarios, lo hacen en el apartado "Un hermoso sueño". Entre citas del Acta del 5 de julio de 1811 los prelados exponen su parecer sobre el hecho:

Los padres fundadores de la patria, herederos de una tradición cristiana que ya contaba tres siglos en este suelo, reafirmaron esa fe con pública proclamación; deseaban que la República de Venezuela naciera, por tanto, bajo la inspiración de la fe en Jesucristo e imploraron la ayuda divina para la realización de ese sueño de libertad, de unidad, de paz. La decisión se tornó oración, la cual lleva siempre más allá de las propias debilidades, y fortalece continuamente una esperanza y un compromiso mayores por alcanzarla. Así empezó la República (n. 8 del documento).

Por supuesto no todas las condiciones estaban dadas para apuntalar la nueva república. De estas carencias se hace eco la Carta Pastoral cuando afirma:

9.- Este hermoso sueño y propósito de reconocer la dignidad de todos, de lograr formas de convivencia y libertad para toda persona sin exclusión, era una aspiración primordial, pero imperfecta. Era sólo el inicio de un largo camino. En efecto, no se reconocía entonces la igual dignidad de indígenas, esclavos, negros, pardos, mestizos y blancos de orilla, ni se daba el mismo trato a los propietarios y a los carentes de medios materiales. La intención del proyecto no integraba en el nuevo orden las necesidades y aspiraciones más profundas y justas de vastos sectores.

Luego de un breve repaso sobre nuestra historia republicana, los jerarcas de la Iglesia desearon hacer una reflexión vecina a nuestra realidad. Los obispos son de la opinión que falta mucho por hacer en nuestra vida republicana. "Hoy, a doscientos años, los venezolanos puestos delante de Dios, hemos de confesar que sólo en parte hemos cumplido el propósito de los fundadores. Estamos contrariando la divisa fundacional ya mencionada de 'no establecer nuestra felicidad sobre la desgracia de nuestros semejantes'" (número 22).

También se preguntan acerca de las realidades después de las celebraciones; qué debemos hacer, qué nos falta por hacer luego de doscientos años de fundada nuestra patria.

¿Qué exigen en concreto estos desafíos? Ante todo y de manera resumida: un compromiso firme de luchar contra una anti-cultura de explotación, dominación y arbitrariedad; de división, violencia y exclusión; y, positivamente, de crear, de verdad, un "espacio común", espiritual y social, donde la dignidad de cada uno sea reconocida y promovida por la laboriosidad, la conciencia y la responsabilidad de todos; y por instituciones que encarnen el respeto y la equidad, que apunten a la promoción de la totalidad de los derechos humanos universalmente reconocidos.

24.- Nos anima la firme esperanza de que todo aquello que vaya en contra del propósito fundacional de la Venezuela libre y soberana, justa, solidaria y fraterna, no triunfará. La voluntad de labrar un futuro cada vez mejor, en la convicción del triunfo definitivo de la vida y de la libertad sobre la muerte y cualquier forma de opresión, ha sido, es y será motivo y razón de lucha de un pueblo que cree, ama y espera²².

Este es el documento donde se hace una referencia importante a los bicentenarios de la república. Al año siguiente, los obispos en su acostumbrada Asamblea anual decidieron hacer una nota menos extensa pero de igual o parecido tono a la anterior.

La Exhortación Pastoral de la XCV Asamblea Ordinaria Plenaria de la Conferencia Episcopal Venezolana del once de enero de 2011 comienza manifestando el interés de los prelados de Venezuela en hacer un llamado "a la unidad, la libertad y la paz quiere ser una contribución al entendimiento político y social, a la edificación de una sociedad fundamentada en el respeto a la vida y a la dignidad de toda persona, en el imperio de la verdad y de la justicia, en el pluralismo,

22 Todas las referencias a este documento vienen del texto online: <http://www.analitica.com/va/politica/documentos/8027509.asp>.

la inclusión social y la democracia”²³. Un llamado cónsono con el título de la exhortación que alude a los anhelos de unión, de justicia, de libertad y paz que desean los obispos para toda Venezuela.

Respecto a la celebración del bicentenario de la firma del acta de la independencia que se realizaba en ese año, sólo se indica que “Hoy queremos recordar que aquella solemne Declaración de 1811 comenzaba invocando y poniendo a Dios por testigo de la rectitud de sus propósitos, manifestando explícitamente su ubicación dentro del marco espiritual de la tradición cristiana e inspirándose en ideales de libertad y de justicia, de unidad y de paz”²⁴. Luego los obispos redactan en el documento referido sus reflexiones sobre la realidad del país, y sus deseos del respeto a la letra y al espíritu de nuestra actual carta magna o constitución.

No obstante de tan magra y parca cita sobre el bicentenario del año pasado; la Conferencia Episcopal Venezolana publicó el 29 de junio de 2011 en Caracas una *Carta Pastoral del Episcopado Venezolano: el Bicentenario del 5 de julio (1811-2011)*.

Como en los documentos anteriores, la Conferencia Episcopal presenta una breve alusión al acontecimiento histórico para luego analizar la actual coyuntura político social del país. Analizan temas importantes como la situación carcelaria en Venezuela; llamado de atención a la destrucción de imágenes religiosas en diversas ciudades de la nación; aprovechar la celebración del bicentenario del 5 de julio para promover el cambio positivo de todos los ciudadanos.

El llamado final que hacen los arzobispos y obispos de Venezuela es para que “Caminemos por la senda de la fraternidad y el respeto. Busquemos el bien y la utilidad común, sin menoscabo de los demás, de los que no piensan como nosotros. No repitamos los errores que condujeron al fracaso y a la guerra. Profundicemos la vía de la gratuidad, del servicio desinteresado”.

Y finalizan proponiendo: “Los mejores logros en la vida bicentenaria del país, sólo se obtienen afirmando el sistema democrático, superando las diferencias políticas y aceptando el diálogo, no exento de tensiones, como vía de convivencia pacífica. Animémonos a vivir de esta manera; y comprometámonos, cada quien desde su propia responsabilidad, a construir entre todos un país mejor”.

23 http://www.cev.org.ve/noticias_det.php?id=3715.

24 Ibid.

INTERROGANTES Y REFLEXIONES SOBRE IGLESIA VS ESTADO

P. Manuel Rodríguez Espejo Sch.P*

ABSTRACT:

We proposed a serie of questions about the relations between the Church and the State, to prevent disagreements. It is also pretended to make clear the differences between laycity and laicism. Catholics are invite to clarify ideas and to avoid false concepts. We wonder if the practice of faith should be considered as a Human Right, and in this case, if the State would be obligated to support it. We en wondering if Religion could be a source of juridical order and recommending to all the believers to recognize our own failures and to fulfill the civil laws.

KEYWORDS: Church-State, Laycity Laicism, Human Rights

El Papa, Benedicto XVI, ha afirmado recientemente

la cultura actual, en algunas partes del mundo, sobre todo en Occidente, tiende a excluir a Dios, o a considerar la fe como un hecho privado, sin ninguna relevancia en la vida social. Aunque el conjunto de los valores, que son el fundamento de la sociedad, provenga del Evangelio -como el sentido de la dignidad de la persona, de la solidaridad, del trabajo y de la familia- se constata una especie de eclipse de Dios, una cierta amnesia, más aún, un verdadero rechazo del cristianismo y una negación del tesoro de la fe recibida, con el riesgo de perder aquello que más profundamente nos caracteriza¹

Estamos enfrascados en una serie de discusiones repetitivas sobre el papel de la religión en la vida pública, en la política y la economía, en los ámbitos legislativos y judiciales, en la educación y en los medios de comunicación. Son frecuentes

* El P. Manuel Rodríguez Espejo, Sch.P. es Doctor en Pedagogía, licenciado en Teología. Diplomado en Biblia, Experto en Formación de Voluntarios y Docente de postgrado en el ITER, la Facultad de Teología de la UCAB, con más de cuarenta años de experiencia enseñando Filosofía y Lengua en Bachillerato y Secundaria y dirigiendo distintos Centros Docentes. Conferencista y escritor, tiene publicados numerosos artículos y entre sus libros destacan: Cincuenta niños y niñas denuncian, Tres Planes inéditos de Educación Pública en la Lucena de 1813, las Reales Escuelas de Córdoba, de 1791 a 2002 y El colegio junto al río: Escolapios de Granada

1 Mensaje a la Jornada de la Juventud en Madrid el 2011

las acusaciones a nuestra Iglesia de querer imponer dogmas y normas al país, de pretender intervenir en asuntos políticos, de violar el Estado laico, de no respetar la separación Iglesia-Estado; y nos recuerdan lo dicho por Jesús de que *“al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”*, como si les importara mucho la Palabra de Dios, o como si nosotros fuéramos los desobedientes al mandato divino, o como si nos tuviera que dejar inactivos y callados la pretensión de algunos césares actuales (gobernantes, líderes políticos y legisladores) de creerse dioses, ante quienes todos deben doblar la rodilla. Siendo ellos los primeros en no darle a Dios lo que es de Dios².

Estas palabras me dan pie para desempolvar apuntes que tomé el 2004 y presentar públicamente provocar la reflexión personal de los lectores. algunas de las preguntas y reflexiones, que yo me vengo haciendo, desde entonces sobre el comportamiento de “la Iglesia vs el Estado”, con referencias concretas al tema de los Estados laicos y aquellos que no lo son, pero da la impresión que pretendieran “excluir a Dios o considerar la fe como un hecho privado”. Preguntas sin pretensión de sentar cátedra, con la única intención de

Empiezo por recordar que la Iglesia –todos y cada uno de los creyentes– hemos sido hechos luz del mundo. Esto nos obliga a dos cosas: formarnos bien y dar testimonio luminosos con nuestras obras y palabras.

¿Es bueno el enfrentamiento?: No lo es, ni para la Iglesia, ni para el Gobierno, ni para la Sociedad. El cristiano está llamado a perdonar y disculpar, a unir y no desunir. Pero nuestra verdad hemos de argumentarla y defenderla (nada de imponerla), sin complejos. Por pequeños que nos sepamos, la fuerza de Dios brilla en nuestra debilidad. Hemos de vivir una tensión permanente entre el pasado y el presente, con fidelidad creativa, comprometidamente. Aquél, como punto de referencia, pero sin pretensión de ‘fotocopiarlo’. Cada vez que la Iglesia ha intentado mantener el pasado sin esa fidelidad creativa, se ha complicado la vida y ha caído en enfrentamientos estériles con la sociedad y los Gobiernos de turno.

Para Benjamín Forcano³ el ejemplo más trágico está en la conciencia moderna, que se vio forzada a buscar, fuera de la Iglesia, signos que sirvieran de paz y comunión. Ese lugar fue el racionalismo, la “religión natural”, un “derecho natural” desvinculado de toda fe y, sobre todo, el lenguaje universal de la “ciencia”...

2 Mons. Felipe Arizmendi, Obispo de S. Cristóbal de Las Casas, en Zenit.org, 30-10-2010

3 Ecclesia, 22-X-04

Recordemos que el Vaticano II pidió al Pueblo de Dios diálogo y colaboración... La **Sociedad** también puede descubrir, y no sólo la Iglesia, avances a favor de la justicia, la liberación, la paz y los derechos humanos. Ella no necesita hoy nuestra tutela, como si continuara siendo un infante. Iglesia y Sociedad han de dialogar de tú a tú. Sólo así nos enriqueceremos mutuamente.

A juicio del autor citado, este cambio exige también una nueva relación con la **naturaleza**, a la que no podemos seguir mitificándola ni sacralizándola. Y, lo que es más importante, una nueva relación con **Dios** "el cual, en lugar de afirmarse a base de explotar los límites de la debilidad e impotencia humanas, aparece sustentando toda la talla del ser humano, dejándole actuar en todo lo que es, por sí mismo y ante sí".

En cuanto a la confrontación con el Estado, hemos de aceptar que la **laicidad** obliga a buscar una ética natural, válida para todos. Desde esta óptica, las Religiones podrán albergar creencias, principios, promesas, programas de futuro y felicidad que, a lo mejor, no figuran en el programa básico de la ética natural. Podrán inculcarlo a sus seguidores y **ofrecerlo** a cuantos lo deseen conocer, pero **jamás imponerlo**.

A este propósito tengo la sensación de que a veces los Gobiernos y las personas mal llamadas "progres" rechazan las ideas procedentes de cualquier Religión sólo por ser "religiosas", y, consiguientemente, antiguas. Las alternativas que se presentan no se suelen fundamentar en argumentos, sino que se dan por válidas. **Es falso que todo lo nuevo es mejor**, para la persona y la sociedad, que lo antiguo, p.ej. el aborto, el divorcio, el sexo libre, la unión entre homosexuales, la adopción de niños por parejas del mismo sexo, la eutanasia... Habría que discutir los pros y los contras, al margen de si quien propone una idea es creyente o no. Es decir, no apoyarse en la procedencia de la idea, sino en la idea.

Tampoco puedo encontrar razón válida para que los Gobiernos apoyen el deporte, la música, el internet... y no apoyen la religiosidad. ¿Será por puro prejuicio arrastrado desde muy atrás?. Y este prejuicio ¿dónde puede tener su fundamento?: ¿en el recuerdo de la época de cristiandad?, ¿en los abusos de algunas autoridades religiosas?, ¿en el olvido de los muchos beneficios que las Iglesias han dado a la sociedad?, ¿en no haber sabido presentar los creyentes su fe, ya que muchos la reducimos a "moral" (obligaciones, mandamientos que *parecen* inhumanos más que capaces de desarrollar el mejor de los humanismos...). **La Religión es un hecho social positivo** (no sólo interno e individual) **y, como tal,**

debe ser favorecido por los Gobiernos. Aunque ciertamente la Religión mal entendida puede engendrar violencia física (guerras) y psíquica.

¿Qué hacer cuando las leyes civiles son contrarias a nuestra fe?: Cada vez estamos viendo más la aparición de leyes civiles contrarias a la doctrina cristiana. Da la impresión a la opinión pública de que la Iglesia ha tenido hasta ahora esclavizadas a las personas, y sólo rechazando a la Iglesia comenzaría la liberación... gracias a los nuevos "dogmas" que los Gobiernos imponen. ¿En qué tiene su fundamento esta situación?: ¿en que objetivamente así ha sido?, ¿en que la Iglesia no ha sabido, podido o querido capitanear esa liberación "legítima"?, ¿en que existen personas con odio o rencor por experiencias negativas de su tiempo de creyentes, o personas que quieren ser originales, o personas que se cansan de "siempre lo mismo" (el cansancio parece algo congénito a la naturaleza humana)? El auténtico creyente tiene claro que para su conciencia la fe se antepone siempre a la legislación civil, pero, además, ha de recordar que hay diversos tipos de leyes: unas, simplemente **permiten** la realización de una acción que nosotros consideramos prohibida, p.ej. el aborto indiscriminado. No lo penalizan, pero tampoco obligan a realizarlo. Otras, **obligan** a ejecutar un acto, bajo sanción. En estas segundas no suele darse conflicto. A este propósito recojo las palabras del Papa⁴: "Cuando los proyectos políticos contemplan la despenalización del aborto y de la eutanasia, el ideal democrático es traicionado en sus bases", declaró hoy Benedicto XVI". Y, por último, existen leyes que **prohíben** ciertas acciones

¿Es verdad que la Iglesia ha frenado todos los progresos científicos?: Es una de esas generalizaciones, falsa como todas ellas. Lo cierto es que la prudencia con que ha mirado muchos de los avances le ha hecho cometer más de un error. Pero, reconociendo esto, tendríamos que preguntarnos: ¿todos los inicialmente llamados "progresos", todos los "avances" han resultado posteriormente ser tales y benéficos para la sociedad? ¿todos los ha frenado? ¿no hay nada de positivo en esta actitud de **prudencia** en un primer momento?. Y, más aún, ¿esto quita que otras afirmaciones de la Iglesia sean falsas?

¿Estamos en una sociedad abierta o cerrada?: G. Peces Barba define así una y otra: "En una democracia moderna el pluralismo es inseparable de la neutralidad religiosa, que es en lo que consiste la **laicidad**... Las sociedades **abiertas** valoran la dignidad del Ser Humano, es decir, la dignidad que se apoya en la idea kantiana de que la persona no necesita andaderas. La sociedad **cerrada** se configura por el nacionalismo radical, el fundamentalismo religioso o político,

4 citadas por Zenit.org el jueves 28-10-2010

además de por la rigidez de los planteamientos, apoyados por una autoridad de carácter religioso... En la sociedad cerrada se pretende que su visión del mundo sea el núcleo de la razón pública. ¿Cuándo el pluralismo es, pues, imposible?, cuando estas sociedades cerradas intentan que su ética privada, su idea de la virtud, de la felicidad o del bien, se convierta en la ética pública de la sociedad”⁵

Para algunos la **moral religiosa** no se puede imponer al público, porque eso es fundamentalismo. Y cabe preguntarnos ¿la ética natural no lo es?. ¿Hay algún grupo que no intente convertir su ética en “la ética”? Si el ser humano no necesitara andaderas, no habría disputas entre las personas. Además, no confundamos “proponer”, ofertar, con “imponer”.

¿Qué es la neutralidad del Estado?: Hay quienes piensan que se trata de defender la neutralidad del Estado, es decir, su carencia de opciones religiosas, frente a la concepción teológica de la política. Pero cabría preguntarse: ¿por qué ese prescindir de opciones religiosas en un Estado **pluralista y tolerante**?, ¿Por qué, entonces, sí se permiten opciones filosóficas, estéticas, comerciales...? ¿Será que para ellos **todo lo religioso es antirracional**, y la razón un valor absoluto, el único valor, el único criterio? ¿Entonces, cómo es que comete tantos engaños? ¿No existe un supra-racional? ¿Lo religioso es -todo y siempre- perverso para el individuo y la Sociedad?

ENTRAMOS EN EL TEMA DE LA LAICIDAD

Cuando se anuncian **movilizaciones** apoyadas por las diócesis u organizaciones religiosas, a cargo de los católicos que se sienten agredidos por el laicismo militante que practican sus Gobiernos, éstos cometen un error desde el punto de vista ideológico, puesto que, confesándose gobiernos demócratas, pretenden negar el uso de sus derechos a la Iglesia y los movimientos vinculados a ella, olvidando, además, que éstos realizan una labor fundamental a favor de los grupos menos favorecidos, en ámbitos tales como la inmigración, los enfermos y los marginados... El fenómeno se da no sólo en Estados definidos como laicos, sino simplemente como aconfesionales, e incluso en aquellos cuyas Constituciones exigen que los poderes públicos mantengan relaciones de **cooperación especial** con la Iglesia católica, reconociendo así una abrumadora realidad histórica y cultural...

5 “Pluralismo y laicidad en la democracia”: El País, 27-XI 2001

Continuando con este pensamiento, ¿en virtud de qué un Sindicato tiene subvenciones, puede promover manifestaciones y huelgas y la institución-Iglesia, como realidad social que también es (además de "divina"), no va a gozar de estos derechos? ¿No es la Iglesia una agrupación de ciudadanos, como los Sindicatos?

Sin entrar de lleno en el espinoso tema de la enseñanza confesional, y más en concreto aún de la enseñanza de la Religión en las Escuelas Públicas (Estatales), algunos se preguntan si es tolerable que el Estado pague a los profesores de Religión, cuando, además son los Obispos los que deciden quiénes son los aptos para impartirla?. Pienso que sí es justo que pague a los Profesores de Religión, como paga a los de Matemáticas, Educación Física, Plástica, etc. ¿o es que la Religión no es tan importante para la integridad del individuo como la Educación Física o la Estética?. También entiendo que es justo, que si se subvenciona a los profesores de Religión, sean los Obispos quienes los nombren y no el Gobierno, igual que ocurre con las Universidades o los Sindicatos que reciben dinero del Estado y éste no nombra a sus directivos ni docentes; y lo mismo que un Colegio subvencionado tiene a sus profesores pagados por el Estado, habiéndolos escogido el Director... Otros argumentan que con el dinero de los contribuyentes -algunos o muchos de los cuales no son creyentes- no se debería subvencionar actividades confesionales. Sin embargo, a estos mismos no les resulta chocante que, con el dinero de todos los ciudadanos, el Gobierno subvencione actividades deportivas, teatrales, etc, que a muchos de esos ciudadanos no les interesan. ¿Tiene la religiosidad menos 'categoría' que el deporte, el teatro, etc?

Toda subvención a la Iglesia ¿es un privilegio o un derecho?: Es conveniente hacernos esta pregunta, si las subvenciones estatales de actividades eclesiales son **un privilegio o un derecho**. Pero abandonemos complejos que con frecuencia se apoderan de nosotros. Somos ciudadanos con los mismos derechos y deberes que los restantes compatriotas. Por ejemplo, en el caso de la subvención de los colegios confesionales, tengamos claro que si deseamos atender a los económicamente más débiles, no podemos prescindir de las subvenciones, que nunca serán una limosna, sino un derecho mientras los Gobiernos ofrezcan la educación gratuita en sus colegios públicos a ricos y pobres. Incluso en el caso de que un Gobierno pudiera atender a todos nuestros alumnos de pocos medios económicos, por razón de respeto a la pluralidad y a la igualdad de todos ante la ley, debería subvencionar a los colegios confesionales, más allá de razones políticas, que también las hay. ¿O es que nuestros estudiantes no son ciudadanos iguales que los que asisten a los centros estatales?. Si sólo miramos la repercusión económica de la subvención de los colegios para todos sus alumnos, cabría pregun-

tarse, p.ej. si la enseñanza pública debería ser gratuita, como viene siendo, para ricos y pobres, o más bien –aunque pueda sonar raro– que todo ciudadano que pueda sufragar ese servicio, lo pague. Yo me inclinaría por la personalización del costo de todos los servicios sociales y no por la gratuidad indiscriminada, es decir, que quien pueda los pague y los que no, que accedan a ellos gratuitamente. La justicia distributiva no consiste en el trato igual para todos, sino proporcional a sus necesidades.

¿Es lo mismo laicidad que laicismo?: Evidentemente que no. Es clarificador que distingamos: **lo primero** es la concepción y organización de la Sociedad fundada en la separación de Iglesia y Estado. Excluye a las Iglesias del ejercicio de todo poder *político o administrativo*, y, en particular, de la organización de la enseñanza a nivel estatal. **Lo segundo** es la doctrina que tiende a limitar la influencia de la Religión en la vida pública. Más claro aún: **Sociedad laica/Gobierno laico** es el que trata por igual a todos los ciudadanos, desde el punto de vista de las creencias religiosas. **Sociedad laicista/Gobierno laicista** es el que no tolera las creencias o incluso las persigue.

La laicidad, correctamente entendida y practicada, no niega en nada el valor de las Religiones, no pretende desterrar a Dios de la sociedad, no reduce la Religión a la vida privada, ni atenta contra la particular moral de cada una de las Religiones. Sobre la fe particular y diferenciada de cada uno, está la “fe” común en la dignidad de la persona y sus derechos, fe que debemos compartir todos y la única que obliga a un Estado laico a la hora de legislar... Lo básico y universal pasa hoy por el plano de la laicidad. El Estado, la economía, la filosofía, la ciencia y la ética tienen que regirse por leyes que le son propias.

¿Es compatible “laicidad” y “fe religiosa”?: He aquí lo que escribe un creyente laico: “Un Estado cabalmente laico no comporta infravaloración alguna de lo que supone el hecho religioso desde un punto de vista antropológico, y menos aún menosprecio hacia lo que significan las tradiciones religiosas para las comunidades que las mantienen vivas, así como también para unas tradiciones culturales que tienen en las Religiones sus elementos matriciales. De ahí que también la complejidad de lo religioso reclame elaboraciones matizadas del empeño por la laicidad, atentas a dimensiones individuales y comunitarias de las religiones, a vectores axiológicos y potenciales simbólicos de la conciencia religiosa que fueron pasados por alto por los movimientos laicistas de épocas pasadas. La defensa de la laicidad, que ni mucho menos es “fundamentalismo laicista”, no conlleva, pues, planteamientos antirreligiosos, sino sólo contrarios

a los **privilegios** que determinadas confesiones religiosas, según lugares y momentos, se empeñan en mantener, normalmente debido a las estructuras clericales que las han alejado de los impulsos proféticos originarios a los que deben su nacimiento. A estas alturas... cabe añadir que a las razones **morales** y a los argumentos **políticos** a favor de la laicidad se pueden sumar también motivos **religiosos**. El compromiso por la laicidad debería encontrar aliados de primera fila entre cristianos, musulmanes, budistas, etc. que quisieran vivir su fe en consonancia con exigencias universalistas de justicia, y prolongar hacia delante lo mejor de sus tradiciones religiosas. La inteligencia política también debe llevar a contar con ellos... "La **indispensable defensa de la laicidad** responde, pues, a exigencias de los derechos humanos de todos, para que no se perpetúen discriminaciones que merman los derechos de muchos. La laicidad del Estado hacia la que hay que avanzar, así como la que se postula respecto del sistema educativo y de otros espacios públicos, para que éstos sean lugares de encuentro y convergencia sobre valores comunes, no implica planteamiento alguno que por definición sea contrario a las Religiones. Sólo entraña la exigencia de que éstas sean a su vez respetuosas con las condiciones y principios sobre los que se asienta la democracia"⁶

¿Se trata de renunciar sólo a privilegios o incluso a derechos?: Abundan las voces dentro de la propia Iglesia que piden a la jerarquía renunciar a privilegios y, en algunos casos, incluso a derechos, que pueden no estar muy en consonancia con el seguimiento radical de Jesús. Pero maticemos: ¿no sería necesario distinguir, a veces, entre si renunciar a un llamado "privilegio" (que no siempre lo es) o más bien trabajar para que *también las otras Iglesias (o Confesiones)* los tengan? ¿No será que el Estado pretende sacar a las Religiones de su esfera? ¿Y por qué: porque la Religión es malvada, divide, enfrenta? o ¿porque es crítica y no deja que el Estado se convierta en un ídolo dictador? ¿No tiene fuerza de unificación, de perdón, de compromiso social toda Religión correctamente vivida...? ¿No hay más enfrentamiento vacío entre partidos, Sindicatos, grupos de presión, Medios de Comunicación...? ¿porqué no pretenden ciertos Estados sacarlos de los "lugares públicos" y a la Iglesia sí?. Es verdad, sin embargo 'que la esposa del César no sólo ha de ser honesta, sino también parecerlo. De ahí la necesidad de discernir y no opinar a la ligera.

¿Qué sería hoy un Estado laico?: Resumiendo, un Estado laico, que no laicista, es hoy el que respeta todas las Religiones, opiniones y conciencias, a

6 J.A. Pérez Tapia, Ideal 5-10-04, p.21

todos los niveles, es decir no sólo privadamente, sino pública e institucionalmente. Actualmente se acercan a este modelo, entre otros, los países anglosajones, Alemania, Suiza y Austria. La evolución del significado de 'laico' ilustra mucho sobre el problema: en el s. XIX 'laico' significaba 'laicista', y 'laicista' significaba 'anticlerical'.

Es correcto afirmar que no es la Iglesia superior al Estado. Ni los criterios y valores de la Iglesia superiores a los conceptos de democracia, participación, representación, sufragio o soberanía, propios de la doctrina política. Pero ¿los valores no son valores procedan de donde procedan? ¿Porqué "defender" a la sociedad de toda influencia eclesiástica o religiosa"? ¿Son las Iglesias "apesados"? ¿Porqué esos Gobiernos agresivos no defienden a sus ciudadanos, con igual ahínco, de la telebasura, las mentiras y demagogia de algunos políticos, los abusos de las mafias, etc?

¿HEMOS DE CAMBIAR ALGUNAS DE NUESTRAS IDEAS LOS CATÓLICOS?

¿Quién es hoy el enemigo de la Religión?: "El ambiente está caliente... ¿Quién es hoy el enemigo de la Religión?: ¿es el laicismo el verdadero peligro?, ¿la religión está en peligro por las medidas que se tomen sobre el divorcio, el matrimonio homosexual, la eutanasia, el aborto...? No, más bien la religión está hoy en peligro por **el clima de indiferencia y olvido de Dios de esta sociedad...** Son ya una riada los analistas que señalan la erosión de los valores humanistas, solidarios, utópicos, espirituales y religiosos. Apuntan a la **mercantilización de la vida** (A. Turaine), que se expande por toda la sociedad y penetra profundamente en ámbitos distintos de los meramente económicos, infectando toda nuestra vida y existencia (J. Habermas, C. Offe)... Vivimos una sociedad donde la posesión y el tener/consumir son los máximos objetivos... La invasión implacable de la mercantilización de todas las relaciones humanas reduce el espacio de preocupaciones y valores a producir o consumir bienes cotizables por el mercado. Aquí está la raíz de un estrechamiento moral, más aún, de un estilo de vida orientado por principios realmente amorales. Lo que 'vale' es el dinero, el éxito, la posesión de lo que el otro no tiene, etc... Algunos han llegado a decir, no sin razón, que esta sociedad es radicalmente intrascendente, no permite ocuparse más allá de lo que se tiene delante... Es muy importante no equivocarse al señalar dónde está,

quién es el enemigo. No sea que al final de estas 'guerras religioso-laicistas', nos encontremos que, unos y otros, hemos estado lanceando vientos"⁷

¿Podemos echar la culpa de la situación a 'los otros'?: Es cierto que, con frecuencia y globalmente, los creyentes no somos testigos del Dios Vivo... Nuestra tarea debería ser mostrar al hombre de hoy el camino que conduce de forma creíble y concreta hacia la libertad de los hijos de Dios. Pero en lugar de eso **moralizamos** precipitadamente contra todo lo que nos incomoda.

He aquí una reflexión muy importante: Olvidamos que la "tradición sólo puede mantenerse allí donde se busca honradamente nuevos caminos y medios de vida"... La sociedad adulta no soporta ya eso de que nosotros somos los únicos buenos y todo lo demás es maldad... No damos en absoluto la sensación de amar de veras este mundo, al que dice el Evangelio que Dios amó tanto que le envió a su Hijo... Sorprende el reduccionismo de la fe cristiana a temas de moral sexual y la insistencia en que la legislación civil refleje lo que consideramos lícito en este campo... Pareciera que nos empeñamos en evangelizar con riqueza de medios, pero, hoy por hoy, con notable pobreza de contenidos. No podemos echar todas las culpas de nuestro fracaso a los cambios en la cultura y a los Gobiernos de oposición. No.

¿Renunciamos a opinar e intervenir en política?: "Intervenir en política" no significa formar parte de un Partido político, sino participar responsablemente en la vida de 'la polis' la ciudad, el país. Lo cual no es sólo un derecho, sino primariamente un deber. Cuidado con esa expresión que tanto daño ha venido haciendo: "*yo no me meto en política*". Ciertamente que en los Gobiernos 'agresivos', totalitarios o con tendencia a la dictadura, nos puede costar caro esa participación, pero estamos obligados a dar testimonio de nuestro derecho **a opinar** sobre proyectos, leyes, actuaciones, o líneas anunciadas por el Gobierno, y los acontecimientos ocurridos en el país, **porque todo ciudadano tiene el derecho y la obligación de intervenir en su país**. Tampoco se puede objetar contra la legalidad para convocar **movilizaciones**, que tenemos los católicos. Cosa distinta es discernir si las opiniones que expresamos como creyentes son las más **adecuadas**, en el momento oportuno, en el foro conveniente, o si no lo son para la misma Iglesia y la sociedad.

A veces los católicos nos molestamos porque nuestro Gobierno ayuda a otras confesiones. Reflexionemos: ¿no es verdad que no estamos acostumbrados

7 José M^a Mardones, CSIC, en El Correo 28-11-04

a que se fomenten estas acciones y que por esta falta de costumbre **puede darnos la sensación** de que son acciones "contra nosotros"? Hemos de cuidar mucho este punto. Seamos objetivos y no suspicaces. No pidamos "privilegios", sino "trato igual", es decir que si a nosotros se nos subvenciona, se subvencione también a las confesiones que lo soliciten. Es evidente que tanto los clérigos en los países cristianos como los imanes en los islámicos tenemos el peligro de deslizar nuestro discurso de la mera opinión del ciudadano a la autoritaria imposición del dirigente religioso.

¿Son nuestras creencias válidas y obligantes para todos?: José M^a Castillo afirma: "el problema de fondo está en que con frecuencia, **las creencias religiosas** son vividas, sin que nos demos cuenta de ello, como si fueran verdades absolutas e incuestionables, igualmente válidas y obligantes para todos. Pero ocurre que eso ya no es así. Las creencias religiosas son siempre convicciones libremente aceptadas por el creyente. Y nadie, por más poder religioso que crea tener, puede **imponer** a los demás sus convicciones"⁸

La función de la autoridad, tanto civil como eclesiástica, es contribuir a que la unidad no degenera en uniformidad y fundamentalismo, ni la pluralidad en relativismo y pérdida de identidad. Hemos de aprender a vivir en un mundo democrático y plural, respetando las opiniones de todos los demás, exigiendo que se respeten las nuestras, y convencidos de que todas las opiniones no son iguales, por lo que cada uno debe ser fiel a las suyas, aun en el caso de que fuera el único que las sostiene. ¿Cómo explicar ese afán de algunas personas de que "la Iglesia" coincida con sus ideas y haga lo que ellos creen que se debe hacer?. Yo no puedo **obligar** a nadie a seguir mi fe y la moral que nace de ella, pero tampoco nadie puede obligarme a mí a renunciar a mi fe y mi moral. Sí que puedo, y debo, **ofrecer** mi fe y mi moral, **expresando lo positivo** de ambas y adaptando mis palabras a la comprensión del hombre de hoy.

Nuestra doctrina católica siempre ha defendido que **la conciencia** es la norma próxima (inmediata) de moralidad, pero estamos obligados a intentar seriamente conformar nuestra conciencia con la norma remota, que es la Ley de Dios.

¿Publicitamos suficientemente lo bueno de nuestra Iglesia?: En una época en que la Iglesia es hostigada, a veces con razón y a veces sin ella, la jerarquía eclesiástica, los Medios afectos y cada creyente deberíamos esforzarnos

por **hacer más visible a la sociedad el heroísmo callado** de sus mejores hijos, espejos de Cristo, que alivian el dolor del mundo. Somos todos quienes hemos de publicitar, además, **lo positivo de nuestra doctrina** y el bien que los creyentes hacemos a la humanidad, tanto con nuestras obras sociales en el primer mundo y en el tercero, como la investigación, con los colegios y universidades, con las Asociaciones de todo tipo... con nuestros locales... y la cantidad de millones que ahorramos a los respectivos Gobiernos.

¿Tendrá razón este razonamiento o será fábula?: “La Iglesia sabe más por vieja que por ‘demonia’, conoce sus límites y no suele proponerlos. Un gobernante **laico** tiende a respetar a la Iglesia, que es tanto como ignorarla. Un gobernante **ateo** respeta tanto la fe de los otros como el propio ateísmo, que es otra forma de trascendencia. Un gobernante **sabio** prefiere ignorar a la Iglesia, tratarla con galantería, como a una vieja dama, y entonces la Iglesia no estorba nada y se arroja en sus viejos tapices... Plantarle batalla, hoy, a esta Institución es un recurso de socialista elemental, que busca la provocación antes que la eficacia y los golpes de efecto antes que el efecto mismo. Casi todo lo que se ha legislado últimamente tiende a descristianizar el país. Sólo los laicos saben que el país, al fin, se descristianiza solo”⁹

¿ES UN DERECHO HUMANO EL RESPETO A LA RELIGIÓN?

Para muchos, **entre los derechos humanos está el respeto a la Religión**, porque los derechos humanos son precisamente el fundamento de todo sistema constitucional democrático. Y es deber del Estado velar y promover el cumplimiento de esos derechos y lograr una legislación que los haga efectivos para todos, sin discriminación... Todo Estado que se precie tiene que atender a la pluralidad y diversidad de posiciones, tratando de no identificar su legislación con las preferencias, creencias o principios de una de estas posiciones. Debe legislar mirando al hecho común que une e identifica a todas como portadoras de una misma realidad: la dignidad humana y sus derechos. Ahí coinciden todas y todos, hay un común denominador que engloba a todos y que, respetándolo, hace posible un justo Derecho y una pacífica Convivencia. Tal enfoque no presupone marginación o limitación de los derechos de ninguna religión, y menos de la católica, sino establecer un derecho básico, válido para todos. Sobre esa base, cada religión es libre de ofrecer su credo particular y asegurarlo con los medios a su

9 Fco Umbral, El Mundo, 9-XI-04 última pág.

alcance, en los espacios y momentos que considere más oportunos... salvaguardando el derecho de todos...

Dicho lo que antecede, me pregunto: ¿se parte de que nunca puede coincidir la postura de una Iglesia con ese común denominador? ¿Hay que llegar al denominador común sacando la media matemática de las diversas opiniones o inventando un denominador común, que no coincida con la opinión de ninguna Iglesia?...

¿Para qué son las leyes y qué se puede legislar?: Si somos conscientes de que la perfección absoluta no se da en esta tierra, nos podemos preguntar: ¿quién es el árbitro en la elaboración de una ley?: ¿la mayoría parlamentaria, que es objetiva e independiente o que es partidista?, ¿la población sin manipular o manipulada?, ¿la Ley Natural?: ¿existe la ley "natural" y, por tanto, lo invariable?, ¿la palabra de Dios, que no es aceptada por todos?. (Hoy no se da la unanimidad sobre la existencia de la Ley Natural, pero sigue habiendo filósofos que la defienden).

Una cosa no se convierte en buena porque esté mandada por una ley, sino que es al revés: sólo lo que es bueno puede ser legislado. Pero de nuevo volvemos al fondo: ¿quién es el que dice lo que es bueno?

Bajemos ahora a **dos problemas menores**, pero que crean malestar: ¿exigir el derecho a la **vigencia de un pacto** (p.ej los acuerdos Iglesia-Estado en los países donde existen), que no se debe romper unilateralmente, es querer mantener "privilegios" y ser carcas?, ¿pedir que no se usen **palabras ya acuñadas** para una realidad (matrimonio, bautismo, primera comunión...) para denominar otras realidades radicalmente distintas es ser intransigente? ¿El cristiano haría bien con transigir o hemos de seguir oponiéndonos, sin que ello comporte que queremos obligar a toda la Sociedad a pensar y expresarse como nosotros?, ¿Sólo podríamos hablar, si fuéramos mayoría en esta sociedad? ¿Es que las minorías no tienen derecho a hacer oír su voz?

Tengamos claro que una ley y/o una sentencia judicial puede ser **criticada** (con argumentos, no con sentimientos puramente, sin partidismos) antes y después de ser tomada; pero mientras no se cese, hay que **acatarla**. Criticarla no da permiso para no respetarla.

¿Qué comportaría una auténtica crítica?: En el diálogo Iglesia-Gobierno e Iglesia-Cultura, nuestras críticas nunca deberían ceñirse a señalar lo negativo de la acción o idea que criticamos, sino que habrían de partir del reconocimiento de lo bueno que hay en el interlocutor y tener también la exposición de

lo que nosotros le añadiríamos para que la propuesta del otro fuera más completa. Con otras palabras: la crítica debe señalar lo bueno de lo criticado, lo deficiente y lo que le falta a la propuesta que estamos criticando para que resultara válida, según nuestro criterio.

Las intervenciones de un creyente (aun en el caso de responder a otro) deben ser fieles a su fe, **positivas**, respetando la opinión de los quedisienten y buscando la verdad y el bien de la sociedad. Nunca “a la defensiva”, atacando a los otros, insultando, amenazando, ni pretendiendo salvar privilegios.

No confundamos **privilegios** con **derechos** objetivos. Y recordemos que a veces nuestra fe nos puede llevar a **renunciar** a derechos reales en pro del bien común, como hemos apuntado más arriba.

Que las palabras de un Obispo, de una Comisión Episcopal o de otra autoridad católica, tengan mucha fuerza y credibilidad ante la opinión pública (a veces más que las de un Ministro o las del Gobierno entero), no las hacen ilegítimas, porque son ciudadanos en el ejercicio de sus derechos. Podrán gustar o no al Gobierno, pero eso es otro tema.

La opinión del Papa o un Jerarca del Vaticano no deben ser silenciada por el Gobierno, ni debería molestarle por ella, porque estaríamos en una dictadura con censura. Tampoco la “opinión” del Papa es “imposición”, ni ha de tomarse como tal.

Por otra parte, nosotros no hemos de molestarnos por el hecho de que el Gobierno exprese su opinión contraria a las manifestaciones del Papa, la Conferencia Episcopal o un Obispo, siempre que lo haga con educación. Distingamos claramente, no obstante, la forma y el fondo, que pueden no coincidir.

¿TENDRIAN LOS GOBERNANTES QUE FAVORECER LA RELIGIOSIDAD?

Es lógico que un cristiano exprese las ideas cristianas y no las que le gustaría al Gobierno oír: “vosotros no sois de este mundo”, dijo Jesús. Nuestra fe comporta una tensión permanente, que hemos de aceptar. Recordemos que vivimos con una visión diferente de la que tienen los no creyentes.

Ningún Gobierno es “dueño” de su país, ni debería imponer sus ideas, sino escuchar las del conjunto de la sociedad, sin marginar ni privilegiar las de un grupo, y máxime si este grupo no tiene la mayoría. Los Gobiernos están para

servir a todos los ciudadanos (también a los creyentes), si bien no con una medida matemática, porque la igualdad matemática no se da entre las personas.

Nadie puede pretender que sus opiniones sean compartidas por todos. Y hemos de tener muy claro que **quien no piensa como nosotros no es nuestro enemigo**, sino simplemente una persona o grupo que tiene otras ideas. Si queremos que nos respeten, hemos de respetar a los demás. Pero esto no impide que confrontemos y ofrezcamos nuestras convicciones.

¿Anula la fe a la persona o la plenifica?: La fe bien entendida y vivida no anula ni coarta a la persona, sino todo lo contrario... como el microscopio no coarta nuestra visión, sino que la potencia: con él vemos más y mejor que sin él. Si todo Gobierno ha de buscar el bienestar de sus ciudadanos (y no sólo en una de sus dimensiones, porque la persona es pluridimensional), ¿hay algo más importante para un bienestar integral que la Religión bien entendida y vivida? ¿Por qué echar fuera la Religión y favorecer otras cosas que ayudan mucho menos al bienestar integral de los ciudadanos?

Hasta por egoísmo deberían los gobernantes demócratas de verdad **favorecer la religiosidad** de sus pueblos, pero posiblemente los falsos políticos ideologizados (que no buscan el bien real de todos los ciudadanos) le temen tanto a la Religión como a que sus ciudadanos sean cultos y libres...sólo que oponerse a la cultura y la libertad está mal visto, no proporciona votos; y oponerse a la Iglesia sí que puede dar votos entre cierto sector de la sociedad.

Los cristianos estamos llamados a abandonar los prejuicios y clichés. Acostumbrémonos a pensar que quien defiende una ley la defiende porque entiende que es lo mejor para la mayoría. Así debería ser siempre, nunca defender una ley por intereses partidistas o personales, ni por llevar la contra a otros. Pero en nuestro mundo no siempre "es" lo que "debería ser". La perfección no es de este mundo. Con ello cuenta el Señor y ¿no vamos a contar nosotros?

¿Porqué necesitamos ideas claras y profundas?: Hay temas, --como la ley natural, la libertad, la existencia del mal, el sentido de la vida, el porqué y para qué de las leyes, el papel del Gobierno, la independencia del político (de su partido) y del periodista (de los dueños del Medio)... la constitución de los Partidos políticos y su 'monopolio' actual en la gestión de la política...que son básicos y que deberíamos dominar, o al menos tener ideas claras sobre ellos, para poder llegar hasta el fondo en las discusiones. Recordando, además, que el fin de

discutir es encontrar la verdad y no el imponer mi opinión. La verdad nos libera y el error nos esclaviza.

La Iglesia "es Estado" en la medida en que presta servicios básicos en la atención a los necesitados, en la enseñanza, en la salud.... La Iglesia no es sólo una estructura de poder, es mucho más. En sus tareas el Estado es un mero intermediario.

¿Están sobredimensionados los Partidos Políticos?: El hecho de que un Partido haya obtenido los votos necesario para nombrar al Presidente no le da permiso para saltarse la Constitución vigente, ni para imponer a la ciudadanía las leyes que ese partido y su Presidente quieran, porque las leyes de un país van destinadas a la totalidad de ese país y los votos obtenidos no le otorgan "luz verde" para todos y cada uno de sus sueños personales.

En el tema de los Partidos y los votos que obtienen, habría que corregir el hecho de que un Partido con pocos votos pueda tener la llave (se constituye en bisagra) e imponerse en el Parlamento (o el Ayuntamiento) a quienes tienen más.

VOLVIENDO A NUESTRAS ACTITUDES

No permitamos que la gente hable de la Iglesia refiriéndose sólo a la Jerarquía, y por extensión a los curas. Corrijamos esta reducción cada vez que la escuchemos: la Iglesia somos todos los bautizados y en la Iglesia, aunque hay unidad en lo substancial, existe también pluralidad en lo no dogmático y caridad en todo, como muy bien lo expresó S. Agustín.

No permitamos, tampoco, expresiones como **"es la Iglesia la que se opone a tal reforma del Gobierno"**, porque muchas de las opiniones de los creyentes son compartidas también por bastantes no creyentes, políticos o científicos de tanto peso como aquéllos que sostienen las reformas. Por ejemplo: "La defensa de la vida no es exclusiva de los católicos; hay científicos agnósticos que no aceptan experimentar con embriones y rechazan el aborto.

Tengamos claro que **no todolo más moderno** y reciente **es mejor que lo anterior**, por el simple hecho de ser nuevo. Y no permitamos la confusión de "progresía" o "progresismo" con "izquierda"; y "carca" con "derecha". Hay medidas de la izquierda que son retrógradas como podemos ver en Venezuela. Todas las generalizaciones son falsas.

Para no caer en la demagogia, tan frecuente entre algunos de nuestros políticos, **evitemos expresiones ambiguas**, como *todos tenemos los mismos derechos, todos somos iguales, Venezuela ahora es de todos...* Sepamos que eso son expresiones retóricas que apenas tienen aplicaciones concretas (¿posee un ladrón los mismos derechos que un ciudadano honrado? ¿quien cumple con su deber y otro que no cumple?...).

Si hablamos de la **clase de Religión** diferenciemos entre que todos los niños y jóvenes de un país hayan de tener clase, sean creyentes o no; y que aquellos que la solicitan no la puedan tener, tanto en las escuelas públicas como en las privadas. No es razonable que a la asignatura confesional se la deje en precario, marginándola. Si no se le reconoce un carácter equiparable a las demás, ni un tratamiento académico evaluable, termina por ser una extraescolar".

Si es verdad que los Gobiernos tienen que actuar con autonomía pero con inteligencia en sus relaciones con todas las instituciones sociales relevantes, he aquí que la Iglesia católica es una Institución relevante, por el número de sus miembros, por su antigüedad, por su acción social en los lugares donde está instalada... Luego los Gobiernos han de actuar con ella con inteligencia y no con agresividad y marginación.

¿LA RELIGION PUEDE SER FUENTE DEL ORDENAMIENTO JURÍDICO?

La experiencia siempre sirve de inspiración, pero no es seguro que repetir un modelo produzca el mismo resultado. Los creyentes hemos de luchar con todo nuestro corazón para que no se vuelvan a dar enfrentamientos como los que recuerda la Historia. Y en este orden de cosas, no vendría mal que hiciéramos caso a la petición que alguna vez se nos ha hecho: la Iglesia no debe caer en la tentación de la "agitación preventiva" contra lo que "todavía no ha ocurrido ni nadie ha dicho que vaya a ocurrir". La religión no es de derechas ni de izquierdas.

En general, la Izquierda ha cometido frecuentemente el error de confinar el hecho religioso al estricto ámbito de la conciencia personal, y aunque **la fe es un hecho personal, la religión es un hecho social**. Las Iglesias son un hecho institucional que los poderes públicos no pueden ignorar

Cierto que una doctrina religiosa no puede ser fuente del ordenamiento jurídico, pero ¿éste debe despreciar todo lo afirmado por aquella, simplemente por estar dicho por una doctrina religiosa? Si jurídicamente 'la costumbre' es fuente

válida ¿no tienen las doctrinas religiosas siglos suficientes para ser consideradas “costumbre”?

¿Son las dificultades una ocasión de progresar? Caigamos en la cuenta, los católicos, que el ser ahora cuantitativamente menos que en el pasado y haber muchos ciudadanos que disienten de nosotros, este dato nos debe urgir a **purificar nuestra fe** y prepararnos bien para hablar con acierto de ella y de los problemas que se plantean al margen de la fe. No tengamos miedo a las dificultades y los cambios. Seamos siempre positivos de pensamiento, abiertos de mente y plenamente confiados en Cristo Jesús.

Cuando dialogamos con un no-creyente de problemas profanos, hemos de argumentar evidentemente desde la razón. Pero, además, deberíamos ofrecerle (no imponerle), sin complejos, la visión que la fe tiene de ese problema “racional”.

¿Urge cambiar el lenguaje sobre Dios?: Quien está en contacto diario con jóvenes capta que muchas de las fórmulas que usamos todavía hoy para hablar de Dios, más que ayudarles a creer, les resultan como dificultad. Y más evidente es todavía para quienes tratan con universitarios o adultos. Ello nos obliga a **poner al día nuestra doctrina**: el dogma no varía, pero la interpretación y expresión que de él hacemos en la Iglesia, sí varía. Si no realizamos este esfuerzo, no podremos ayudar a nuestros conciudadanos no creyentes, y el “eclipse de Dios” irá en aumento. En efecto, nos urge cambiar profundamente el lenguaje sobre Dios, tarea nada fácil, pero no nos asustemos y pongamos manos a la obra.

Desgraciadamente bastantes creyentes adultos nos hemos quedado con la formación religiosa que obtuvimos en nuestra infancia, mientras que en otros campos hemos madurado sensiblemente.

¿Son dogmáticas las afirmaciones científicas?: Resulta llamativo que creyentes que han abandonado la Iglesia, por ‘no poder aceptar eso de los dogmas’ posteriormente se tragan con total facilidad las afirmaciones científicas.

Seamos conscientes de que mucho de lo que la fe dice lo afirman también científicos y personas sensatas que no creen ¡En cuántas ideas la psicología más profunda concuerda con la doctrina de Jesús!

No caigamos, como les ocurre a muchos, en creer que la ciencia es dogmática, porque su historia está llena de errores. Sólo ofrece seguridad “mientras no tengamos un dato que el científico anterior no tuvo”. Esto nos invita a ser prudentes con los “pronunciamientos científicos”, sin por eso despreciar ni menos-

preciar la ciencia. Hay quien ha puesto al Dios-Ciencia en lugar del Dios-Biblia. **Entre los científicostambién se da la pluralidad** en más de una afirmación. Esto hay que recordarlo continuamente. ¿Qué ha movido más a las grandes gestas humanas, la ciencia o el sentimiento con la prudencia?

¿Qué hacer cuando nos insultan?: No entremos al trapo cuando nos insultan (carcas, ignorantes, retrógrados y otros piropos). No contestemos insultando. Pero hagámosle ver que no es democrático ni tolerante (cosas de las que suelen presumir estos ofensores) su lenguaje; y que lo que dicen (tanto si es verdad como si no) se puede decir con otras expresiones más civilizadas, para no quedar desautorizados por la forma que usan.

ACEPTEMOS LOS FALLOS COMETIDOS POR LA IGLESIA

Hacemos un flaco favor a nuestra Iglesia si pretendemos negar los fallos evidentes que nos puedan echar en cara. Si son fallos históricos, después de aceptarlos, recordémosle a nuestro interlocutor que es un pecado contra la Historia juzgar con la mentalidad de hoy las actitudes de tiempos lejanos (no se puede pedir peras al olmo); que la Iglesia en cuanto institución humana tiene las mismas debilidades y fallos (pecados) que las otras instituciones humanas (Gobiernos, Partidos...); que nadie está libre de pecado (de fallos); y que si queremos mejorar, no podemos quedarnos en la denuncia de los fallos, sino que hemos de **aportarsoluciones**. Viene bien, también, recordarles que, además de esos fallos, la Iglesia tiene en su haber una inmensa cantidad de aciertos y acciones a favor de la humanidad, pobres y ricos, en todos los órdenes de la vida, como ninguna otra Institución: educación, sanidad, marginados... ¿Qué bueno sería recordar a 'los otros' que, normalmente, lo que hoy es de justicia en muchos campos, empezó siendo obra de caridad en la Iglesia!

¿La fe es racional?: la fe no es irracional ni antirracional y ciertamente tiene mucho de racional; aparte de que la razón no es la única fuente de conocimiento: está la inteligencia emocional, de la que hoy se habla tanto, los sentimientos, la intuición, la experiencia... y la fe. Pascal dijo aquello de que "el corazón tiene razones que la razón no comprende". Nuestra fe no es pura racionalidad, pero tampoco puro sentimiento. Las personas no somos máquinas (ordenadores), somos "personas".

Es fundamental para los creyentes tener claro que el Padre Dios ha creado a todas las personas y **atodas las ha dejado en libertad**. A ninguna coacciona

para que le siga. Y es fundamental también que dejemos claro, cuando hablamos con no-creyentes, que Dios ama a todos, vela por todos, respeta a todos (*"no he venido a condenar, sino a salvar"*); y que no sólo se revela y actúa a través de la Iglesia Católica, sino también fuera de ella, sin límite alguno.

¿Quién dijo que fuera de la Iglesia no hay salvación?: Hemos de desterrar de nuestro vocabulario frases como: sólo los católicos tenemos la verdad total; no se puede ser honrado, si no se es creyente; sólo los bautizados nos salvamos; los ateos y/o los creyentes de otras Religiones no... Es comprensible que este modo de hablar moleste a los no-creyentes, y mucho más si están resentidos contra la Iglesia.

Atención: la fe de cada uno no se debe fundamentar en el buen comportamiento de nadie (ni Papa, ni Obispos, ni curas...) de forma que si falla esa persona, se viene abajo nuestra fe. En la Iglesia ha habido, hay y habrá, incoherencia, traición, politiquero, abusos de autoridad, homosexualidad, pederastia, engaño: nosotros **creemos en Dios pese a eso**, no porque no existe eso. En la Historia de la Iglesia ha habido momentos más negros (papado corrupto en el siglo de Hierro...) y momentos más luminosos... Ha sido perseguida y ha estado en la ola del poder político, económico y social.

El presente histórico de nuestra Iglesia, aun con sus puntos negros, quizás pueda considerarse más limpio que nunca. Tenemos, como colectivo, menos "poder"—eso sí-, pero esto no ha de apenarnos, sino verlo como una gracia de Dios: "en la debilidad se muestra el poder de Dios".

A veces **justificamos nuestra falta de dar la cara**, de salir en defensa de la Iglesia (de lo defendible, no de todo indiscriminadamente), en que yo somos incoherentes, pecadores, no sabemos hablar, no tenemos la preparación de los 'opositores'... *"No digas que eres un niño, donde yo te mande irás... Yo pondré las palabras en tu boca..."*. La fuerza de nuestras palabras no está en que son "nuestras", sino en que son "de Dios", si es que creemos y nos fiamos de Él.

¿CÓMO COMPORTARNOS ANTE LAS LEYES CIVILES?

Nicolás M^a López Calera afirma: "el **problema de fondo** que se debate (hoy) es el mismo de siempre: si lo moral o lo inmoral debe integrarse dentro del derecho para ser mandado o prohibido. En nuestro tiempo es un principio de política legislativa casi universalmente reconocido (salvo en los fundamentalismos

religiosos de siempre) que no todo lo inmoral debe ser perseguido por el derecho, tesis que hasta el mismo Santo Tomás de Aquino aceptaba... La argumentación que se monta contra los homosexuales es la siguiente: la homosexualidad va contra la naturaleza humana y contra la institución natural del matrimonio y, por consiguiente, es un desorden moral... intolerable. Tal argumentación se fundamenta en una concepción iusnaturalista del derecho y de la justicia, respetable, discutible y desde luego poco reconocida hoy en la cultura jurídica de las sociedades más avanzadas... El debate sobre qué es natural o antinatural para sacar de ahí las conclusiones de lo que es bueno o malo, moral o inmoral, justo o injusto, es muy antiguo y no se ha resuelto con ninguna conclusión definitiva..."¹⁰

¿Cómo podemos colaborar positivamente?: Pensemos que las leyes civiles no son sólo para los católicos, sino para toda la sociedad. Y, desde esta óptica, colaboremos positivamente a que sean lo más "humanas" posible y lo más cercanas posible a nuestra visión de la persona, de la vida, de la sociedad, porque creemos que es la mejor. No dejemos de exponer nuestra visión de fe, sin pretensión (ni siquiera inconsciente) de imponerla. **Luchemos** honradamente con todos los medios que ofrece la sociedad democrática para estas luchas. **Denunciemos** lo que creamos que debemos denunciar. **Felicitemos** lo que creamos que debemos felicitar. **Propiciemos** lo que creamos que es mejor para toda la Sociedad. Y al final, **acatemos** la ley que salga, lo cual no quiere decir que nosotros no vamos a atenernos en nuestro comportamiento a nuestras leyes cristianas, en caso de conflicto de conciencia. Es muy importante tener clara la diferencia entre 'permitir' y 'obligar'. Recordemos lo dicho más arriba.

¿Son lícitas la objeción de conciencia y la desobediencia civil?: José Ignacio Calleja concluye así su reflexión sobre este tema: "al final el juego democrático tiene que decidir y nosotros reconocer, sin negar nuestras diferencias interiores, que la perseverancia en la denuncia, la objeción de conciencia y hasta la desobediencia civil, con sus requisitos, son un derecho legítimo de los ciudadanos. Pero el juego democrático tiene que prevalecer. Lo que no puede ser es que pensemos que 'la ley natural', y más aún, iluminada por la 'fe', nos concede una posición 'civilmente' privilegiada desde la que determinar 'para todos' lo bueno y lo malo y que el Estado ha de reconocer. Esto no existe... Ojalá, por tanto, que nuestra Iglesia, nosotros con ella, recupere la sabiduría profética, pero samaritana y coherente, de Jesús de Nazaret, el Cristo; 'firme y claro', con toda

¹⁰ Ideal 21-10-04, p. 24

certeza, pero 'compasivo, gratuito, coherente y débil' donde los haya... Hay que dialogar, diferenciar, discernir, criticar y acompañar"¹¹

¿Sólo los Partidos Políticos pueden participar en la discusión de las futuras leyes?: Evidentemente que no, podemos y debemos intervenir todos los ciudadanos (porque somos el sujeto y objeto de las futuras leyes) individualmente o reunidos en asociaciones. Por tanto, también la Iglesia, como asociación, y cada creyente como ciudadano cuya fe le compromete en el desarrollo de este mundo: "creced, multiplicaos, desarrollad la tierra".

La situación actual de los Partidos responde, como todo, a un momento histórico. ¿No habrá llegado el tiempo de revisar esa especie de monopolio que tienen en la gestión de la 'cosa pública'? ¿la ausencia de compromiso para que los votantes le puedan exigir lo que han prometido y por lo que se les ha votado?, ¿esa situación que se produce cuando dos Partidos menos votados suman sus votos para derrocar al más votado; o que un Partido con pocos votos pueda tener la llave (se constituye en bisagra) e imponerse en el Parlamento a quienes tienen más?, ¿esos pactos, sin control de la ciudadanía, por los que un partido insignificante puede hacerse con la llave e imponerse a otros más votados?, ¿la obligatoriedad o no obligatoriedad del voto?, ¿el sueldo que se marcan los políticos?, ¿las subvenciones que reciben los Partidos?, ¿el dinero que se gasta en las Campañas electorales y su procedencia?, ¿la inmunidad que les permite a veces difamar sin que se les pueda encausar?...

¿Están sobredimensionados los Partidos Políticos?: El hecho de que un Partido haya obtenido los votos necesario para nombrar al Presidente no le da permiso para saltarse la Constitución vigente, ni para imponer a la ciudadanía las leyes que ese partido y su Presidente quieran, porque las leyes de un país van destinadas a la totalidad de ese país y los votos obtenidos no le otorgan "luz verde" para todos y cada uno de sus sueños personales.

Qué es lo que los cristianos podemos aportar a la Sociedad?: lo que ella no tiene y es lo específico nuestro: la visión cristiana como "oferta" para vivir aquí abajo con la libertad de los Hijos de Dios y el gozo de las Bienaventuranzas. Ciertamente que casi todas nuestras actitudes (virtudes, fortalezas) son compartidas por los no-creyentes sensatos: honradez, amor, esperanza, fe (no hay vida sin una múltiple y permanente fe), solidaridad, paciencia, perdón, humildad... Y cierto también que los cristianos podemos aportar conquistas en el mundo filo-

¹¹ El Correo, 10-11-04

sófico, social, económico, científico, técnico, sanitario, educativo... en todos los campos de la vida; pero **lo específico nuestro** es el amor incluso al enemigo, la fe y esperanza en ese que llamamos Dios y la seguridad en que Él nos ama hasta haber dado *su sangre "por nosotros y por todos los hombres, para el perdón de los pecados"*. Desgraciadamente, esto no sabemos hacerlo llegar a los otros con fuerza; y nos quedamos en la transmisión de unas **normas morales**, que para colmo se focalizan mucho en lo sexual y no en la ayuda al prójimo necesitado.

¿Qué actitudes compartimos los cristianos con la Sociedad de hoy?: democracia, tolerancia, inclusión en lugar de exclusión, discriminación positiva de la mujer, del discapacitado, del débil, del emigrante... pacifismo, diálogo, transparencia, preocupación por el planeta,... Al margen de los fallos personales que hayamos tenido y/o tengamos **¿qué cristiano no defiende estas actitudes que la sociedad defiende hoy?**.

¿Por qué, entonces, nuestro choque con parte de la Sociedad?: puede ser por dos causas: o **porque no sabemos expresar esta coincidencia**, ni la publicitamos suficientemente; o **porque no nos quieren escuchar** ni aceptan que esto sea así, por odio, rencor, ignorancia sectaria... (las tinieblas rechazan la luz).

Si la hipótesis primera es la cierta, la solución es fácil: aprender a expresar todo esto con lenguaje aceptable por las personas de buena voluntad. Pero ¿y si la hipótesis cierta es la segunda?: pues tener paciencia con ellos, no perder nunca los papeles, amarlos, servirlos, lavarles los pies, que posiblemente esto los desarme, no el enfrentamiento dialéctico, porque "no hay mayor sordo que el que no quiere oír" y "no hay mayor ciego que el que no quiere ver". Nosotros estamos invitados a dar testimonio, lo acepten o lo rechacen los demás.

IGLESIA Y DEMOCRACIA

¿No hay democracia en la Iglesia?: No nos dejemos engañar. No es cierto que no exista democracia (la cual no se puede confundir con "régimen asambleario" ni con "anarquía"). Toda democracia comporta jerarquía, porque exige un orden y ese orden lo marca alguien. Desde el origen se ha dado en la Iglesia la pluralidad: Pablo se enfrenta a Pedro; y su doctrina y sus campos de actuación son claramente diversos. ¿No son práctica y teóricamente distintas una parroquia de otra, una Institución Religiosa de otra?, ¿no ha habido desde el inicio escuelas teológicas en disputa...?. ¿Porqué juzgar a la Iglesia (institución humana) con distinto rasero que a los Sindicatos, los Partidos políticos, etc...?. En toda 'so-

ciudad' hay normas y sanciones... ¿No da la impresión que hay en todo esto un juego sectario?: para lo que les interesa a nuestros "críticos", somos una institución divina (de otro mundo), que no puede tener ningún fallo; y para lo que les interesa, no lo somos. Porque si se trata sólo de señalar incoherencias, no hay razón para tanto escándalo (farisaico más de una vez).

¿El aprendizaje democrático exige dejar atrás la confesionalidad y sus signos externos?: Hay quien así lo afirma, pero yo respondo: ¿no sería mucho más democrático, respetuoso y pluralista, que cada uno pudiera manifestar sus elementos confesionales también en los lugares o ámbitos públicos, máxime siendo para él tan substancial la fe, sin que los de confesiones distintas y los que no tienen ninguna confesión (lo cual ya es una confesión) lo tomen como una agresión? ¿Es más democrático quitar los crucifijos de las escuelas, los velos de las cabezas de las alumnas musulmanas? ¿Democracia no significa aceptación del otro como es? ¿No predica la democracia la libertad de conciencia, de expresión, de religión? ¿No es un derecho humano esa libertad? ¿Por qué se va a aceptar un uniforme militar o jurídico o sanitario y no un signo religioso? ¿Qué han hecho las religiones para esta exclusión? ¿No habrá en esta postura prejuicios carcas, aunque la imponga quienes se autodenominan progresistas?. ¿Se deberían prohibir las manifestaciones sindicalistas porque no todos los ciudadanos somos sindicalistas? ¿Es correcto prohibir, p.ej. las procesiones, el crucifijo en los lugares públicos o los belenes en la Escuela, porque "se pueden ofender los creyentes de otras confesiones o los ateos?.

¿La Iglesia, siendo jerárquica, puede dar lecciones de democracia, participación, representación, sufragio, soberanía...?: Claro que sí. Es suficiente conocer la Historia de la Órdenes Religiosas, donde los Superiores Mayores son electos por sufragio, el mandato está temporalmente limitado y hay Capítulo General con miembros elegidos por la base...

¿Por qué va a ser constitucional la libertad de creación de centros y la libertad de cátedra y, en cambio, algunos Estados laicos van a excluir del campo de la Enseñanza precisamente a las Iglesias?

De nuevo me hago la misma pregunta, puesto que algunos Gobiernos pareciera que sólo piensan en "defender a los ciudadanos de las influencias de las Iglesias", habiendo tantas otras cosas objetivamente perjudiciales de las que no nos protegen. ¿Son las confesiones religiosas algo esencialmente malvado? ¿No es esta postura fruto de un laicismo trasnochado, que nació como una lucha a

muerte contra la Iglesia? ¿Se puede casar democracia con esta exclusión tan poco racional?

¿Cuándo, cómo y dónde podemos criticar a nuestra Jerarquía?: Cuando nuestra conciencia bien formada y nuestra intención sana (no nuestros gustos o intereses personales o de grupo) nos lo pida. ¿Cómo?: buscando el bien de la misma persona criticada, de los hermanos en la fe y de toda la sociedad; con una crítica positiva (que no sólo denuncia el fallo, sino que aporta soluciones); no atacando a la persona, ni olvidando que esa persona ha hecho o dicho otras muchas cosas buenas, que conviene recordar en el momento de la crítica (un fallo no destruye una trayectoria entera); no dando por supuesto intereses malvados en el fallo... ¿Dónde hacer la crítica?: el Evangelio lo dice: lo primero es ir directamente al hermano, luego con dos testigos y finalmente en el seno de la Iglesia. Para nosotros la crítica es “la corrección fraterna”, que no echa en cara el fallo, que no condena, sino que ayuda a la corrección.

Podemos disentir incluso de las **acciones** del Papa, de la Conferencia Episcopal, de un Obispo, de un teólogo... Cuando criticamos no lo hacemos a la persona, sino a las ideas o acciones de ese hermano, por ello lo hacemos con respeto máximo a la persona, con amor, sin dar lecciones.

¿Se pueden elaborar normas morales categoriales, distintas y propias para los católicos?: Benjamín Forcano piensa que: “son muchos los teólogos que opinan que, aparte los principios evangélicos inspiradores de la vida, no se pueden elaborar normas morales categoriales, distintas y propias para los católicos”. ¿Qué añadirían esas normas desde la fe, p.ej., al significado y regulación ética del problema de la natalidad?”¹².

La libertad de conciencia y la libertad religiosa: Es más amplio el término libertad de conciencia que el de libertad de religión, ciertamente. Y hemos de defender el respeto a las dos libertades ante el Estado y ante cada interlocutor. **Creyentes y no creyentes debemos dejar los prejuicios y dogmatismo referentes a la religión, que puede ser opio o dynamis transformadora,** dependiendo de si se la vive como elemento utópico y subversivo o como elemento conformista y legitimador del orden establecido... O, en otras palabras, de si el creyente vive una fe abierta o cerrada.

¿Qué decir de los Acuerdos Iglesia-Estado, como el que mantiene Venezuela?: Desde dentro de la propia Iglesia se han alzado ya voces contrarias a la

12 Ver nota nº 3

sobrevivencia de tales acuerdos. He aquí un ejemplo: “Las religiones merecen un respeto positivo del Estado, pues éste es un servidor de la sociedad civil en la que estamos. Pero significa, también, que el modo de ese respeto positivo puede traducirse de muchas formas, pero a mi juicio no en unos Acuerdos Iglesia-Estado como los vigentes”¹³

Hasta aquí, un conjunto de interrogantes a propósito del problema Iglesia vs Estado, que no pretende sentar cátedra, sino, como indiqué al inicio, provocar la reflexión del lector.

13 José Ignacio Calleja, prof. de Moral Social, El Correo 10-11-04

OTROS TEMAS

LA PRENSA DE LA COMUNIDAD BICULTURAL-BINACIONAL, COLOMBO-VENEZOLANA Y LA GLOBALIZACIÓN

Prof. Enrique Alí González Ordosgoitti*

ABSTRACT:

We observed a strong presence of the ethnic press and radio programs with varying time intervals: daily, weekly and monthly, which tell of a captive audience of a network of independent information, which creates and recreates cultural circuits with which it relates, from his own perspective, with Venezuela and the world. This press meets the need of an Ethnic Us International, which is deeply involved-both material and intellectual-emotional processes of cultural globalization, although directed to a specific ethnic group. The Colombian-Venezuelan newspapers are the case of study

KEYWORDS: *Press. Bicultural Ethnic. Community-Bi.Globalization.Construction of Identities. Colombia. Venezuela. .*

En nuestro trabajo insistiremos en el análisis de una Comunidad Étnica Bicultural-Binacional, entendida ésta como aquella comunidad humana conformada por individuos —en alguna de las tres generaciones inmediatas— nacidos en un país distinto al de donde viven. Abuelo (a), Padre (Madre) o Hijo (a), uno de ellos o varios. En Venezuela estas comunidades étnicas conforman alrededor del 42 al 46% de la población total (González Ordosgoitti, 1991: 129). Más adelante hablaremos en detalle acerca de esta conceptualización y caracterización.

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

Presentado uno de los componentes de mi objeto de investigación veamos algo acerca de su relación con el segundo, la globalización. Entendemos la Globalización como la característica dominante en el sistema capitalista actual, dirigido y custodiado por los tres grandes megabloques de EEUU-Canadá, Comunidad Económica Europea y Japón y los tigres asiáticos. Esta fase actual del capitalismo se caracteriza por una reformulación total de la relación capital-trabajo tal como se dió en la llamada fase imperialista. Desde el punto de vista del capital se ha acentuado la trasnacionalización e incluso desnacionalización a partir del desarrollo de la tecnotrónica y del dinero electrónico, creándose una nueva figura que es el capital golondrina. La División del Trabajo ya no es sólo la división en países proveedores de materia bruta y prima y países que le dan el valor agregado y final del producto. Sino que este valor agregado le es dado por países periféricos que ofrecen la ventaja de mano de obra barata y no sindicalizada, cuya transferencia de valor hacia los países punta se asegura por el control comercial y financiero de estos.

Desde lo político se caracteriza la Globalización por la creciente debilidad de los gobiernos de los países pequeños, a favor de la alianza política entre grandes capitales trasnacionales y los países de los Megabloques. Alianza que se extiende hasta el control de la ONU. Desde el lado militar, aparece una sólo superpotencia, los EEUU.

Desde el punto de vista cultural podemos decir que la Globalización es la fase actual de la Modernidad, entendida como un intento de unificar los imaginarios culturales mundiales a partir del efecto de la razón vista ésta como herencia grecolatina. Se diferencia de épocas anteriores por la existencia de multiplicidad de actores, quienes inciden en que la difusión de este modelo encuentre una resistencia acerada, ayudados por los avances y descubrimientos realizados en el Campo Cultural Académico en el último siglo, acerca de la validez y viabilidad de las culturas de los países periféricos. Tales actitudes no sólo complican los deseos de hegemonizar los imaginarios, sino también la misma concepción de a qué llamar hegemonía: a los mensajes o a la mayoritaria posesión de los medios tecnotrónicos.

En el intento de precisar un poco más los alcances conceptuales y prácticos de los fenómenos de globalización, creemos importante discutir acerca del escrito presentado por Daniel MATO en este Simposio. En el cual adelanta una noción acerca de qué entender por globalización:

En resumen, sostengo que el de la globalización es un proceso a través del cual el planeta se va convirtiendo crecientemente en un espacio de relaciones internacionales y transnacionales entre una amplia variedad de agentes sociales; que estas relaciones son multidimensionales (...); que estas relaciones las sostienen actores sociales concretos (...); y que existen diferencias significativas de poder entre estos agentes. (Mato, 1995: 5).

Vista así, la globalización representa históricamente la intensificación y profundización de los intentos de mundialización capitalista surgidos desde el siglo XV y antropológicamente, representa la canalización de los impulsos de las sociedades humanas por establecer contacto bien sean físicos, audiovisuales o más propiamente simbólicos, en las postrimerías del segundo milenio. Pero quisiera acotar que la globalización es UN espacio de intercambio transnacional, pero no el único espacio de intercambio simbólico. En algunas coyunturas puede hasta ser dominante, pero nunca es el único en escena y a disposición de los actores. Incluso en algunas situaciones puede ser absolutamente marginal su capacidad de explicar ciertos fenómenos culturales, como es el caso presentado en este Simposio por María Matilde Suarez, acerca de la celebración de la Virgen de la Divina Pastora en Barquisimeto (Estado Lara, Venezuela). El cual debe su constitución fundamentalmente a dinámicas sociales locales y nacionales antes que transnacionales. Intentar explicar el auge de esa celebración por los efectos del desarrollo del capitalismo en Barquisimeto, su auge industrial y movimientos migratorios, sería convertir todos los fenómenos sociales en derivados en última instancia de las estructuras económicas, asunto de ingratisimos recuerdos para las ciencias sociales. Hay que evitar la tentación del economicismo que puede estar en la base de interpretaciones unilaterales de los fenómenos de la globalización.

La globalización cultural se presenta entonces como el lugar de encuentros, desencuentros, luchas y fagocitaciones entre los imaginarios nacionales y transnacionales, **entendiendo éstos como la acumulación del patrimonio mundial de intentos de homogeneización anteriores que terminaron formando parte de un lenguaje común dentro del proceso de creación de una civilización industrial** (utilizamos la noción de civilización tal como fue acuñada por los historiadores del siglo XIX, al hablar de civilización romana por ejemplo). **Estos encuentros se ven amplificadas por el fenómeno adicional que son los movimientos poblacionales a gran escala, migraciones por guerras, epidemias, hambre, pauperización, los cuales han creado una nueva macroetnia mundial que es la Comunidad Etnica Bicultural-Binacional, la cual com-**

parte en gran medida el espacio del Campo Cultural Industrial-Masivo (la tecnotrónica); en menor medida el Campo Cultural Académico (los países periféricos por haber tenido menos acceso a estos elementos de la modernidad, pueden verse a sí mismos como en una espiral de ascenso al acceder al Campo Cultural Académico de los países punta bien sea por migraciones -cada vez menos por las restricciones xenofóbicas- o por enclaves de los mismos en sus propios países periféricos) y en muy poca o ninguna medida el Campo Cultural Residencial, siendo este el principal lugar de lucha y oposición a la globalización, especialmente si esta es entendida como parte de una estrategia cristiano-protestante o laica, de una etnia "blanca".

Esta Macroetnia Bicultural-Binacional es un tipo especial de Metaetnia tal como fue definida por Bruk:

También existen comunidades que abarcan todo un grupo de pueblos. Son las llamadas comunidades metaétnicas. Estas agrupan a varios pueblos en los que han parecido elementos de autoconciencia común, basada en la afinidad etnogenética o en largas relaciones económicas y culturales, y en la sociedad clasista, también en las relaciones políticas. Entre tales comunidades se pueden catalogar, por ejemplo, a los pueblos eslavos, romances, mongoles y otros afines no sólo por sus lenguas, sino también en cierta medida por su cultura y vida cotidiana (Bruk, 1985: 101-102).

A su vez, esta Macroetnia Bicultural-Binacional, pudiera caber en el tipo de Grupos Étnicos de Transición por Migraciones, definido por el mismo Bruk:

El cuadro se ve complicado por los grupos étnicos de transición existentes en muchos países (y característicos sobre todo para los países de inmigración): los inmigrantes de primera y segunda generaciones o de otras más tardías, quienes han sido asimiladas parcialmente por la nación fundamental. Todavía no se han desvinculado definitivamente del pueblo de su país natal ni se han integrado totalmente en el etnos del país receptor (Bruk, 1985: 100).

Por eso consideramos que al escoger como objeto de estudio la Comunidad Étnica Bicultural-Binacional, Colombo-Venezolana, estamos analizando el efecto de globalización entre dos países periféricos con gran carga histórico-cultural común, los cuales aún así plantean estrategias de diferenciación como principal recurso para mantener el derecho a ser etnia. Este fenómeno de la biculturalidad-binacionalidad es cada vez más importante para el estudio de la construcción de identidades en América Latina, tal como lo demuestra el estudio de caso realiza-

do por Silvia María Hirsh¹, acerca de los indígenas Chiriguano de Argentina y Bolivia, con dos importantes diferencias respecto a mi estudio: primero; el que se refiere a una comunidad étnica indígena mientras yo trabajo a una comunidad criolla que se transfigura en binacional al ser estudiados en Venezuela y segundo, que Hirsh se concentra en la frontera, mientras yo trato de trabajar todo el espacio nacional, pero se agrega un elemento de similitud, ambos trabajamos la recomposición étnica tomando en cuenta los mediso masivos de información: radio y prensa.

ALGUNAS PRECAUCIONES (OJO AVIZOR)

Una de las desventajas que presentan las Ciencias Sociales ante los estéticos caminos de la literatura, es que al contrario de ésta, en ella no se permite sorprender al lector con resultados simplemente imaginados, sino que hay que advertirle hasta de las propias trampas del cientista (es decir su colección particular de obstáculos epistemológicos). En tal sentido estoy obligado a confesar mis verdaderas intenciones (los Educadores dirían el Currículum Oculto):

1.-Soy un ferviente amante de mi Patria, por lo que debo ser calificado como Nacionalista; 2.-Que por ser venezolano de origen criollo popular, estoy familiarmente vinculado con varios colombo-venezolanos atrapados en mis redes de parentesco; 3.-Que como sociólogo amo y respeto a todos los pueblos del mundo, incluidos el venezolano y el colombiano, pero sospecho de las intenciones del Estado de la República de Colombia para con Venezuela, pues en todas las discusiones y acuerdos territoriales celebrados entre el Estado Venezolano y el Estado Colombiano, este último nos ha ganado siempre de manera tal que hemos perdido un tercio del territorio y 4.-Parto de la premisa de que Venezuela es una nación multiétnica, en donde conviven tres Macroetnias fundamentales: la Indígena, la Criolla y la Bicultural-Binacional y tal configuración es harto positiva para la universalización y la humanización permanente de sus habitantes.

1 Silvia María Hirsh (1996).-“Fronteras, organizaciones indígenas y construcción de las identidades locales: el caso de los guaraníes de la Argentina y Bolivia” (páginas: 157-172) en: Daniel Mato, Maritza Montero y Emanuele Amodio (Coordinadores) (1996).-**América Latina en tiempos de Globalización. Procesos Culturales y transformaciones sociopolíticas**. Caracas, UCV, UNESCO, ALAS, julio 1996. pp. 280.

Incluso apreciaciones de 2010, tanto del Gobierno venezolano como del Gobierno colombiano y de las propias comunidades colombo-venezolanas, estiman una cifra muy superior que rondaría entre tres y cinco millones.

En cuanto a las definiciones de los términos utilizados haré un bosquejo muy sucinto. Cualquier científico social que esté trabajando en el área de las Culturas Étnicas en América Latina, al menos por más de seis meses, parte de las siguientes tres premisas:

1.-Todos los Hombres tienen cultura y 2.-Toda Comunidad Étnica se define no a partir de algún rasgo genérico en particular, válido para cualquier lugar geohistórico, sino por la relación que dicha comunidad tiene con el entorno social. Es decir que la cualidad básica que conforma un grupo étnico es su relación con otros grupos, con quienes establece un "nosotros" y "los otros", un prójimo y un extraño.

ANTECEDENTES

Mi interés en las culturas étnicas data desde finales de la década de los setenta, cuando ya había egresado de la Escuela de Sociología. Me llamaba la atención no los indígenas -quienes para ese entonces vivían bien lejos de Caracas, hoy en día ya no es así- sino los portugueses de los Abastos (Colmados en castellano Dominicano), los Chinos de los Supermercados, los italianos de las panaderías, los árabes de las tiendas de ropa. Esta curiosidad tropezó con muchas dificultades para iniciar investigaciones debido a los pocos trabajos hechos con sentido socioantropológico, por lo que muy lentamente se fue desenvolviendo. A la altura de 1989 logramos crear un modelo teórico (dice uno exagerando el optimismo), que nos sirvió de base para encauzar nuestras inquietudes (González Ordosgoitti, 1990).

Para definir Comunidad Étnica privilegiamos el concepto de Etnicidad (muy trabajado por españoles y mexicanos):

el complejo resultante de las diversas maneras como se estructura y desestructura la personalidad colectiva sociocultural de un determinado grupo en una sociedad históricamente dada" (González Ordosgoitti, 1990: 120). Por lo que Comunidad Étnica sería aquella "comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad en una sociedad históricamente dada (González Ordosgoitti, 1990: 120).

Pensamos que en Venezuela están presentes tres Macrocomunidades Étnicas: Indígenas, Criollos y Biculturales-Binacionales. Estas Macrocomunidades Étnicas tienen plena conciencia de sí, pues aceptan ser englobadas en su respecti-

vo etnónimo. Tales son los casos de la Criolla, cuya adscripción de la “mayoría” de la población a la misma forma parte ya del discurso oficial de la educación que imparte el Estado. E igualmente de la Indígena, la cual se agrupa en el Consejo Venezolano Indio, en el cual participan representantes de los diversos grupos indígenas de Venezuela. Caso distinto es el de la que estamos denominando Comunidades Étnicas Biculturales-Binacionales, las cuales se asignan a sí mismas el término de Colonias, etnónimo con el cual estoy en completo desacuerdo por la connotación de extranjería y provisionalidad de la permanencia en el país que el mismo señala, pero que en los últimos tiempos (década de los 80), surgió una Asociación Nacional que intentó representar a todas, bajo el nombre de: **Venezolanos somos todos**, lo que pareciera indicar un primer intento de abandonar el término de Colonia.

Aclarado el porqué utilizó los nombres de estas tres Macroetnias, pasaríamos a definir a la Indígena:

(aquella) comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad americana. Refiérese tanto a los grupos indígenas aborígenes, es decir aquellos existentes desde antes de la conquista europea (quechuas, mayas, yanomami), como a los grupos indígenas postcolombinos, cuya existencia es posterior a la conquista (Wayuu, Mískitos, Garifunas) (González Ordosgoitti, 1990: 121).

La Etnia Criolla es definida como:

(una) comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas en una sociedad históricamente dada... (para el caso de América Latina fue la) resultante de intensos y violentos procesos de imposición política, económica y cultural —expresados en la Conquista, Colonización, Tráfico de Esclavos, Luchas Independentistas y Creación de las Repúblicas— de los grupos humanos europeos sobre los grupos humanos americanos y africanos, que condujeron a la creación de Estados-Nación totalmente originales, siendo esta cualidad la más relevante en la constitución de su personalidad colectiva. Tales sucesos ocurrieron en el espacio geográfico de América Latina (continental e insular), entre el siglo XV y el siglo XIX. La etnicidad se conformó a través de procesos de Lucha Cultural (mayoritarios), en los que predominó más la Aceptación que la Resistencia y la Alternativa y procesos de Encuentro Cultural (minoritarios), entre los tres grupos humanos relacionados asimétricamente (González Ordosgoitti, 1990: 120).

Uno de los temas más interesantes desde el punto de vista cultural en Venezuela, es el de los comportamientos de estas comunidades étnicas, debido a que su importancia en nuestro país viene dada –entre otros hechos– porque alcanzan entre el 42-46 % de la población total (ver González Ordosgoitti, 1991). Por Comunidades Biculturales-Binacionales entendemos aquellas cuyos principales elementos de etnicidad están vinculados –en sus orígenes– a dos configuraciones de Estado-Nación. Para el caso de América Latina podemos encontrar tres grandes agrupaciones Biculturales-Binacionales: Nacional-Americana, Euro-Americana y Afro-Americana. Siendo la primera la que nos interesa en este trabajo la definiremos a continuación:

Comunidad Étnica Nacional-Americana: comunidad de americanos que viven en un país de América distinto al de su origen, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad nacional americana. Grupos conformados especialmente a partir del siglo XX (salvo en el Caribe que se remontan al siglo XIX), que han migrado tanto por razones políticas como económicas (caso de chilenos y argentinos en Venezuela, Costa Rica y Cuba, y de colombianos, dominicanos y ecuatorianos en Venezuela) (González Ordosgoitti, 1990: 121).

Estas Comunidades Étnicas Biculturales-Binacionales:

pueden poseer una determinada nacionalidad (aunque a veces poseen dos como, por ejemplo, los españoles y los judíos israelitas), pero culturalmente pertenecen a dos naciones. Esto significa que se incluyen a todo los inmigrantes, nacionalizados o no y también los hijos y nietos de ellos que, aunque venezolanos por nacimiento, son culturalmente binacionales y socialmente funcionan como comunidad étnica con cohesión, solidaridad e identidad propia dentro del conjunto mayor de la sociedad venezolana (González Ordosgoitti, 1991: 128).

LOS COLOMBO-VENEZOLANOS

En el caso de Venezuela, dentro de la Nacionalamericana destaca en primer lugar la comunidad Colombo-Venezolana. La misma en Colombia puede ser catalogada como perteneciente a la Macrocomunidad Criolla Latinoamericana, pero al pasar la frontera hacia Venezuela, sufre una transfiguración y pasa a ser considerada como Bicultural-Binacional, evidenciando así lo situacional histórico del concepto de etnicidad y de etnia. Como su misma enunciación lo indica estas comunidades tienen una doble pertenencia cultural debido a una también

doble adscripción a dos Estados-Nación actuales. La membresía a estas comunidades la definimos situacionalmente, como aquel grupo familiar que tiene en algunas de las tres generaciones inmediatas (abuelo, padre o hijo), alguien nacido en un país distinto al de donde viven en la actualidad. Es decir, para este caso, el que algunos de estos familiares haya nacido en Colombia y otros en Venezuela en donde viven actualmente. Por supuesto que la pertenencia teórica a estas comunidades biculturales-binacionales es insuficiente por sí sola para definir a un grupo en concreto, habría que añadirse la voluntad manifiesta de dichos miembros para pertenecer a la misma, o por el contrario su vinculación voluntaria con la comunidad Criolla Venezolana mayoritaria por sí sola.

El derecho de defender su biculturalidad o su criollidad, es parte consustancial de los derechos humanos y un Estado democrático debe velar por que los mismos estén debidamente protegidos. Procurando que cada individuo, grupo familiar y comunidad residencial tenga la capacidad de decidir libremente su definición cultural de lo Propio y lo Extraño, del Nosotros y de los Otros. Siguiendo a Bastide podemos afirmar que en la relación Criollo-Venezolana y Colombo-Venezolano, sobresalen las similitudes étnicas de tal modo que puede decirse sin temor a exagerar, que existe prácticamente una continuidad cultural entre grandes sectores de los pueblos de ambos países:

1.-lo andino, 2.-lo costeño, 3.-lo llanero, 4.-lo católico, 5.-la herencia ibérica, 6.-la herencia indígena, 7.-la herencia africana y 8.-la guerra de secesión de España en el siglo XIX.

Similitudes que sientan bases estables para un diálogo cultural en profundidad. A su vez las diferencias latentes están en la órbita de la pertenencia a dos Estados Nación que se consolidaron a partir de la ruptura de la Gran Colombia. Como toda separación, hubo de hacerse énfasis -a lo largo de siglo y medio- más en lo que diferenciaba que en lo que unía, logrando configurar una sensibilidad política de rechazo entrabos países. Asuntos como la delimitación de las fronteras y el papel de los migrantes indocumentados crean reservas inmediatas, es papel de los activistas culturales en ambos países incrementar los intercambios en los innumerables aspectos que unen y no en los más propiamente políticos que hasta ahora han servido para separar.

Observamos en la comunidad étnica Colombo-Venezolana (nos negamos a utilizar el término de Colonias, por que aluden a una condición de externalidad permanente, asunto en el cual no creemos), un crecimiento de la autoconciencia étnica, similar al sostenido desde hace décadas por algunas comunidades

euroamericanas (españoles, portugueses e italianos). Asunto que puede resultar prometedor si se encara esa necesidad de diferenciarse sin exclusión violenta de quien es distinta. Esa autoafirmación étnica es sumamente positiva, si sirve para enfrentar las definiciones carenciales que se dan a sí mismas las comunidades biculturales-binacionales en el mundo. Dichas carencias se expresan en dos sentidos: definirse como miembros del otro país en el exilio o como miembros menores del país en que efectivamente viven. Para nuestro caso: como colombianos que viven en Venezuela o como venezolanos pero de origen colombiano. Estas definiciones se traducen en un estado espiritual en que no se sabe a ciencia cierta que se es. En Colombia y en Venezuela son vistos como ya extraños al país, pasajeros cuyo destino final es devolverse.

Pero la dinámica mundial a través de la globalización nos está diciendo sobre el nacimiento de una manera particular de individuo; aquel que puede tener una carga afectiva hacia dos Estados aún viviendo en uno sólo de ellos. Estos individuos son biculturales-binacionales, ni colombianos ni venezolanos criollos, colombo-venezolanos, con su carga de dignidad cultural intacta. Porque en definitiva, si el hombre es producto de sus circunstancias, estas se expresan y desarrollan fundamentalmente en el quehacer cotidiano. El hombre es de la tierra donde nació pero también de la tierra en donde vive. Pertenece a una familia de origen pero creamos una familia como destino. Y quizás esto último es amorosamente cierto para los biculturales-binacionales. Pensamos haber encontrado uno de los principales nudos para la acción cultural en las Comunidades Biculturales-Binacionales: cómo fortalecer la dignidad a través de procesos de reconstrucción étnica y de identidades basados no en un inventario de carencias sino por el contrario, en colocar de relieve la aún frágil pero hermosa personalidad colectiva que tiende a emerger en productos enteramente nuevos, surgidos de procesos que estimamos deberían ser más de conculturación que de aculturación. Etnografiar estos partos culturales para después darle la bienvenida a las nuevas formas y grupos culturales surgidos inicialmente de la premura de las necesidades, para que puedan arribar a los puertos seguros que otorga el creer en los beneficios de la diversidad y la pluralidad cultural.

Estas ideas que nos guían es necesario confrontarlas con la realidad tal como es vista por los mismos sujetos. La Comunidad Colombo-Venezolana estaría idealmente conformada por:

- a.-los colombianos no nacionalizados,
- b.-los colombianos nacionalizados y

c.-los hijos, nietos, bisnietos y demás familiares nacidos en Venezuela.

La Comunidad Colombo-Venezolana no nacionalizada está conformada por alrededor de 600.000 (seiscientos mil) ciudadanos (de acuerdo al Censo de 1991). Tomando como referencia que el número de miembros promedio de una familia en Venezuela es de 3,6 (según Censo de 1991) y que existen migraciones hacia Venezuela desde principios del siglo XX, las cuales se intensificaron a partir de 1948, es posible afirmar que los 600.000 Colombianos legales, más el número desconocido, pero presumiblemente elevado de Colombianos indocumentados, pertenecen a núcleos familiares promedio con conyugues, hijos, nietos y bisnietos nacionalizados o nacidos en Venezuela, por lo tanto, la cifra de los Colombo-Venezolanos debe ser sensiblemente mayor a los 600.000².

Esta población no presenta un alto grado de organización, más bien la misma es incipiente y es sólo en 1995 cuando han creado un organismo que intenta agruparlos a nivel nacional. Ese organismo es la **Junta Nacional de Colombianos en Venezuela** (ya el nombre nos señala la importancia que en la misma tienen los Colombianos por Nacimiento, por sobre los Naturalizados o los hijos y nietos de los mismos nacidos en Venezuela). Esta organización ha sido impulsada militantemente por el Periódico –ya hoy desaparecido- **INTEGRACION**, por lo que el análisis del mismo nos puede decir mucho acerca de sus orientaciones principales. Este periódico tiene una importancia adicional y es que representó la iniciativa de mayor constancia en el tiempo por dotar a la inmigración colombiana de un vocero propio, asunto que no es percibido como una necesidad sentida (según expresiones de su Editor Wilfredo Grimaldo, en entrevista personal), por la comunidad colombo-venezolana, ya que la misma accede regularmente a los principales periódicos colombianos.

EL PERIÓDICO INTEGRACION

La prensa que estamos considerando pertenece a la Comunidad Étnica Bicultural-Binacional Colombo-Venezolana. Su título es **INTEGRACION** y hemos podido consultar todos los 16 números editados en Caracas:

2 Incluso apreciaciones de 2010, tanto del Gobierno venezolano como del Gobierno colombiano y de las propias comunidades colombo-venezolanas, estiman una cifra muy superior que rondaría entre tres y cinco millones.

1.-Abril 1992; 2.-Julio 1992; 3.-20 de Julio-20 de Agosto 1992; 4.-Septiembre 1992; 5.-Noviembre 1992; 6.-Enero 1993; 7.-Abril 1993; 8.-Mayo 1993; 9.-Junio 1993; 10.-Agosto 1993; 11.-15 de Septiembre-15 de Octubre 1993; 12.-Diciembre 1993; 13.-Febrero 1994, 14.-Mayo 1994; 15.-Junio 1994 y 16.-Agosto-Septiembre 1994.

Como puede notarse la publicación fue de aparición irregular -debido entre otras cosas a las carencias económicas de los Editores- aunque intentó ser un Mensuario.

Al analizar los dieciseis ejemplares, encontramos 392 Artículos distribuidos de la siguiente manera (ver Cuadro N° 1).

La distribución del número nos indica de bulto que la atención del Periódico INTEGRACION, se dirige en un 90,2% a tratar asuntos pertenecientes sólo a lo Colombo-Venezolano y a lo Nacional-Colombiano, dedicando poca atención a Venezuela y el resto del mundo. Dirección evidentemente dirigida a profundizar en su otra especificidad nacional. Tendríamos entonces aquí como una emigración económica producto de los procesos de globalización económica mundial, tiene como contrapartida una resistencia a abandonar sus particularidades étnicas nacionales.

I.-Veamos el comportamiento de la información dirigida a la comunidad Colombo-Venezolana, tal como se observa en el Cuadro N° 2. Destaca en un primer lugar la cantidad de artículos relacionados con las organizaciones colombo-venezolanos, lo que demuestra el carácter militante del periódico, dedicado a cohesionar a la comunidad colombiana (no a toda la colombo-venezolana). El periódico actúa a la manera de "La Chispa", contribuyendo decididamente a que la comunidad adquiera conciencia de sí y se estimule a superar las carencias organizativas de que adolece. Esta intencionalidad dió sus frutos en algo que consideramos un logro histórico de la comunidad colombo-venezolana y fue la realización de un evento nacional, con asociaciones representativas para conformar una entidad: la **Junta Nacional de Colombianos en Venezuela**.

El segundo tema Migración, señala la particular dirección que le imprimen los Editores a partir de sus propias necesidades reivindicativas como trabajadores migrantes, asunto que abona la idea de que en el periódico se atiende a sólo aquella porción de la comunidad colombo-venezolana, cuya nacionalidad es sólo colombiana, aproximadamente 600.000 de los 2.100.000 de miembros que la conforman. El tercer tema, la Integración es visto desde la misma óptica de los

migrantes, al igual que el de Presos, Naturalización, Indígenas, Indocumentados y Salud. En cambio los temas de Fútbol, Cultura, Fiestas, Personajes, Donaciones y Radio, permiten abarcar a otros segmentos colombo-venezolanos, distintos a los migrantes no nacionalizados, como pueden ser los nacionalizados (es el caso de los 5 artículos sobre Personajes) y los nacidos en territorio venezolano. Otro tema es el relacionado con Simón Bolívar, el cual apenas fue mencionado en tres artículos, lo que evidencia la poca importancia que se le da al asunto, muy alejado del sentido común y de la retórica tradicional cuando se habla de que Venezuela y Colombia son dos pueblos hermanados por El Libertador, al menos así no parece ser entendido por la política editorial. Como dato asombroso (para quienes comulgan con la retórica tradicional), uno de los tres artículos relacionados con Simón Bolívar, lo escribe el Dr. Alberto Marrero León, quien es Presidente de la *ASOCIACION CIVIL AMIGOS DE LA AMISTAD COLOMBOVENEZOLANA*, cuya sede es el Estado Táchira, quien a propósito de un artículo aparecido en el *Sunday Times* de Londres, el cual atribuye la nacionalidad colombiana a Simón Bolívar, nos dice:

No hay pues ningún "error" en atribuir al Libertador la nacionalidad colombiana, el "error" consiste en tratar de ocultar o tergiversar las realidades de la historia, consiguiendo no sólo confundir la opinión de mucha gente sencilla en general sino también monopolizar ilegalmente para Venezuela la nacionalidad de ese grande hombre hispanoamericano, cuando en realidad esa porción territorial, para su tiempo, sólo era una parte, de su legítima patria, la gran República de Colombia. El tratar de colocar al Libertador Simón Bolívar como "hijo" de uno sólo de los tres departamentos de su gran patria, sólo ha conseguido favorecer la mezquina pretensión de colocarlo en el limitado sitio de "prócer regional venezolano", y ello, no sólo hace daño a la universalidad de la figura y pensamiento de ese extraordinario hispanoamericano, sino que además debilita los esfuerzos de integración entre la actual Colombia, Venezuela y los demás países bolivarianos..." (INTEGRACION, 8: 5, mayo 1993).

-II.-El comportamiento de la información relacionada con Colombia podemos verla en el Cuadro N° 3.

Si sumamos lo catalogado como Política (26,4%) y como Violencia (9,5%), nos da un total un 35,9% de artículos relacionadas con la praxis política en Colombia, mientras sólo un 7,3% se preocupa de la Economía, lo cual nos indica el alto interés por lo político que presenta el Periódico INTEGRACION, a contracorriente de lo que según los datos revisados es la primera preocupación de los

migrantes colombianos en Venezuela; lo económico. Tal diferencia podría servir para caracterizar mejor aún los intereses determinantes en los editores. Pues al contrario de otras colectividades, como la italiana por ejemplo (Mauro Bafile, 1990), muy distante de intereses políticos explícitos, en la intención de INTEGRACION estos están bastante explicitados. Se observa una distancia crítica del bipartidismo colombiano y una cercanía a las posiciones democráticas radicales tanto de la Alianza Democrática M.19 en Colombia, como de La Causa R en Venezuela.

Los temas culturales: Vallenatos (13,4%), Cultura (para este caso todo lo que no es música) (11,7) y Música (2,8%), ocupan el 27,9%, porcentaje muy importante que transforma al Periódico en un medio donde se puede obtener y así reforzar las características de la etnicidad. El alto porcentaje de Vallenatos obedece a una presencia importante de individuos costeños y amante de esa música entre los editores, además de ser una de las especies más difundidas en Venezuela, consumida con entusiasmo tanto por los colombo-venezolanos como por los criollos-venezolanos. Nos dice también de la ausencia de estímulos para especies musicales comunes como el Joropo, expresión identitaria tanto del llanero venezolano como del llanero colombiano. Elemento éste que debería estimularse por evidenciar claramente nuestra cultura común.

Lo relacionado con el Fútbol (11,2%) y con el resto de los Deportes, remarca la característica deportiva étnica de los colombianos ante los venezolanos, quienes mayoritariamente (¿todavía?) son fanáticos del beisbol. Asunto que no sucede con el ciclismo, actividad muy cultivada en los dos países, en tal caso la información sobre los ciclistas colombianos cumple con el papel de resaltar el orgullo étnico nacional.

Un último tema, minoritario, el de las Culturas Negras (1,1%), las cuales podrían ser desarrolladas hasta encontrar todo lo común que poseen con las Culturas Afrovenezolanas/Negras y resaltar nuevamente las similitudes culturales.

III.-Finalmente, la información relacionada con Venezuela se agrupa de la forma que puede verse en el Cuadro N° 4 .

Siendo la información sobre Venezuela tan poco significativa cuantitativamente hablando (5,8%), el análisis temático no pasa a ser evidencia cierta de grandes orientaciones del Periódico, pero aún así es de destacar la continuidad de la importancia de la Política, expresada también en la información relacionada con Colombia. Igual tendencia de continuidad se observa con la gran atención

prestada a Cultura (26,08%) y la poca prestada a Economía (13,04%). Asimismo el que se le haya dedicado espacio al Joropo Venezolano y no al Colombiano, puede obedecer a múltiples factores: que los editores de INTEGRACION no provienen de las regiones llaneras de Colombia, que además no poseen por lo tanto vinculación natural con esa música y en tercer lugar, no existe motivación suficiente para colocar énfasis en aquellos elementos culturales comunes, prefiriendo hacerlo en los aspectos que identifican más claramente las diferencias.

CONCLUSIONES

1.-El Periódico INTEGRACION cumple un gran papel organizador de la Comunidad Migrante Colombiana hacia Venezuela, conjugando esfuerzos para minimizar la posible desintegración sociocultural provocada por la globalización económica mundial y contribuyendo de manera importante a la reintegración étnica.

2.-Los Editorialistas del Periódico tienen una intencionalidad política explícita, de crítica al bipartidismo colombiano y de cercanía a las posiciones de la Alianza Democrática M.19.

3.-Sus esfuerzos fundamentales de reafirmación étnica se basan en afianzar y desarrollar las diferencias culturales entre colombianos y venezolanos, en un clima de gran respeto, antes que en estimular las semejanzas. Pensamos que tal proceder obedece entre otras cosas, a que son tantas las características comunes entre Venezuela y Colombia, que es muy difícil contrarrestar las tendencias asimilacionistas, a través de la conculcación.

4.-Los criterios de Integración son fundamentalmente económicos y con énfasis en la seguridad social de los migrantes, por lo tanto los lazos históricos (pasado español, indígena, afro, independencia, Bolívar), juegan un papel absolutamente secundario.

5.-Entre otras interrogantes cabría preguntarse ¿cuán representativos son estos planteamientos de lo que piensan y sienten los 2.100.000 miembros de la Comunidad Colombo-Venezolana?

6.-Hace falta seguir profundizando en el estudio consultando otras fuentes, principalmente los testimonios orales y escritos de miembros de las diferentes generaciones de la Comunidad Colombo-Venezolana.

7.-Es posible concluir que los procesos de globalización económica, entendida como la conformación de una economía con una direccionalidad transnacional no implican su correlato etnocultural, antes bien observamos que la globalización cultural puede incidir en procesos de estructuración y desestructuración de identidades étnicas, contribuyendo -en algunos casos- a que estas configuraciones étnicas sean capaces de reconstruirse y reformularse durante el proceso. Las comunidades biculturales-binacionales, especialmente las asentadas durante largo tiempo en los países receptores han desarrollado todo un conjunto de dispositivos de resistencia y de creación de etnicidad que bien pueden constituirse en uno de los grandes objetos de estudios para confrontar las grandes tensiones entre generalización-particularización y mundialización-regionalización.

Notas

1.-El presente trabajo es parte de un Proyecto de Investigación de largo plazo acerca de la **Construcción de Identidades Regionales y Biculturales-Binacionales en Venezuela a finales del siglo XX**, el cual es financiado por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela y el Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela (CIS-CUVE). En sus comienzos fue también financiado por el Consejo Nacional de la Cultura, las Comisiones de Cultura y de Finanzas de la Cámara de Diputados del Congreso Nacional. En el corto plazo hemos privilegiado la construcción de fuentes hemerográficas a través de la aplicación de la metodología del Thesaurus a tres tipos de Prensa venezolana: la de alcance nacional, de alcance regional y de cobertura étnica. Para las dos primeras realizamos una recopilación intensiva durante los años 1993 y 1994 de cuatro diarios de la capital: "El Nacional", "El Globo", "El Diario de Caracas" y las "Últimas Noticias" (esta última sólo los domingos) y de 66 (sesenta y seis) Diarios Regionales de 21 Estados (todos excepto el Estado Amazonas). Debido a la dificultad de acceder totalmente a los Diarios Regionales, por su escasa circulación en Caracas, el total de Diarios revisados mensualmente oscilaba alrededor de los 1.500 (un mil quinientos) ejemplares y no los 2.070 (dos mil setenta), que debería haber sido (69 multiplicado por los treinta días de cada mes). Al cabo de 24 meses nuestro Equipo ha revisado 36.000 (treinta y seis mil), pero como hay que ejecutar 76 (setenta y seis) pasos de acuerdo al Pert-CPM elaborado, para pasar de la Hoja Seleccionada de Cada Periódico hasta cada Artículo debidamente clasificado con Palabras Claves y Descriptores archivado en la Carpeta definitiva, no nos ha sido posible aún disponer del material para su análisis, razón por la cual hemos decidido mostrar resultados parciales, a partir del análisis de la Prensa Étnica.

Fuente que nos facilita el saber cómo se piensa a sí misma la comunidad étnica en cuestión, cómo construye su identidad y perfil étnico, sus límites simbólicos. Esta visión podremos contrastarla posteriormente con la visión que de dicha comunidad étnica tiene la "comunidad nacional", expresada tanto en la prensa capitalina como en la regional. La prensa que estamos considerando pertenece a la Comunidad Étnica Bicultural-Binacional Colombo-Venezolana. Su título es INTEGRACION y hemos podido consultar todos los 16 números editados en Caracas:

La metodología utilizada fue la del análisis de contenido, pero sólo hasta el nivel temático general, las Palabras Claves y Descriptores fueron surgiendo del propio análisis del material. Revisamos todos los Artículos (incluyendo bajo este rótulo a entrevistas, reportajes y propiamente artículos de opinión) y los agrupamos de dos maneras. Primeramente por adscripción geográfica y étnica: Colombo-Venezolano, Colombia, Venezuela, América Latina (cuando se refería a la entidad genéricamente o a un país del área distinto a Colombia y Venezuela) y EEUU. Posteriormente en cada uno de estos grupos dividíamos el contenido en temáticas (ver Cuadros).

BIBLIOGRAFÍA

- Bafile Mauro (1990).-Los Hijos de los Inmigrantes y el Modelo Económico Venezolano. Caracas. Academia Nacional de Ciencias Económicas. Serie Tesis, 2. pp. 490.
- Bruk S. (1985).-Procesos etnodemográficos. La población del mundo en el umbral del siglo XXI. URSS. Academia de Ciencias de la URSS. "Ciencias Sociales Contemporáneas". pp. 200.
- CONCYTEC (1986).-Primer Seminario sobre Poblaciones Inmigrantes. Perú. 2 Tomos.
- González Ordosgoitti Enrique Alí (1990).-31 Tesis para la delimitación de 116 Subtipos del Campo Cultural Residencial Popular y No-Popular en América Latina. Anuario FUNDEF (Venezuela) 1: 109-135.
- (1991).-En Venezuela todos somos Minoría. Nueva Sociedad (Venezuela) 111: 128-140, enero-febrero.
- Heer David M (1993).-Los mexicanos indocumentados en los Estados Unidos. México. FCE. pp.300.

INTEGRACION, Organo Informativo del Movimiento de Integración Colombo-Venezolano, 16 Ejemplares.

Mato Daniel (1995).-Globalización, Procesos Culturales, Conflictos y Transformaciones Socio-Políticas en América Latina, Caracas, mimeo, pp. 18.

Entrevistas a Wilfredo Grimaldo, Editor Responsable del Periódico INTEGRACION.

Finalmente, estas reflexiones le deben mucho a los Seminarios dictados por el Prof. Daniel Mato en el Doctorado en Ciencias Sociales de la UCV, durante los años 1990-92 y al "Primer Coloquio y Simposio Internacional "Globalización y Construcción de Identidades y Diferencias, Conflictos y Transformaciones Socio-políticas en América Latina", realizado en el año de 1993.

Cuadro N° 1.-Número de Artículos por País y Comunidad Étnica, del Periódico INTEGRACION (Elaboración EAGO/1995)

País/Comunidad Étnica	NUMERO	%
Colombo-Venezolanas	176	44,8
COLOMBIA	178	45,4
VENEZUELA	23	5,8
AMERICA LATINA	13	3,3
EE.UU.	2	0,5
TOTAL	392	99,8

Cuadro N° 2: Artículos del Periódico INTEGRACION, relacionados con lo Colombo-Venezolano (Elaboración EAGO/1995).

TEMAS.	NUMERO.	%
ORGANIZACIONES.	68	38,6
MIGRACION.	27	15,3
INTEGRACION.	23	13,06
FUTBOL.	12	6,8
CULTURA.	9	5,1
PRESOS.	8	4,5
FIESTAS.	7	3,9
PERSONAJES	5	2,8
NATURALIZACION	5	2,8
DONACIONES.	3	1,7
BOLIVAR.	3	1,7
INDIGENAS.	2	1,1
INDOCUMENTADOS.	2	1,1
RADIO.	1	0,5
SALUD.	1	0,5
TOTAL	176	99,4

Cuadro N° 3: Artículos del Periódico INTEGRACION, relacionados con Colombia (Elaboración EAGO/1995)

TEMAS.	NUMERO.	%
POLITICA.	47	26,4
VALLENATOS.	24	13,4
CULTURA.	21	11,7
FUTBOL.	20	11,2
VIOLENCIA.	17	9,5
EMBAJADA	16	8,9
ECONOMIA.	13	7,3
DEPORTE.	6	3,3
MUSICA.	5	2,8
NATURALEZA.	4	2,2
CICLISMO.	2	1,1
CULTURAS NEGRAS.	2	1,1
MUJER.	1	0,5
TOTAL	178	

Cuadro N° 4: Artículos del Periódico INTEGRACION, relacionados con Venezuela (Elaboración EAGO/1995)

TEMAS	NUMERO	%
POLITICA	10	43,4
CULTURA	6	26
ECONOMIA	3	13
JOROPO	2	8,6
LABORAL	1	4,3
DEPORTE	1	4,3
TOTAL	23	

LA VIOLENCIA EN VENEZUELA 2011 SE RENUEVA

Y PROFUNDIZA

P. Alejandro Moreno SDB*

ABSTRACT:

During the past four years the violence in Venezuela has suffered some especially qualitative changes of importance on which we should reflect. Quantitative changes do not produce surprise because we have been long time contemplating expansion sustained, a spiral which was foreseeable enlargement and of it we can only certify the fact. There has been no significant changes in the control measures but it is also important to be aware of this because the danger do not offset. The qualitative changes tell us about new forms of violence, new motivations, new complexes of victims, deepening in cruelty, the loss of values and moral controls and more determination to commit their crimes.

KEYWORDS: *changing violence, new structural violent, life stories, delinquent behavior, respect, new cruelty, arbitrary violence*

1 - INTRODUCCIÓN

Con frecuencia muchos me preguntan cómo ha evolucionado la violencia en el país desde que en el Centro de Investigaciones Populares publicamos en su primera edición, hace ya cuatro años, el libro “Y salimos a matar gente”.

- * El P. Alejandro Moreno Olmedo nació en Torralba de Oropesa - Toledo (España), en 1934. Pronto vino a Venezuela, estudiando en seminarios salesianos de Caracas y luego en Italia. Licenciado en Psicología (Summa cum Laude), U.C.A.B., 1967. Especialidad en Psicología Educativa, Univ. Complutense, Madrid, 1975. Magister Scientiarum en Psicología, U.S.B., Caracas, 1979. Doctor en Ciencias Sociales, U.C.V., Caracas, 1993. Profesor Titular, Fac. Educación, Univ. de Carabobo (Jubilado). Ha sido profesor de Psicología del Aprendizaje, UCAB-ISSFE, Los Teques. en Postgrado, UPEL, Maracay. Profesor invitado, Univ. del Sur Argentino, Bahía Blanca, Argentina, desde 1990. Fundador y Director del Centro Salesiano de Psicología, 1967-73, 79-82. Fundador y Director del Centro de Investigaciones Populares desde 1990. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *El Aro y la Trama. Episteme, Modernidad y pueblo*, con varias ediciones. *Historia-de-vida de Felicia Valera. Buscando Padre. Historia de vida de Pedro Luis Luna. Y salimos a matar gente*. Ha recibido el Premio Mons. Pellín de Investigación (CEV) y el Premio Francisco de Venanzi al investigador universitario (UCV)

A lo largo de año y medio he venido exponiendo en mi columna quincenal de El Nacional, en conferencias, ensayos, algunos publicados otros no, y artículos los diversos aspectos que ha ido tomando el fenómeno en su progreso sostenido.

Si bien mi preocupación y mi metódica de trabajo son neta y claramente cualitativas, no por eso desdeño los aspectos cuantitativos de esta realidad que cada vez aumenta más en números y expansión. No me refiero sino a un tipo de violencia, la más letal de todas, la criminal.

En mis palabras reuniré esos trabajos dispersos, les daré cierta organicidad y me permitiré algunas reflexiones al respecto.

2. EN LO CUANTITATIVO

En forma muy resumida, los datos nos dicen que en lo cuantitativo, si comparamos la encuesta de victimización realizada por el INE el año 2006 con la que el mismo Instituto ha completado en 2009 públicamente conocida por filtraciones a la prensa (El Nacional), dado que supuestamente debiera haberse mantenido secreta, puesto que desde el año 2005 el Estado ha decidido no dar informaciones, hallamos que la tasa de homicidios por cien mil habitantes ha pasado de 49,60 a 75,08. Ha aumentado, pues, 25,48 puntos en tres años. En el área metropolitana de Caracas la tasa está, según esos datos, en 233 siendo que la tasa mundial gira en torno a los 9 puntos. Cifras estrictamente oficiales Y así, mientras los estudios de prestigiosos centros de investigación cuantitativa (OVV, Paz Activa) calculaban para el año 2009 un número de asesinatos que rondaría los 16.000, (para 2010, 17,500) las cifras del INE nos sorprendieron con la cantidad de 19.113; tres mil más. Si, por otra parte, consideramos que, según cálculos aceptados, por cada asesinado se producen tres heridos y de éstos uno de cada siete muere luego, lo que no entra en las estadísticas, la cifra aumenta casi en mil unidades. Como indica Luis Cedeño, de "Paz Activa", mientras las lesiones personales y las amenazas bajaron, quizás más bien bajó la denuncia, los delitos más graves aumentaron en un 70%. "Esto podría significar que los hampones prefirieron matar a sus víctimas antes que hacer advertencias". Al sintetizar en una cifra las muertes violentas acaecidas en Venezuela en los diez últimos años, hallamos que está en torno a las 145.000. Unos las calculan en 125.000 mientras hay quien las lleva hasta 150.000. El 85 por ciento producidas con armas de fuego. Actualmente cinco es el promedio de impactos que ostenta cada uno de los cadáveres. En estos días un motorizado de Las Minas de Baruta ha recibido

treinta y cuatro. En la Asamblea Nacional, la comisión pertinente ha dicho que en el país circulan entre nueve y quince millones de armas ilegales. Mucha imprecisión, mucho desconocimiento. Se suelen establecer comparaciones con las muertes acaecidas en el mismo tiempo en países en guerra o con serios conflictos bélicos. Así, en la guerra civil que duró diez años en El Salvador murieron la mitad de nuestras cifras en igual lapso de tiempo, unos 75.000.

La ampliación del fenómeno no se limita sólo a su aspecto numérico sino que se ha extendido a espacios que en otros tiempos parecieron protegidos. De las ciudades ha pasado a los pueblos, incluso los más pequeños, y a los campos. Hoy ningún lugar del país está libre de la violencia de todo tipo.

Hay que tener en cuenta, además, que buena parte de las muertes no aparecen en ninguna estadística porque simplemente no son reseñadas ni en la prensa ni en ninguna institución.

La primera vez que, después de seis años de silencio oficial, se ha oído a un representante del Gobierno ofrecer datos sobre la violencia en el país, ha sido por parte del Ministro del Interior en su comparecencia ante la Asamblea Nacional el 7 de febrero del presente año. Sus cifras, quizás muy sesgadas por la preocupación política, difieren notablemente de las mismas de la encuesta oficial a la que me he referido y de las de los centros más reconocidos de investigación en cuanto son notablemente inferiores. De todos modos son muy altas. Según él “la tasa de homicidios en Venezuela es de 48 homicidios por 100.000 habitantes, y sigue siendo alta porque está por encima de la media en Latinoamérica; esa es la verdad con cifras oficiales” (El Universal, 8 de febrero 2011).

El aumento cuantitativo de la criminalidad en Venezuela, constatado por todos los investigadores independientes e incluso por el mismo gobierno, no obstante sus esfuerzos por confundir, desinformar y camuflar la cifras, era de esperarse dado que un fenómeno de esta naturaleza dejado a sí mismo y sin intervenciones eficaces de control, tiende a expandirse por la misma fuerza de su dinámica interna. No por eso deja de ser preocupante.

3. CAMBIOS CUALITATIVOS:

3.1. DISMINUCIÓN DE LA EDAD DEL VICTIMARIO

Pero lo que más preocupa, si cabe, es el proceso de cambios cualitativos que se han venido dando y que anuncian un futuro muy angustioso.

Briceño León (El Nacional, 20 enero 2011), director del Observatorio Venezolano de Violencia de la UCV, después de indicar que la edad del delincuente venezolano oscila entre los 15 y 25 años, añade: “Sin embargo, hemos comenzado a detectar una significativa recurrencia de casos en los cuales el victimario tiene 14, 13 y hasta 12 años de edad”. Esto ya se venía produciendo desde hace algunos años. En nuestra investigación ya citada (Moreno, A., et Alt., 2007, 2009), uno de nuestros sujetos al que pusimos el nombre de Héctor dice: “Cuando tenía quince años, ya tenía seis homicidios” (id. 314). Había empezado a matar a los catorce, de modo que todos los había cometido (tenido, según él) en un año. Con eso confeccionaba la fórmula del “respeto” malandro: número de homicidios sobre número de años. Con una razón matemática con ese numerador y semejante denominador, se podía igualar con los más destacados (los más “cartelúos”), de su entorno y ser acreedor a mayor “respeto”, esa mezcla de consideración, aceptación, estima, valoración, exhibición de valentía, virilidad y capacidad de ejercer poder que constituye la más fuerte y firme motivación de la conducta criminal en el ánimo de todos nuestros sujetos. La novedad está en que esa disminución de edad se ha ampliado y cada vez son más jóvenes los victimarios. Esto lleva implicado un aumento en la inmediatez de la acción violenta, esto es, en una disminución de la latencia entre estímulo y respuesta, lo que supone un casi total anulamiento de los procesos de ideación, afectividad y valoración ética subjetivos de modo que el paso al acto, el conocido *acting out*, se vuelve casi automático y maquinal. El mismo Héctor confiesa: “A partir de ahí, me dieron una cachetá y le di cuatro tiros al chamo” (ib. 314). La misma impresión de mecanicismo automático deja otra de sus expresiones: “Entonces, bueno, me empecé fue a darle tiro a la gente” (ib. 323).

3.2. NUEVA FORMA Y CONDUCTA DEL COLECTIVO CRIMINAL

Todos los cambios cualitativos que se han venido produciendo en los últimos años son preocupantes por el futuro cada vez más incierto e inseguro que anuncian, pero uno de los más inquietantes es el cambio en la formación y acción del colectivo criminal que cada vez se amplía más tanto en su expansión numérica como en su capacidad de acción sobre más amplios colectivos de la sociedad.

Hasta hace poco la violencia tenía su forma de organizarse en cada barrio o comunidad popular. Permítanme describirla un tanto pues no conozco ningún otro que hasta el presente lo haya hecho. Mi exposición es fruto de la experiencia vivida y observada durante más de treinta años de convivencia en el barrio.

Sergio, démosle ese nombre, tiene veintinueve años. Ha superado el tope de edad, los veinticinco, que no pensó superar. La vida se le ha vuelto larga de repente. Ya no necesita sacarle todo el jugo en el instantáneo presente. Ahora tiene un aplomo y una seguridad en sí mismo que le permiten calcular con calma sus movimientos y programar sin agites. Es el mayor en edad y en respeto, el malandro fuerte del barrio. Con sus cinco panas, ninguno de los cuales supera los veintidós, secuestra, atraca, mata, fríamente y con decisión. Eso sí, fuera de la comunidad, nunca en ese espacio de convivencia, exiguo y abarrotado, en el que no pueden eludirse los encuentros y desencuentros por los estrechos callejones y las intrincadas redes de vecindad, paisanía, familiaridad, diversión, sufrimiento, complicidades de todo tipo y color. El grupo de panas actúa en forma independiente de otros grupos y por su cuenta.

Ellos tienen su comunidad y la comunidad los tiene a ellos. Una compleja trama de relaciones, afectos, vivencias compartidas y enfrentadas, atracciones y rechazos, solidaridades y conflictos, entrelaza la humanidad en la que el malandro y la gente sana comparten un mismo lugar de habitación.

Sergio y los suyos forman el primer círculo de la violencia en el barrio. Son una banda, pero una banda de panas. Nada de jerarquías ni de mando o imposición. El respeto, indiscutido, que es al mismo tiempo reconocimiento, adhesión, admiración, afecto y ejercicio blando de poder, forma la sangre de los vínculos.

Un segundo círculo, más amplio, de unos diez o quince jóvenes que no bajan de los catorce años ni superan los dieciocho gira en torno a ellos. Es el círculo de los aprendices. Se preparan para entrar en el primero o para formar el suyo con un pana mayor dueño del necesario respeto. Mejor que no, porque si lo forman estallará la guerra. Mientras tanto, cometen alguna fechoría solos o en pequeño grupo, incluso algún crimen que les vaya ganando respeto. A veces, son aceptados para algún delito, por ser menores de edad lo que les libra de las más graves sanciones, y así se entrenan con los ya profesionales. Como son poco expertos, fácilmente caerán presos en retenes de menores e irán adquiriendo experiencia. No todos llegarán a ejercer la profesión. Sólo los encaminados ya desde muy niños a la violencia y los más necesitados de apoyarse en otros.

El tercer círculo está constituido por unos veinte o treinta niños, entre los once y catorce años. Se la pasan en la calle sobre todo las primeras horas de la noche. Es el círculo de los observadores, los que aprenden por observación de modelos. Sergio y sus panas son modelos excelentes. Altamente exitosos, visten con ropas y zapatos de las mejores marcas, manejan tremendas motos con las que

recorren el barrio a toda velocidad y haciendo piruetas atrevidas sin tener en consideración a nadie y ni siquiera a los policías acostados que la gente ha puesto en la calle para ver si logra detenerlos y sobre todo cargan fabulosas pistolas al cinto unas veces abiertamente exhibidas, otras apenas cubiertas por unas chaquetas espectaculares. Sobre todo esa glock que llaman “la loca” y que puede cargar un peine de hasta treinta y dos balas y esa metralleta que le compraron el otro día al policía aquel. Esos chamos se portan suave con uno y le dejan jugar con el hierro un rato para ir perdiendo el miedo y aprender a manejarlo.

El tercer círculo se entrelaza con el segundo pero admira, observa y se fija sobre todo en el primero que es el que se proyecta como futuro ideal, el que atrae los deseos y el que despierta las más vívidas y poderosas fantasías.

Así, Sergio malandro de barrio puede con sus panas ganarse setecientos mil bolívares de los nuevos en un secuestro y gastarse cien de ellos en armas tales como tres pistolas ametralladoras Ingram y varias glock Estoy hablando de experiencia conocida.

Los aprendices del segundo círculo tienen en Sergio y sus panas un magnífico ejemplo de éxito, libertad y respeto, pero para ellos todavía es un círculo cerrado en el que sólo entran los bien armados, arriesgados y convives. Su tiempo no está completamente ocupado como sí lo está en el delito el de Sergio y los suyos. Es un tiempo en gran parte vacío y en el fondo aburrido pues ni estudian ni trabajan. Son, sin embargo, adolescentes que, como todo adolescente, tienen un futuro abierto y por construir. El camino que se les abre es el ya recorrido por Sergio y su grupo.

Los niños del tercer círculo, los observadores y merodeantes por la calle en el mejor de los casos van a la escuela por la sola mañana o la sola tarde. Si los adultos de casa están fuera buscando el sustento, la calle es el campo de formación vivencial en su discurrir cotidiano por toda clase de experiencias. Muchas de ellas son de y con armas, de y con drogas.

Estos tres anillos o círculos constituyen el esquema organizativo, espontáneo y no programado técnicamente, que se repite con multitud de variaciones en cada barrio o comunidad popular. Este no es el crimen organizado, es la violencia de modo, sentido y contenido popular.

Hasta ahora, era el primer círculo el que actuaba, diríamos que profesionalmente, y siempre fuera de su zona de residencia y lo hacían a la manera del

delincuente, esto es, en la forma más clandestina posible y nunca contra grupos numerosos o colectivos.

Sobre todo en Caracas, pero también en otras ciudades, hemos asistido a la ruptura de muchos de esos diques. Las primeras muestras se dieron con ocasión del cortejo fúnebre que acompaña a todo malandro difunto por las calles de la ciudad hasta el cementerio. La muerte de un delincuente, siempre constituyó todo un acontecimiento de ritos, disparos, música estridente, consumo de alcohol y drogas, desde la llegada de su cadáver al barrio, durante el velorio, en su traslado a la tumba y durante el acto del propio enterramiento, pero era un tiempo de tregua durante el cual el difunto era el centro de atención y no se permitían distracciones para la comisión de delitos.

Las cosas han cambiado. Antes, el cortejo al cementerio motorizadamente estruendoso, musicalmente estridente y humedecido más con alcohol que con lágrimas, se desplazaba sin detenciones —si acaso ante algún semáforo caracoleaban las motos y se empinaban en caballito— hasta su destino donde todo primero se exacerbaba y luego lentamente se aplacaba. Estos límites, dentro de los cuales se encogía el homenaje, han sido desbordados durante estos tres últimos años. Ahora el Sergio del barrio rinde homenaje al muerto haciéndose acompañar por todos los que puede de los aprendices y de los observadores además de otros compinches de los barrios cercanos de modo que forman una verdadera banda numerosa, aunque circunstancial para esa situación, y a lo largo del trayecto detienen de vez en cuando el cortejo para caracolear delante del féretro sus motos en homenaje al difunto, con lo que forman largas detenciones de vehículos a cuyos pasajeros desvalijan sin misericordia. Su número y el embotellamiento de vehículos hacen imposible cualquier intervención de la policía si es que ésta en algún momento es informada de lo que sucede y está dispuesta a intervenir.

Las honras copan espacio, buscan más “respeto”, mayor exhibición de gloria y poder, como corresponde a un héroe que ha pasado a la eternidad. Ya no es suficiente el honor que le rinden los panas; tiene que rendírsele el más amplio público, aunque éste no lo quiera o se disguste. Para eso, para imponerse, han nacido y vivido los héroes y mayor es su poder de muertos que de vivos. El cortejo ahora se planta en medio de cualquier calle o autopista. Detiene y retiene, así, a una multitud ante la que muestra su devoción, su barroco ritual, la exaltación de su héroe. Pero, como un héroe siempre es ejemplar, modela conductas que deben ser ejecutadas por todos los que lo veneran, y deja inconclusos proyectos e irrealizados sueños que deben llevar a cumplimiento quienes le siguen, parte esencial

e intrínseca del homenaje consiste en hacer lo que él hizo en vida, malandrear. Poseídos por el espíritu del héroe ejecutan sus mandatos: roban, asaltan, atracan y, si es necesario, hieren o matan.

Hoy ya se ha dado un paso más; se han desbordado los límites del homenaje mortuario y han empezado a aparecer grandes bandas que bloquean el tráfico con sus rugientes motos con la única razón de facilitar el robo y la violencia sobre una muchedumbre absolutamente cautiva, aterrada e imposibilitada de moverse o defenderse. La violencia delictiva se ha desprendido del rito, del modelo y del héroe y marcha por su cuenta sin necesidad de justificación, sin límites y sin barreras.

La violencia en grupos grandes y a grupos grandes se ha generalizado en estos últimos años. Cada día varios autobuses urbanos e interurbanos son asaltados y todos sus pasajeros expoliados. En un alto porcentaje de los casos hay disparos y algún muerto.

Todo esto me hace recordar a Marcola, el jefe máximo del llamado Primer Comando de la Capital, quien mantuvo en jaque a la ciudad de Sao Paulo durante tres días con sus bandas de criminales produciendo centenares de muertos, quema de establecimientos y de bancos, paralización del comercio y las escuelas y hasta de la circulación. Esto sucedió en mayo del 2006. En mayo también del pasado año, esta vez en Jamaica, un capo del crimen desata una guerra durante varios días en la que mueren más de setenta personas. El 25 de noviembre es en Río de Janeiro donde ochocientos soldados, trescientos agentes federales y toda la policía de la ciudad, provistos de carros blindados y helicópteros, desatan una verdadera guerra contra las bandas. Sobre lo que acontece en México no es necesario hablar porque es bien conocido. En Caracas pareciera que estamos empezando. Ya se han dado auténticas batallas aunque todavía limitadas. Setenta delincuentes se enfrentaron con la policía en El Cementerio durante tres días no hace mucho. Pareciera que estamos entrando en esa espiral de violencia masiva que amenaza con desatar auténticas guerras civiles, por ahora de corta duración, entre los delincuentes y el Estado, en la que ya han entrado esos países.

3.3. NUEVAS FORMAS DEL CRIMEN

Cambios profundos y muy inquietantes se han dado también en las formas que ha ido adquiriendo el crimen. En nuestra citada investigación ya habíamos constatado diferencias cualitativas muy significativas en el tipo de asesinato, el modo de ejecutarlo y sus motivaciones entre los asesinos de mayor edad y los

más jóvenes, los nuevos. En éstos se percibía una tendencia al asesinato indiscriminado, una creciente crueldad en su realización y la ausencia de motivaciones que mínimamente lo explicaran. Semejante tendencia se ha convertido hoy en la modalidad dominante pues no deja huellas precisas, el criminal tiene tiempo para huir dada la gran confusión que causa en el grupo y no se expone a que lo sigan

3.3.1. Indiscriminación

En la actualidad el asesino no discrimina a su víctima. Dispara contra el grupo en que el supuesto objetivo se encuentra ya sea en una fiesta, en una reunión a la puerta de una casa, en la parada del autobús. Como dicen frecuentemente los testigos: "llegaron disparando". Es la violencia desatada contra el grupo sin consideración ninguna. Ha habido semanas en que la prensa ha reseñado hechos así en algún lugar cada uno de los siete días.

3.3.2. Motivación banal

La motivación absolutamente banal explica un alto porcentaje de crímenes. Espiguemos algunas noticias de prensa: un intercambio de palabras más o menos airadas, haber tropezado a otro sin querer, negar un cigarrillo, no prestar diez bolívares, negarse a vender una cerveza, por vestir bien y dar envidia, por caer mal, por una mirada (¿Qué me ves?), por pedir que bajen el volumen de la música, la venganza por razones fútiles, el fracaso en un intento de robo, simplemente porque sí, por diversión, aunque pueda parecer increíble, por ganar "respeto", por obtener cartel. Es el crimen porque sí, porque a uno "le sale", porque le place, por mantener y aumentar un record o simplemente por querer hacerlo.

3.3.3. Crimen arbitrario, sin límites e incomprensible

A esto hay que añadir el crimen por el disgusto que algo le ha producido al victimario el cual, armado, no reprime en ningún momento el desencadenarse de su ira, la deja estallar y mata. Mi limitado catálogo personal, sólo para la ciudad de Caracas y sus inmediatos alrededores, suma ya, mayo 2011, 50 casos de este tipo para lo que llevamos de año.

En esto creo que es bueno abundar porque como fenómeno tiende a extenderse sin limitaciones. Tengo en mi computadora una carpeta rotulada como "violencia arbitraria 2010". En ella he ido coleccionando las reseñas de crímenes injustificados que durante ese año han ido apareciendo, solamente para Caracas, en dos periódicos nada más. Al final del año sumaban 56. No están todos. Quizás lleguen a la mitad pues sólo empecé a recolectarlos cuando percibí que aumentaba su número. Son muy variados: desde matar al niño para que sufra quien lo

lleva de la mano hasta dispararle a quien negó un cigarrillo. Acciones similares aparecen también de vez en cuando en países europeos o en U.S.A. En esos lugares, al final, suelen suicidarse los criminales o son apresados; los nuestros abandonan impávidos el lugar. Ambos saben lo que les espera: severo castigo allí, impunidad absoluta aquí.

Salirse de todo límite, de toda frontera, es característico de nuestros malandros jóvenes. Héctor es modélico: "...la jeva me pichó al mario y lo agarré y le di siete tiros en la cara; hasta fui al velorio d'él y todo, lo ví, le di el sentido pésame a uno y todo. (...) ...bajé, entonces le di un poco e tiros en la cabeza y a raíz de ahí, bueno, seguí teniendo homicidios. (...) ..me dijo que estaba al frente, traquéé la pistola, fui hacia él, le dije unas palabras y le di nueve tiros en la cara. (...) El hombre estaba de espaldas, le tocamos la espalda, él se voltió y le dimos dieciséis tiros". El límite es la carga que tenga la pistola. El rostro, la mirada del otro hombre, que, según la más clásica antropología, debería detener o por lo menos hacer vacilar al agresor, no pone diques a la violencia desatada. El impulso liberado de cualquier atadura. La muerte del otro y la acción mortal son una decisión simple. No se explican, no se justifican, no se dan razones; sencillamente, se ejecutan.

Extralimitación y extremosidad van juntas. Se rompe todo dique y se llevan el impulso y el deseo hasta el máximo posible de realización. No basta un tiro, se descerraja todo el cargador hasta donde da su posibilidad física. Si eso se puede hacer, porque no hay control externo —del Estado, de la sociedad, de las instituciones— que norme de hecho y de verdad el deseo sin control interno, se hará, y a medida que pase el tiempo, por un simple proceso de expansión contaminante, aumentará el número de quienes lo hagan.

El relajo, en el extremo sentido de este término, la orgía, se extiende a todo deseo y a todo impulso: orgía de muerte, orgía de sexo, orgía de droga y, sobre todo, orgía de poder.

Quizás lo más aterrador de la violencia actual no sea precisamente la violencia misma sino la abundancia de hechos criminales a los que no se les puede atribuir ningún significado. Un mundo dominado por el absurdo violento aterradora porque no deja posibilidades a la razón orientadora, a la salida del jaque perpetuo, a una mínima tierra donde poner los pies. No estamos hechos para vivir en un aire donde broten las balas como vuelan las mariposas. El terror cambia la forma de vivir. Esto se ha dicho mucho pero no es vano insistir en ello. Las formas de vida ciudadana hace ya tiempo que fueron cambiadas. La gente empezó a aislarse encerrada en refugios enrejados, a limitar el disfrute de sus más

elementales derechos a la relación gozosa con familiares y amigos, a desconfiar de organismos e instituciones encargadas de asegurarle la permanencia en el mundo de los vivos. Si esto sucedía en las grandes ciudades, la periferia de las menores y los pequeños pueblos tradicionales estaban exentos de tanto miedo y en sus ambientes todavía podía discurrir la vida placenteramente. También allí se terminó el encanto. ¿Quién se atreve hoy a sentarse a la puerta de su casa a recibir el fresco del atardecer mientras se conversa de chismes y acontecimientos pueblerinos si pueden pasar, en cualquier momento, unos motorizados y disparar contra todos sin ton ni son, sin razón y explicación comprensibles?

Pero no se puede vivir sin comprender. La gente no tiene más remedio que atribuir, que buscar un sentido que supere la sinrazón. No le queda sino recurrir a la arbitraria fuente productora del arbitrio, al impulso irracional, a asumir la locura como si fuera razón explicativa: el antojo, el capricho, las puras ganas.

Habría que añadir aquí la violencia policial, la que reina en las cárceles, la violencia escolar, la violencia de género (500 mujeres asesinadas en 2010 según la Fiscalía), la violencia por venganza y enemistad (62 casos en lo que va de año según mi registro personal sólo en Caracas) y muchas otras.

3.3.4. La violencia criminal como proyecto de vida

Sin embargo, los estudiosos de la motivación humana, algunos psicoanalistas en particular, nos han hecho ver que desde muy temprano, incluso desde que nos pegamos las primeras veces al pezón de los pechos maternos, comenzamos a trazar nuestro proyecto de vida, a tomar decisiones, fuera de toda consciencia pero sólidas y definidas, que regirán luego nuestra manera de situarnos en la vida y actuar en ella.

Cuando las decisiones primeras marcadoras del futuro se construyen sobre la experiencia de la vivida inhumanidad de una madre abandonante, como hemos señalado en las investigaciones del CIP, la vida se estructura orientada a lo inhumano.

Si un proyecto así está claro, bien definido y afirmado, sencillamente inscrito en la propia historia, en el desarrollo personal desplegado en el tiempo, las decisiones concretas en el momento son simples y la ejecución automática, sin mediación de palabras, conceptos, imágenes, percepciones o sentimientos. Esto puede parecer un antojo, pero es una decisión sin tiempo intermedio. Decisión querida y voluntaria y por eso más aterradora. En último término, se trata de afirmar el propio yo solitario y expansivo sobre y contra todos los límites que se

le puedan presentar, en cada sujeto a su manera y según su historia personal. El límite son los otros y a los límites se los pulveriza. Son otros en cuanto limitan y cuando limitan aunque ellos no sepan que limitan e, incluso, aunque no quieran limitar o no tengan nada que ver con los límites reales, pues éstos valen igualmente en cuanto tales aunque sean solamente fantaseados.

Se está manifestando algo que no conocíamos sino en casos particulares y como rareza y excepción: la identificación jactanciosa con la conducta criminal como si fuera una profesión cualquiera. “Yo lo que soy es malandro” le dijo un criminal a su víctima. Y la mató. “Yo soy malo ¿y qué?”, “somos los malos”, autoidentificaciones que eran propias de un adolescente rebelde o de su pandilla, pero que no pasaban de ahí, hoy se han convertido en la desinhibida afirmación de los individuos y los grupos sin paliativos, ni excusas, como una decisión personal y libre de emprender un camino que se asume como propio y definitivo.

Sobre la crueldad fríamente calculada y ejecutada que llega hasta más allá de la muerte, a la destrucción y profanación del cadáver, que se filma y distribuye luego grabada en discos, modalidad cada vez más frecuente, mucho habría que decir.

3.3.5. La violencia criminal como valor

Se dice que se pierden los valores. Los valores guían la conducta. Actuamos a la luz y bajo la égida de los valores que viven en lo profundo de nuestro ser. Valor es lo que se escoge y se prefiere; lo que se quiere. Valor es lo que se ama. Hay realidades que deben ser valores, que deben ser escogidas, preferidas, queridas, amadas por encima de muchas o de todas otras, aunque no siempre ni por todos lo sean. Esos son los valores necesarios pues, si no son valores, la existencia de la misma humanidad está en peligro. Sobre los valores necesarios se basa la moral, el sistema de normas que distinguen la conducta humanamente (en relación al hombre) buena de la conducta humanamente mala (dañina para el hombre).

Entre todos los valores, el valor supremo, absolutamente necesario, primero y último, es el hombre, la persona, cada persona. La persona no es un valor; es el valor, y punto. Ni siquiera Dios está por encima. Y esto no es una blasfemia. El mismo se ha puesto, como valor, a la altura del hombre cuando colocó en el mismo plano y convirtió en uno solo el doble mandamiento del amor a El y el amor al prójimo: “el segundo es como (no menos importante que) el primero: amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt. 22,37-40).

Creencias, teorías, doctrinas políticas, religiosas, grupos de poder, coalición de intereses y muchos otros factores que se han convertido en valor por encima de la persona siempre ha habido en las sociedades y en las culturas, pero no siempre han dominado. Cuando lo han logrado, la guerra, la esclavitud, la muerte, el dolor se han instalado en ellas; el reino de la inmoralidad.

Hoy en Venezuela para los malandros su delito es el valor. Ya están en el reino de la inmoralidad. Cuando circula libremente el lenguaje de la muerte, de la antipersona, en el canto, en la imagen, en la palabra de los que liderizan la sociedad, se van sembrando las semillas de un futuro inhumano.

Todavía no ha llegado plenamente, pero se nos acerca. El valor persona aun vive en nuestro pueblo.

Sin embargo, la sociedad empieza a incorporar a sus sentimientos y a su manera de reacción la desvalorización de la persona del delincuente.

"Que se muera esa rata". Dicen que se lo dijo un funcionario policial a quienes observaban, niños incluidos, --¿con indiferencia, con satisfacción, con compasión?—cómo se moría el malandro en plena calle. Había herido a otro funcionario en un brazo. A éste lo llevaron a una clínica, al otro lo dejaron desangrar en el asfalto.

4. Para concluir por el momento

Somos muchos los que en Venezuela queremos que los derechos de la persona, todos, estén por encima del poder, de los intereses, de las ideologías, de las pasiones, de las reacciones espontáneas, incluso de aquellas que genera la violencia más injusta y más detestable, los que estamos convencidos de que ninguna persona es rata por muy malandra que sea. La violencia desatada, descontrolada, aprobada y promovida, de una u otra manera, desde actores del poder, contaminada, se expande como un miasma por las entretelas de toda la sociedad inficionándola de venganza, retaliación, odio, deseos de muerte. Esto también es nuevo en Venezuela. Quizás ese sea su efecto más dañino.

Si a esto se añade el ejemplo, la tendencia se afirma y se extiende. Con la violencia no se nace ni la violencia se hereda. Esto dice la ciencia actual sobre el hombre y su conducta. Se nace con disposiciones a la excitación emocional que puede ser descontrolada —desinhibida— pero también controlada —inhibida—, encaminada a desahogarse en la violencia pero también en el amor. Que tome uno u otro camino depende del aprendizaje. Se aprende de muchas maneras y por muy variados procesos. Como dice Bandura, la mayoría de las conductas

que forman el repertorio de comportamiento de los humanos se adquieren por exposición a modelos, por aprendizaje social. El modelo no sólo exhibe la acción sino también la emoción con que la ejecuta, la posibilidad concreta que tiene de ponerla en práctica, las consecuencias de la misma, concomitantes, posteriores y futuras que tiene para él y la percepción que posee de ser capaz de llevarla a cabo. La lengua del violento habla, ya se ha observado, de lo que rebosa su corazón. Cuando la palabra ha sido pronunciada, está en el mundo exterior y circula, independiente del sujeto que la pronunció, produciendo efectos, acciones y consecuencias. Instaura realidades en donde no existían. Construye, así, subjetividades cuando entra por el oído y es acogida, pero también crea objetividades como cuando transforma personas en objetos. Esto es propio sobre todo de la palabra que adjetiva calificando, la que produce al pronunciarlo, el “cuál es” del otro, la cualidad que lo identifica. Cuando el adjetivo califica así a una persona, comunidad o grupo, deja de ser adjetivo en el sentido de accidente añadido a lo esencial y construye lo sustancial de esos seres humanos para instaurarlo en el medio como un objeto expuesto a las acciones y reacciones que su manera de ser provoca y estimula. Ha sido fabricado así y se encamina, quizás independientemente de las intenciones de su fabricante, a producir en la realidad lo que su propia identidad tiene como fin en sí misma. El autor lo instituyó no sólo en su constitución sino también en su forma, esos matices cualitativos que le dieron las circunstancias de pronunciación, fuerza, énfasis, ambiente, carga y tonalidad afectiva, para indicar algunos.

Numerosos controles internos, provenientes de la cultura, la religión y la ética, desarrollados a su vez por la educación mantienen inhibida la conducta violenta hacia los demás hombres en las personas. Para que se actúe la agresión de cualquier tipo, pero sobre todo la criminal, es necesario que por distintos procedimientos se facilite su desinhibición. Entre los muchos y variados, dos son preponderantes: la deshumanización del que ha ser víctima y su culpabilización. La palabra calificadora cargada de agresión, deshumaniza, esto es, permite percibir al otro como un ser no humano y lo culpabiliza, o sea, lo presenta como merecedor de castigo y hasta reo de muerte. Así, libera y facilita la actuación de la violencia.

En Venezuela conocíamos el discurso público y en público de la confrontación y de la fuerte disputa, política sobre todo, pero no el de la deshumanización del contrario, el de su reducción a la animalidad, el de la culpabilización extrema de las peores intenciones y los más criminales proyectos, un discurso, además, dotado de la más alta autoridad, cuya palabra lleva una potente carga de las emo-

ciones más violentas expresadas con todo el énfasis vocal y gestual. Un discurso que no se detiene, que se renueva y permanece, insistentemente incidiendo sobre toda la sociedad, un discurso encaminado intencionalmente a formar conciencia de incompatibilidad, una escalada de choque social en el que las personas se tienen que percibir como enemigas.

¿A la liberación de cuáles conductas puede conducir una palabra así que califica a todo un sector de la sociedad como el lugar donde está la miseria humana, el polo de la farsa, de la mentira y la antipatria? ¿Cuando tantos venezolanos no son compatriotas sino apátridas, no son personas sino fieras? ¿No desinhiben y facilitan la violencia términos como macacos, chusma, focas, y opto por lo suave?

Cuando las palabras disparadas como proyectiles entre dos ejércitos rebotantes de artillería verbal cruzan incesantemente los aires de este país, ¿no hemos de temer que la sangre realmente llegue al río y nos bañe a todos como ya está fluyendo en grupos que dejaron hace tiempo las palabras y dieron su voz a las pistolas y las granadas?

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Bandura, A. (1987), *Pensamiento y Acción*, Martínez Roca, Buenos Aires.
- Bizerra, F. (2010), *Ejército refuerza operativo policial en Rio de Janeiro*, El Universal, 27 noviembre.
- Briceño-León, R. (2010), en: *El Nacional* 31 diciembre., Caracas.
- Cedeño, L. (2010), en: *El Nacional*, 18 septiembre, Caracas.
- Curela, R. (2011), *Secuestro y robo masivo*, Notitarde, 17 enero
- Dávila Truelo, L. (2010a), *Le dieron un tiro tras aconsejar a un sujeto que guardara el arma*, El Universal, Sucesos, 16 noviembre.
- (2010b), *La sociedad venezolana muestra resentimiento, venganza y odio*, El Universal, 10 septiembre.
- EFE agencia (2010), *Violencia record en Venezuela*, 9 febrero. www.unpais.com
- EFE, (2010), *Seguidores de influyente narco desatan la violencia en Jamaica*, 24 Mayo.

- El Aisami, (2011), Parlamento, Comparece ante la AN, El Universal 8 febr. 2011
- El Mundo (2010), Detenido en las afueras de Kingston, 22 junio. www.elmundo.es
- Guerrero, S. (2011a), Homicida había matado a un hombre porque no le brindó un Trago, El nacional, Sucesos, 5 enero.
- (2011b), Matar por placer, El Nacional, Sucesos, 25 febrero.
- Hernández, A. (2009), Homicidas llegaron disparando, Diario Los Andes, 8 junio.
- Iglesias, M. I., (2010a), Maleantes cierran autopistas por ritos funerarios, El Universal, Sucesos, 10 febrero.
- (2010b), Tiroteo en una reunión, El Universal, Sucesos, 7 noviembre.
- (2010c), A San Blas llegaron a matar gente, el Universal, Sucesos, 19 diciembre.
- (2010d), Asesinan a mujer porque la música de la fiesta estaba alta, El Universal, Sucesos, 4 abril
- (2011a), Tiroteo en un cumpleaños, El Universal, Sucesos, 28 marzo.
- (2011b), “A mi esposo lo asesinaron simplemente por haber chocado”, El Universal, Sucesos, 20 abril
- (2011c), Lo mataron por un perro, El Universal, Sucesos, 4 enero
- Instituto Nacional de Estadística (2006), Informa Encuesta Nacional de Victimización y Percepción Policial 2006, noviembre 2006
- Instituto Nacional de Estadística (2010), Encuesta Nacional de Victimización y percepción de seguridad ciudadana 2009 (ENVPSC-2009), Documento Técnico. Caracas, mayo, 2010
- López, E. (2011), Violencia, cada vez son más los victimarios de 14,13 y 12 años, El Nacional, 20 enero
- Mayorca, J. I., (2010), Delincuentes actúan amparados en cortejos fúnebres, El Nacional, 7 marzo.
- Marcola, (2011), El Prisionero que logró poner de rodillas a toda una ciudad, La Nación, 12 mayo. www.lanacion.com.ar

- Maurera Barrios, D. (2010), Siete muertos en tiroteo de 16 horas, El Nacional, Sucesos, 6 enero.
- Molina, T. (2010a), Estudios, El Nacional, Sucesos, 31 diciembre.
- (2010b), Verbena terminó con tres muertos, El Nacional, Sucesos, 7 nov.
- Moreno, A., et Alt., (2009), Y salimos a matar gente, CIP, Caracas
- Moreno, A. (2007), Familia y Valores, *Heterotopía*, 2007, 27-43
- Naboa, R. (2010), Batalla campal en las favelas de Rio, AFP
- NN, (2011), “Ellos matan por matar”, El Nacional, sucesos, 17 mayo
- Ramírez, D. (2010), Tiroteo en una buseta, El Universal, Sucesos, 12 agosto.
- Ramírez, T. (2011a), Asaltaron a 38 estudiantes en la UCV, El Universal, Sucesos, 13 Mayo
- (2011b), Apuñalan y queman vivo a rapero, El Universal, Sucesos, 10 mayo.
- Rangel, C. (2011), Abrieron fuego contra todos, El nacional, Sucesos, 12 abril.
- Rodríguez, G. (2010a), Tras quince planes de seguridad, El Universal, 17 marzo. Caracas.
- (2010b), Balacera con strippers, El Universal, Sucesos, 14 febrero.
- Sayao, M. (2010), Retorna el miedo a los ataques de narcos en Rio de Janeiro, El Universal, 24 noviembre.
- Velandia, E., Guzmán, D (2011), Remataron a tiros dentro de la urna a asesino, El Universal, Sucesos, 14 enero.



UCAB



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

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB
-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

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

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

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

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

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

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

EL LENGUAJE DE ALFONSO X EL SABIO

Prof. Bruno Manara*

ABSTRACT: *The most outstanding phonetic, morphological, semantic and syntactic features of the language of Alfons X the Learned in his General Estoria (General History) are exposed, and compared with Latin and modern Spanish. The conclusion is: the language of king Alfons is an evolved phase of popular Latin spoken through the centuries by hispanic Romans, although with several influences of Arab. All together, it moves away on various details from our days' Spanish, in which the "aberrant" academicist labor of the Real Academia Española de la Lengua is obvious. In fact, sometimes the traditional phonetic tendencies which originated the language of Castilla were put aside, and a great deal of classical Latin words, together with their wrighting and phonetics, through the learned way were recovered and introduced again into the language of Spain.*

KEY WORDS: *Popular and learned Latin, Spanish, linguistic evolution, phonetics, morphology, semantics, syntax.*

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

El siglo XIII tuvo una gran significación en la Romania por el paso del uso generalizado del latín en los documentos escritos al empleo de las lenguas romances, ya que en todo el ámbito del antiguo imperio romano la difusión y secularización de la cultura provocó -en palabras de Menéndez Pidal- la "entronización del romance como lengua oficial ordinaria", reservándose el latín para los actos litúrgicos y solemnes. Así, mientras en Francia se componía el *Roman de Renart*, y en Italia descollaba Dante Alighieri con su *Divina Comedia*, en España Alfonso X el Sabio (1221-1284) producía su *General e Grand Estoria*¹, ambiciosa obra enciclopédica compuesta, según se cree, en los primeros doce años de su reinado, que comenzó en 1252.

En el presente estudio consideraremos los principales rasgos fonéticos, morfológicos, semánticos y sintácticos del lenguaje que emplea el sabio rey castellano en ese trabajo. Compararemos su lengua, por una parte, con el *sermo urbanus* latino, y por la otra, con nuestro español moderno, pero tomando en consideración que entre el castellano de Alfonso X y nuestro idioma actual, a comienzos del s. XVIII se interpuso la Real Academia Española de la Lengua. Esta institución, con su criterio lingüístico filológico y su lema de "Limpia, fija y da esplendor", respaldando la labor de muchos letrados y poetas que habían estado introduciendo al castellano culto un sinnúmero de términos latinos, ajenos al lenguaje de los rústicos provinciales hispano-romanos que nos transmitieron el castellano patrimonial, logró que el español moderno en muchos rasgos se pareciera más al *sermo urbanus* de hace dos mil años, que la lengua usada por Alfonso X el Sabio.

Nos parece de interés seguir la evolución de la lengua, ya que el rey sabio se encuentra a siete siglos de distancia de S. Isidoro de Sevilla, "el gran arzobispo de la monarquía goda", quien escribía en *sermo urbanus*, que ya muy pocos hablaban en Hispania, y a ocho siglos de distancia de nuestros días, pero usando para ello la lengua de Castilla, que era en su tiempo la que hablaba todo el pue-

1 Para nuestro estudio seguiremos el texto de la edición de Madrid, 1930. Tenga presente el lector unas características fonéticas y ortográficas del castellano medieval, como: *x* (dixo) suena como *sh* en inglés; *j*, *gi*, *ge*, *ye* (fijo, mugier o muger; ge lo dio, yente) suenan como la *y* argentina en *yo*; la letra *ç* (comienço) se lee como *c* ante *e*, *i*, y como *z* ante *a*, *o*, *u*; *nn* (anno) se lee ñ. Además, la *y* es una "i larga", y suele pronunciarse acentuada (Cayn, oyr, reyr, reyste, destroydo). En el texto original de Alfonso X no se usan acentos ortográficos; en el trabajo presente acentuaremos las palabras en casos de duda aproximadamente de acuerdo con las normas ortográficas de la Real Academia Española.

blo de su reino, culto e inculto, y es en lo esencial la misma lengua que se habla todavía hoy.

Antes de comenzar el análisis del lenguaje, digamos que en cuanto a estilo, la *General e grand Estoria* de Alfonso X encuadra en lo que S. Isidoro de Sevilla llama *macrología* o *longiloquium*, cuando se expresan cosas no necesarias, como si dijéramos: "Los embajadores, no habiendo logrado la paz, volvieron atrás a la patria de donde habían salido" (Tito Livio).² De un modo análogo, en Alfonso X podemos leer: Cumplió Thare dozientos e cinco annos de su vida *de quando nasciera...* (p. 98); Partió Abraham todas estas cosas por medio *cada una dellas* (p. 125).

Este longiloquio sistemático, las largas digresiones cultas y explicativas y las referencias a la mitología clásica volvieron el trabajo del Rey Sabio una especie de historia de la cultura de su tiempo; pero al mismo tiempo lo abultaron de manera tal que, a la postre, su "general estoria" solo pudo abarcar desde los comienzos de la humanidad hasta los padres de la Virgen María. Para los fines del presente estudio nos concentramos en los primeros seis libros de la obra, que cubren los sucesos que se exponen en el libro bíblico del Génesis hasta la muerte de Abraham y de Ismael, su primer hijo, quien murió a los 138 años, "e soterraron lo en Meca, cerca de su madre, ca su madre Agar en Meca yacíe." (p. 168)

Por de pronto, partimos del principio de que la lengua de Castilla no fue un invento lingüístico obra de un congreso de autoridades o de un lingüista particularmente dotado que creara un idioma adaptado a las nuevas circunstancias sociales y políticas de Hispania, del mismo modo como en el s. XIX el Dr. Zamenhof creó el esperanto, con la intención de que fuese un idioma internacional para la humanidad del futuro. El castellano se originó en el mismo *sermo rústicus* de los soldados y colonos romanos, que fue pasando de boca en boca a través de los siglos, hasta que algunos amanuenses cultos, a la vuelta del primer milenio después de Cristo, comenzaron a poner por escrito el habla cotidiana, cayendo en la cuenta entonces de que era una forma lingüística bastante alejada de las palabras latinas originales. Obviamente, el único criterio para escribir esa lengua era el fonético, es decir, poner por escrito lo que se decía y como se oía. Eso se nota por algunos detalles, como el hecho de que el sonido *n* del artículo indefinido *un*, ante consonante labial suena *m*, pero modernamente seguimos escribiéndolo *n* (ej.: Dame un pan, no: Dame *um* pan). En Alfonso X, en cambio, se escribe tal

2 S. Isidoro de Sevilla, *Etym.*, Lib. I, xxxiv. Aquí el autor cita exactamente el ejemplo que trae Quintiliano en su *Institutio Oratoria*, Lib. VIII, 53.

cual suena, es decir, *m*, como a continuación: Non tomó allí Abraham heredad nin quanto sería espacio *dum* pie (p. 143).

Otro indicio de ortografía fonética es el suprimir la vocal final de una palabra cuando le sigue otra que comienza en vocal; por ejemplo: Mambré e Escol e Auer avien puesta su amistad con Abraham pora ayudar se contra *tod* omne queles fiziese por qué (p. 123); E tolleron les *tod* aquello que levaban, omnes e mugeres e todo lo al (p. 123); Abraham vio por *est* arte de la astronomía quel des-tempramiento del áer se faz segund que las planetas se alçan o se abaxan. (p. 123)

Una consideración particular merece la *h* latina, que en el s. XIII era muda y en la escritura alfonsí suele desaparecer de las palabras romances que se originaron de voces latinas que la tenían -como *oy*, *ora*, *onrra*, *omne*, *aver*, del latín: *hodie*, *hora*, *honor*, *homo*, *habere*.

Sin embargo, el presente del modo indicativo de *haber* (aver) a veces se halla escrito con *h*, por influencia culta o para evitar ambigüedades, como a continuación: E prometit que esta tierra la heredaríes tú e el linage que de tí saldríe, e cumplir te lo *he* (p.125). Esto, sin embargo, no impide que en ocasiones se use el verbo *haber* sin *h* (aver). Por ejemplo: Dexat me tornar pora mi sennor, ca *e* fecho grand tardanza e puesto grand tiempo en este camino (p. 150); Rogad por mí a Esrón, fijo de Seor, que me dé dos cuevas que están en una penna ayuntadas en cabo duna (de una) su tierra, e darle *e* por ellas tanto aver quanto vos toviéredes por bien (p. 146); Sepas que Ysmael bivirá e bendezir *lé* (le he). (p. 128)

Siempre en cuanto al uso de la *h*, se destaca que Alfonso X la emplea a veces para romper diptongos o evitar la formación de diptongos. Un caso típico es la palabra *mahestro* o *mahestre*, derivada del latín *magister*, título de respeto; además, designaba en latín el comandante de la caballería (*Magister équitum*) y, a fines del imperio, el comandante de la infantería (*Magister peditum*) y el comandante en jefe (*Magister armorum*). Este título en las diferentes provincias del imperio de Occidente llegó a pronunciarse como *magister* (acentuación clásica), pero también como *mágister*. Esto explicará las formas inglesas *mister* (derivada de la acentuación *magister*) y *master*, derivada de la pronunciación *mágister*, al igual que el francés *maître* y el alemán *meister*.

De *mahestro* se derivó *mahestria*, es decir, la actividad propia de un maestro, y sin la *h* resultó *meester* o *mester*, con el sentido de "actividad" (como en las expresiones literarias: *mester* de clerecía y *mester* de juglaría), pero también de "necesidad" (ej.: Non es contra razón de provar nós, ó (donde) *meester* fuere,

los nuestros dichos, p. 85). De *mester* se originó luego *menestral*, es decir, el que desempeña un oficio artesanal, especialmente artístico, como cuando se nos habla de "los *menestrales* todos" (p. 21), que labran madera, piedra, hueso, oro, plata, vidrio y otras materias.

Algunos pocos términos latinos, de todos modos, seguían vigentes en la escritura alfonsí. Tal fue el caso del adverbio negativo *non*, del adverbio de tiempo *cras*, el día de mañana (ej.: A manera de bestias salvages, tomando oy una mugier e dexando la, e *cras* otra, p. 63) y de los pronombres personales *nos* y *vos*, tanto en función de sujeto como de complemento directo e indirecto (ej.: Lavar *vos* han los pies, p. 130; E aquí *vos* acabo ahora mis razones, p. 94). Otras palabras, como la conjunción copulativa *et*, seguía conservándose en forma enfática (ej.: *Et* Ysaac será de lengua vida, p. 145), alternando con la más común *e*, y ocasionalmente con *yl* (y le) (ej.: Qui mucho lidia, olo faze por cobdicia de ganar lo ageno, o vengar enemizdad, o apremiar los omnes quel teman *yl* (y le) siervan e levar él dellos, p. 15).

Por su parte, la conjunción causal latina *quia* se había vuelto *ca* (ej.: Dios quiere sola mientre onrra e gracias, *ca* non ha mester delos bienes de los omnes, p. 88), forma que se mantuvo en castellano hasta la época del Quijote.

Un caso análogo se produjo con la preposición latina *sub* (debajo de) y la primera persona (*sum*) del verbo *esse*, ser, que en el lenguaje de Alfonso X coinciden en la forma *so* (ej.: Yo *so* aquel Sennor que te saqué dela tierra delos caldeos, p. 125; Moravan en cuevas e *so* las pennas e *so* los árvoles, ó (donde) las montannas eran muy espessas, p. 62). En la actualidad, el *so* con valor prepositivo sobrevive escasamente en frases como: *so* pena de..., *so* pretexto de...

Debemos recordar, de todos modos, que Alfonso X y sus amanuenses eran personas que entendían cuáles eran las palabras latinas de donde procedían las correspondientes voces castellanas, y como acostumbrados a leer y escribir en latín, de alguna manera reflejaban o reproducían en los términos romances la grafía latina. Esto es evidente en las *ss* de las formas del imperfecto subjuntivo castellano en *-se*, que etimológicamente se originó del pluscuamperfecto subjuntivo latino. Así se comprenderá, por ejemplo, que si Alfonso X escribe *fuesse*, *dixiesse*, *entendiesse*, *encubriesse*, *pudiesse*, *saliessen*, *llamassen*, *fiziesse*, es porque proceden de las formas latinas: *fuisset*, *dixisset*, *intellexisset*, *cooperuisset*, *potuisset*, *saluissent*, *clama(vi)ssent*, *fecisset*, etc. El mismo principio explicará el por qué de las grafías alfonsíes *soffrir*, *officio*, *espessas*, *esso*, *essora*,

así ..., si vemos que se originaron del latín: *sufferre*, *officium*, *spissus*, *ipsud*, *ipsa-hora**, *ad-sic**...

Es un hecho, sin embargo, que las *ss* y *ff* en las voces señaladas no eran un mero resabio culto transferido automáticamente a la grafía del romance, sino que todavía esas palabras en el s. XIII se seguían pronunciando con las consonantes dobles, como todavía se hace en algunas formas dialectales del norte de España. Otra razón es que en los escritos de Alfonso X se encuentran algunas *ss* donde etimológicamente no deberían estar, como por ejemplo: Adán *tornósse* terrenal, fascas (es decir) mortal (p. 20); Non sabíen los omnes qué *sse* fazer con ellos. (p. 132)

Además, el peso del latín sobre el castellano del s. XIII era mucho más fuerte que hoy, como se percibe de grafías cultas como *philósopho*, *sancto*, *fructo*, *spíritu*, *Sancta Scriptura*..., y otros muchos detalles. En primer lugar, es sabido que en las lenguas romances perdieron vigencia los casos de las declinaciones latinas. Sin embargo, en Alfonso X se observa al menos una excepción: el término *princep* (derivado del caso nominativo y vocativo latino *princeps*) con su plural *principes* (formado sobre el radical del genitivo singular *principis*), según la norma latina clásica. Ejemplos: Tod aquel que seyendo uno quiere desfazer la creencia e la ley que una grand tierra tiene, e toda la yente e su *princep*, contra muchos va (p. 87); Ver se ýen (se verían) en affruenta ante los *principes* e los otros grandes omnes. (p. 116)³

Por otra parte, de *princep* se formó el femenino *princepa*, como cuando se nos dice que Saray "quier dezir tanto como la *princepa*..." (p. 98)

Una distinción análoga se percibe entre *que* (conjunción y pronombre relativo m., f., n.) y *qui* (pronombre relativo masculino, sing. y plur.), que en función de complemento directo se volvía *quien* (para singular y plural), variante fonética del acusativo singular latino *quem*. Así leemos: Fijo varón, *que* (m.) heredasse lo tuyo (p. 127); El río Nilo, del *qui* son contadas suso (arriba) muchas cosas (p. 126); El pozo del *qui* vive e *qui* me vio (p. 127); Los dioses de guisa se transmutaron *quelos quillosviessen que* creyessen *que* aquel carnero de Júpiter *que* verdadero carnero era (p. 91); Et dixol aquel ángel *aquien* él tenie por sennor: Sepas *que* doy (de hoy) a un anno verné yo por aquí, et Sarra tu mugier aurá fijo"

3 También el término *prince*, del francés y del inglés, y el alemán *prinz* se originaron de la forma latina *princeps* (de *primum caput*, primera cabeza o primer ciudadano), que era el título "civil" de los emperadores romanos y con el cual también los súbditos medievales se dirigían a su señor.

(p. 129); Las ymágenes delas planetas e daquellos a *quien* los gentiles llamavan dioses. (p. 89)

En cuanto al relativo *cuyo*, que se originó en el genitivo singular latino *cuius*, se usaba ya en el castellano medieval como adjetivo, pero también en función de sustantivo-pronombre como en latín, mientras hoy se emplea solo como adjetivo. Ej.: E Tiphoneo el grand gigante fue el rey Herodes, *cuyo* poder iva tras Cristo a Egipto fasta ó (donde) Dios lo sufrió (p. 91); E yo desque vi esto pregun-
tel *cuya* fija era, e ella dixo me su nombre e de todo su linage (p. 150).

Es también un resabio de las declinaciones latinas el uso del *se* reflexivo en función de complemento directo (caso acusativo), distinto del *ge*, ocasionalmente *je* (derivado de los dativos latinos *illi*, a él/ella/ello, o *illis*, a ellos/ellas) en función de complemento indirecto, como a continuación: Después, los del quarto linage que saldrá de ti tornarán a esta tierra et dar *gela* he yo estonçes (p. 125); E rogava a Dios que *jele* diesse así como *gelo* prometiera (p. 127)

Un detalle que diferencia el castellano y el galaico-portugués de las otras lenguas romances es la redundancia de la preposición latina *cum* con los pronombres personales. Se sabe que en latín esta preposición era enclítica con los pronombres personales, de donde resultaban formas como: *mecum*, *tecum*, *secum*, *nobiscum*, *vobiscum*. Para mucho antes de la época de Alfonso X la preposición enclítica había perdido su sentido original, y se reforzaba al igual que hoy con un *con* proclítico, de donde resultaban las construcciones: *con migo* y *comigo* (ej.: Nuestro Sennor, pido te mercet que tú seas oy *comigo*, p. 148), *con tigo* (ej.: Mio sennor Dios, en cuyo servicio yo so, enviará su ángel *con tigo* que te guiará, p. 149), y los ahora desusados plurales: *connusco* (ej.: Finque la ninna estos diez días *connusco*, p. 150), y *con busco* (ej.: Ruego vos que me dedes aquí un logar *con busco* en que sotierre el cuerpo de Sarra, mi muger, p. 146).

En latín el plural de los sustantivos neutros en los casos rectos termina en *a*; de allí que *débitum*, *dubium*, *signum*, *lignum*, *donum*..., hagan el plural: *débíta*, *dubia*, *signa*, *ligna*, *dona*. Esta terminación en *a* en general era sentida por el pueblo como femenina singular; así se evidencia por el castellano: *la* deuda, *la* duda, *la* seña, *la* leña. Sin embargo, en el caso de *donum*, Alfonso X en singular siempre usa el masculino (ej.: Sepas que non la tomaré en *don*, p. 147), mientras en plural a veces usa el masculino (ej.: Julio César esparció esse día muchos *do-nes*, p. 114), pero en otras oportunidades emplea el género femenino: Estonçes tomé yo de mis *donas* que traýa, e di *gelas*. (p. 150)

Resuenan todavía a latín unos vocablos hoy desusados, como *orço*, derivado de *úrceus*, vasija de barro (ej.: Sennora, dame un poquiello dagua desse tu *orço*, que beva, p. 149), y la forma *orebzes*, evolucionada del clásico *aurífices*, como en el texto: Los de Latusim cuenta Iherónimo que se fizieron ferreros e *orebzes* e monederos. ⁴ (p. 153) Además, cuando Alfonso X nos dice que los familiares de Rebeca "*Pararon* luego a Eliézer la mesa e pusieron le pan assaz delante (p. 149), para comprender correctamente la expresión debemos recordar el significado latino de *parare*, es decir, "preparar".

Añadamos que el rey sabio sigue contando las horas del día según el sistema romano, cuando nos refiere que Júpiter le dijo a Ío: El sol va muy alto en medio del firmamento e la calentura es muy grand agora e a todas partes vees tú aquí montes, e por non te quemar nin te tostar a esta *siesta* tan grand, vete pora la una destas sombras e ternás y la *siesta* (p. 158). En efecto, la *siesta* es la *hora sexta* de los latinos, es decir, el mediodía, hora en que precisamente todavía hoy se duerme la *siesta*, a pesar que decimos "las doce" del día.

Siempre por la mayor cercanía con el latín se explica por qué en el lenguaje alfonsí encontramos *atiembra* (ej.: El Nilo ombligo es del mundo, que mantiene enél los humores yl *atiembra* en los fervores, p. 117), en lugar del moderno *tiempla*; y *tiniebras* (ej.: Aquel río Astapo quiere dezir segund el language daquella tierra tanto como "agua que corre de *tiniebras*", p. 113). En efecto, las correspondientes voces latinas son: *temperare* y *tenebrae*. ⁵

Igualmente, en latín se distinguía entre *alius* (otro) y *alter* (el otro), que en la época de Alfonso X habían evolucionado a *al* y *otri* (*otre*) y *otro* (n.) respectivamente. Así, leemos: Las piedras nunca se movien si non las movié *otri* (p. 63); Lo uno por el atemprança dela calentura del sol, lo *al* por este riego, criavan se en aquella tierra todos los fructos (p. 132); Él solo era Dios e non *otre*. (p. 120)

En el lenguaje de Alfonso X también se distinguen los adverbios de lugar ó (donde; lugar estático) ⁶, *don*, *dond* o *donde* (de donde) y *do* (adonde), equivalen-

4 Así como de *aurifex* procede *orebze*, de *aurificium* procede *orebzia* (ej.: la *orebzia* de labrar plata e oro, p. 21), mientras las formas modernas *orfebre* y *orfebrería* piden en latín popular los términos **aurifáber*, "herrero del oro", y **aurifabria*.

5 La pronunciación clásica de *tenebrae* es esdrújula; sin embargo, el poeta hispano-romano Prudencio acentúa *tenébrae* en su *Hymnum ante Somnum*, verso 134, y *tenébras* en su poema *Contra Orationem Symmachi*, verso 576, etc.

6 Se confunde con la conjunción disyuntiva *o* (del latín *aut*), como en el texto siguiente: E quier dezir Saray, segund Ramiro, tanto como la princepa, *o* el mio carbón, *o* la mi cobertura, *o* la mi angostura... (p. 98) El paso previo para llegar del clásico *ubi* al alfonsí *o*, es la forma *obe*,

tes a las formas latinas: *ubi, unde, quo*, como resaltaré a continuación: ¿Ó es Sarra, tu mugier? (p. 129); Agar, mançeva de Sarra, ¿don vienes o do vas?, (p. 127); El rey Saturno diol poder de castigar todos los malos en montes et en poblados, e fazer justicia en ellos poró (por donde) quier que los fallase. (p. 156)

En cambio, nuestro demostrativo "allí", en el lenguaje de Alfonso X es y⁷, que corresponde al adverbio demostrativo latino *ibi*, mientras *dend, ende* (de allí, de eso), proceden del adverbio latino *inde*, como en estas muestras: Mahizán conseiól que mandasse echar los enel fuego e quemar los y (p. 96); E semeiol en el suenno que veýe una grant tiniebra, e ovo *dend* grant espanto (p. 125); ... la sacan *ende*. (p. 85)

Se debe señalar, de todos modos, que aparecen unos textos en que y tiene también el valor moderno de conjunción copulativa, como a continuación: Este nombre Çaragoça ovo la villa de Auripa por César Augusto, quil tolló aquel yl puso este (p. 58); Que los omnes se membrassen dél e le adorassen yl guardassen más e meior, e conosçiesen su fazedor. (p. 19)

Otra muestra del influjo latino sobre el romance castellano del s. XIII, es el uso del verbo *aver* (haber) en correspondencia con el valor semántico de *habere* latino, distinto de *tenere* (tener firmemente, mantener), mientras hoy usamos el verbo *haber* solo como impersonal (¿Qué hay?) o como auxiliar de la voz activa (¿Has visto?). Unos ejemplos: El tercero destos ríos a (tiene) nombre Astusapes (p. 113); Esas siete estrellas an (tienen) nombre planetas (p. 117); La planeta Venus, a quien los nuestros llaman deessa de fermosura, a (tiene) su poder sobre las simientes de todas las cosas (p. 117); Quier dezir bigamia como un varón *aver* dos mugieres en una sazón e en uno (p. 12); Que aya (tenga) yo de ti çierta esperança de veer e saber las fuentes del Nilo (p. 115); Noé e sos fijos e sus mugieres nunca *ovieran* (habían tenido) afazimiento alguno con los de Cayn (p. 16); *Evas*⁸ (tienes) tu pozo libre e quito (p. 142); *Evaste* tu mançeba Agar en tu poder, effaz della lo que quisieres (p. 127); Sarra començosse de reýr, ca ella e su marido eran vieios e salidos ya de tiempo de *aver* (tener) fijos. (p. 129)

abundantemente registrada en las glosas emilianenses (s. IX-X).

7 Esta y, a diferencia de la conjunción moderna y, que es átona, se debe pronunciar con acento. Además, a pesar de lo dicho, también se usa *alli*, derivado del adverbio latino *illic*. Ej.: E perdiosse *alli* Arám, que murió y maguer que era omne bueno e derecho. (p. 97)

8 *Evas, evaste*, formas enfáticas del latino *habes*, tienes, cuando la forma romance normal es *has*.

A pesar de lo dicho, se encuentran contados ejemplos en que se insinúa el uso moderno del verbo *tener* en lugar de *haber*, como en la expresión: E *tovo* ella sola (Semíramis) todos los regnos del imperio de Assiria (p. 102); pero en este caso puede tratarse de una mala lectura por: *et ovo*.

Igualmente, en el lenguaje de Alfonso X se aprecia ya el empleo de *haber* con valor impersonal, como a continuación: Començaron ellos allí a poblar en quatro logares ó agora *a* (hay) buenas villas (p. 58); Quando estas palabras *ovo* dichas Ysaac, yogo (yació) quedo sobrel altar en la lenna e esperó de grado la muerte (p. 145); Otros *ay* que cueydan (piensan) que la tierra respira (p. 118); Aun en esto no *ay* maravilla, ca Dios non cata vieio, nin ninno nin mançebo en que ponga su espíritu, mas pónel en quien Él quiere e en qual tiempo (p. 95); Muchos reyes *aurá* en tu linage, aquí (a quienes) daré yo la tierra que atí prometí (p. 128); Creet que de todos los bienes que Dios quiso en este mundo e fizo e dio, non *a* uno enlos ydolos, e vienen y todos los males (p. 94); Fasta el día de oy *a* (hay) en Damasco un barrio quel dizen la Morada de Abraham. (p. 110)

Sin embargo, lo más frecuente es que para la función impersonal se emplee el verbo *ser* según el uso del latino *esse*. Ejemplos: En tierra de Hus *era* (había) un omne que avie (tenía) nombre Job (p. 146); unas aguas que non *fuera*n (hubiera) antes del diluvio (p. 118); Dize la estoria que non *fue* (hubo) omne que a las piedras preciosas que Cleopatra tenía en sus adobios, que precio les pudiesse poner por ninguna guisa. (p. 114)

Otro influjo de la lengua latina está en el hecho de que en ese idioma se podía decir normalmente *tam magnus* (tan grande) y *quam magnus* (cuan grande), usando en ambos casos la palabra *magnus* en función de adjetivo. Modernamente, de las dos expresiones latinas arriba presentadas solo nos queda *tamaño*, derivado de *tam magnus*, pero como sustantivo (ej.: observa el *tamaño* de esa casa). En cambio, en el lenguaje de Alfonso X aparecen *tamaño* y *quamaño* con el valor de adjetivos, al igual que en latín, como se apreciará a continuación: *Tamanna* (tan grande) hueste como aquella daquellos quatro reyes vençió Abraham con el ayuda e con la merced de Dios (p. 124); El rey mandó fazer una grand foguera, *quamanna* (cuan grande) e aun maior que los caldeos la fazien pora passar sus fijos por ella (p.97); La mugier de Lot fue luego fecha, *quamanna* (cuan grande) era, una ymagen de piedra sal e fincó en esse logar mismo ó fue tornada (p. 134); E tornaron se le oios e boca e los labros, et los ombros e las manos fermoso todo *quamanno* e qual deviesse seer de duenna et infante, fija del rey. (p. 162)

En castellano, al igual como sucedió en todas las otras lenguas romances (menos en rumano), los adverbios de modo del latín clásico terminados en *-e*, *-er*, *-iter* (*beate*, *prudēter*, *suāviter*) ya en los siglos finales del imperio romano en el habla coloquial y rústica habían sido desplazados por perífrasis con el sustantivo *mente* (*beata mente*, *prudenti mente*, *suavi mente*), donde *mente*, por el uso constante en asociación con un adjetivo, en estos contextos perdió su significado original, y se volvió simple signo de adverbio de modo. En el lenguaje alfonsí, este elemento aparece con dos variantes, *mente* y *mientras*, al igual que ya tres siglos antes, en las glosas emilianenses y silenses, y siempre se escribe separado del adjetivo al que acompaña, con seguridad porque Alfonso X y sus amanuenses tenían conciencia de su origen etimológico. Así, encontramos: El fuego destroyrle las cosas, e non sola *mente* las bivas, mas aún las otras que non avien almas, quemando las todas e non dexando ninguna (p. 14); El Nilo entra escondida *mente* en la madre daquel río que avemos dicho (p. 114); De las aguas de amas (ambas) fuentes ayuntadas en uno egual *mientras* se faze un río (p. 132); Sepas verdadera *mientras* que non ha cosa ninguna que grieve (grave) sea al poder de Dios (p. 129); E aquella cibdad de Bethel dixieron le primera *mientras* Luza, que es tanto como almendra. (p. 110); Llorava Agar por su fijo fiera *mientras* (p. 140); E maguer que Abraham fincó poco en aquella tierra, tanto ensennava bien e aguda *mientras* que de estonçes aprendieron los dalli las artes liberales. (p. 111)

Es un hecho obvio que el castellano tiene aversión a la vocal latina *i*, tanto en comienzo de palabra, como en la sílaba final, donde muchas veces en nuestro romance se transforma en *e*. Eso explica por qué los nombres latinos de los días *Martis*, *Jovis*, *Vēneris* se volvieron en castellano: *Martes*, *Jueves*, *Viernes*; además, por qué voces latinas como *iste*, *ipse*, *intentiones*, *instrumentum*, *historia*..., en Alfonso X se volvieron: *este*, *esse*, *entenciones* (ej.: Dios sabe las nuestras buenas *entenciones*, p. 94), *estrumento* (ej.: Los *estrumentos* que con cuerdas de ganados se tannen, p. 13), *estoria* (ej.: Sodoma e Gomorra e las otras tres cibdades cuya *estoria* diremos delante ayna, p. 109).

Esta tendencia fonética afectó en particular el demostrativo latino *ille* (m.), *illa* (f.), *illud* (n.), que en boca de los hispano-romanos se volvió *elle*, *ella*, *ello*, que originaron nuestros pronombres de tercera persona, *él*, *ella*, *ello*, los demostrativos *aquel*, *aquella*, *aquello* y también los artículos modernos *el*, *la*, *lo*. Al mismo tiempo, del caso acusativo *illum*, *illam*, *illud* y del dativo *illi* procedieron

las variantes pronominales *lo* (m.), *la* (f.), *lo* (n.) para la función de complemento directo, y *le*, *ge*, *je* (m., f., n.) para la función de complemento indirecto.⁹

Nótese, sin embargo, que en el arcaizante dialecto navarro-aragonés todavía en el s. X sonaba la *i* del latino *illi*, bajo la forma *li*, como en *soltóllilas* (en castellano: *soltógelas*, hoy: *se las soltó*).

Un momento previo del artículo masculino y femenino fue la forma *ell*¹⁰, como aparece en Alfonso X: *Ell* elemento del fuego puede y mucho e cría y muchas buenas cosas (p. 84); *Iubal* fizo dos pilares, *ell* uno de ladriellos, e *ell* otro de piedra (p. 14); *Ell* una villa es aquella que llamaron primero Occidia e después pusieron le nombre Sansonna, e es la que dicen agora Panplona; *ell* otra es Calahorra, e *ell* otra Taraçona (p.58).

Por otra parte, Alfonso X usa la forma *el* ante masculino y también ante femenino que comience en cualquier vocal, tónica o átona: Las estadas del sol son *el* una enel mes de diziembre, *el* otra enel mes de junio. (p. 119)

De todos modos, se debe destacar que para el siglo XIII todas esas vacilaciones toledanas en cuanto al artículo (*elo*, *ela*, *ell*...) eran rasgos arcaizantes. En efecto, hacía tiempo que en Castilla se habían desechado, pues allí desde los documentos del s. X el artículo ya aparecía bajo las formas modernas *el*, *la*, *lo*, *los*, *las*. Esto, una vez más, revela que Castilla fue "la región en que la evolución se ha realizado más rápida y decididamente, logrando pronto una mayor fijeza lingüística que las otras regiones" de España.¹¹

9 Estas funciones etimológicas, especialmente en España, no se observan, sino que suele hablarse con *leísmo* (usando *le-les* en función de complemento directo), con *laísmo* y *loísmo*, usando *la-las*, *lo-los* en función de complemento indirecto. De estos usos se pueden ofrecer ejemplos del mismo Alfonso X, como a continuación: Este sacrificio de pan e vino este Melchisedech *le* comenzó..., e delos gentiles *le* avemos nos (p. 124); Lidió Abraham con los quatro reys e *les* venció, e *les* tollió a su sobrino Loth (p. 123). Sin embargo, en otros textos se usan las variantes pronominales mezclando *leísmo*, *loísmo* y corrección etimológica, como a continuación: Nin *lo* grasdeçien a Dios nin *le* connoçien aun que aquellos bienes que Él los diera allí et que por Él *los* avien, e erraron tan de mala guisa, que *los* penó Dios. (p. 133)

10 *Ell* también como pronombre personal masculino (ej.: Mercurio tanxo a Argo con la parte que adormie, et firmó en *ell* el suenno, p. 161)

11 Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, p. 339. Eso no quita que en un documento castellano de 1090 se reportaran para el artículo las formas dialectales *ero*, *era* (*ero* kabaló, *era* espata, *eros* porkos, *eras* obellas, *eras* bakas...), que sobreviven modernamente como *ro*, *ra*, *ros*, *ras* (*ra* craba, *ras* güellas, *ro* monde, por: la cabra, las ovejas, el monte). (*Ibid.*, pp. 43-44 y 336)

Prosiguiendo con nuestro análisis, llama la atención el empleo del demostrativo femenino *aquessa* (ej.: Siringa rogó a las deessas dessas aguas que la tornassen en alguna cosa... e acabada su oración, mudaron la *aquessas* (aquellas) en cannaveras, p. 161); pero se explica fácilmente si recordamos que junto al demostrativo *ille, illa, illud*, en latín existía *ipse, ipsa, ipsud*; y así como de *ac illa* (y ella) resultó nuestro *aquella*, es obvio que de *ac ipsa* (y esa) se originó el sinónimo alfonsí *aquessa*.

Modernamente solemos contraer los artículos *el, la, lo* (y *ell* en el lenguaje alfonsí) con las preposiciones *de* y *a*, pero en Alfonso X se unen con cualquier preposición, y no solo los artículos definidos, sino también el indefinido *un*, los demostrativos *aquel, aquella, aquello*, los pronombres *él* y *ella, ello, otri...*, y las variantes pronominales *lo, la, le*. Este es otro rasgo arcaizante del dialecto de Castilla la Vieja y, al igual que otros muchos detalles, todavía aflora en el lenguaje de Alfonso X, como a continuación: Los omnes fallavan las selvas tan espesas que non podien por y andar nin passar *dun* logar a otro (p. 14); Estos omnes daquellos tiempos e daquellas costumbres nin llantavan (plantaban) árvoles, nin aun non criavan los que fallavan llantados *dotri* o que se nascieron ellos por los montes (p. 62); Desleyré *dela faz dela tierra all* omne que crié..., ca repentido so por quelos fiz (p. 26); Esto sabie Abraham e judgava por la natura *dela tierra e dela mar*, que mostrava que obedescien a Dios, e otrossí por aquellas cosas que contescen *enel* sol e *enla* luna muchas veces, e sobre todo por aquellas que parescen *enel* cielo (p. 88); Dios te dará muy buen cabo *alo* que dizes e *alo* que fazes (p. 87); Nacor e los otros sos arávigos ¹²*nonle* podien tirar *dello* de non fazer esto contra Dios e predigar *dÉl* e pregonarle entre sos amigos e sos ayuntamientos de compannas ó las fazen (p. 89); E es otrossí Mercurio nombre *daquella* planeta que anda *cercal* sol (p. 91); Mas agora quiero que sepas los términos *dela* tierra que dará a tu linage: *desdel* río de Egipto, que es llamado Nilo, fasta el otro grant río que dizen Eufrates (p. 126); Dicen que a dos leguas de los pennascales non osa morar mugerprennada, ca pierden las criaturas *antel* espanto *del* grand roydó *dél*. (p. 113)

El artículo también se emplea (facultativamente) con intención enfática ante adjetivos posesivos, especialmente en las traducciones de textos bíblicos, aunque lo normal es que no se use con las formas abreviadas *mi, tu, su*, y con *nuestro* y *vuestro*. Ejemplos: Él te fará *su* merced muy grand (p. 87); Sepas,

12 "Arávigo" propiamente es lo mismo que *arábico* o *árabe*; sin embargo, aquí tiene el sentido de *sabio*: tal era la opinión que se tenía entonces de los árabes en España.

Abraham, que *el tu* lineaie yrá morar en tierra agena, e los daquela tierra meter los an a *los tus* en servidumbre (p. 125); Escoge qual logar quisieres entre todas *las nuestras* sepulturas (p. 146); La noche siempre fuye delant el sol, e tanta es *la su* lumbr e tan grande el poder *delos sus* rayos, que poró (por donde) él va, vieda a las otras planetas el andar. (p. 117)

En cuanto a los posesivos abreviados, en el lenguaje alfonsí, junto a los usuales *tu* y *su*, ocasionalmente aparece *so* (Ej.: Et cuenta Ovidio en el primero libro del *so* Libro mayor que este rey Ynaco avie una fija e llamávanla *Yo*, p. 155). Para el plural, se encuentran las formas *tus*, *tos*, *sus* y *sos*, como a continuación: Los *tus* mayores ensennaron las *sus* cosas sanctas a Platón de Atenas (p. 115); Suelta Dios a aquellos espíritus por los *sus* nombres (p. 94); Beve tú, ca yo daré a ti e *atós* camelleros¹³ que bevan (p. 148); Allí era el linage de Abraham, como oyestes que fincaron los *sos* en Mesopotamia quando él fue pora Cananea. (p. 148)

Con respecto al posesivo de primera persona, mientras en general suele abreviarse como *mi*, *mis*, otras veces aparece completo ante sustantivo, con o sin artículo. Ejemplos: Fazíalo por provar tu voluntad si faríes *mio* mandado (p. 145); Tú obedecist ala *mi* boz e compliste el *mio* mandado (p. 146); E tú tomarás muger de *mio* linage e de casa de *mio* padre pora *mio* fijo Ysaac (p. 149); Ruego vos que me non detengades, ca Dios endreçó la *mi* carrera (p. 159); Dios guió la *mi* carrera derecha a casa de Nacor, hermano de *mio* sennor. (p. 149)

Otro detalle de la escritura alfonsí, es que no une al verbo las variantes pronominales enclíticas (ej.: Dímelo), sino que las mantiene separadas, siguiendo en esto el uso latino clásico, como en la expresión: Deves de saber *lo* e sabes *lo* (p. 117). Sin embargo, es también usual que Alfonso X aglutine las variantes pronominales *te*, *lo*, *la*, *se*, y especialmente *le*, con la palabra que las precede (verbo o conjunción *que*); pero entonces elimina la vocal final, y queda solo *t*, *l*, *s*, según los casos. Ejemplos: E dizen que llegó allí el ángel de nuestro Sennor Dios e tomó a Abraham e *sacól* del fuego e *libról* daquela muerte (p. 97); Abraham oýe asu padre de palabra e *escuchával* como a padre, mas non de fecho (p. 87); Et *díxol*: Ya te mostré la primera parte dela sennal *quet* prometí (p. 126); Como la noche

13 Tanto en el texto de los Setenta, como en el de la Vulgata (Gen. 24, 14 siggs.) se habla de "camellos", y lo mismo en las traducciones modernas de la Biblia; pero si pensamos en lo que bebe un camello, y que Eliézer iba con diez camellos, parece que "camellero", como se dice aquí, es más coherente. Sin embargo, unas páginas más adelante el mismo Alfonso X tiene: Et dio ella agua amí e amios *camellos* quanta oviemos menester. (p. 150)

vino e se fizo muy tiniebra, *paresciól un grand fuego*, assí como de forno ardient, e passó entre aquellas carnes que estavan partidas, e quemó las todas (p.126); Les tollió nuestro Sennor aquellas tierras e las dio a los fijos de Israel *quel connos-cien e tenien la su ley* (p. 126).

Igualmente nos suena muy extraña la posición de las variantes pronominales proclíticas y del negativo *non*. Según nuestro uso moderno, cuando hay una variante pronominal en posición proclítica, se antepone inmediatamente al verbo (ej.: entonces él *se* marchó); y si se colocan dos variantes pronominales, de las cuales una es de tercera persona, se pone primero la que hace función de complemento indirecto, y como segunda la que hace de complemento directo, sin que pueda interponerse otra palabra entre ellas y el verbo (ej.: yo *te lo* presté, pero no: *te lo yo* presté). Cuando las variantes pronominales son de primera y segunda persona, la posición se invierte y se pone de primera la que hace función de complemento directo, sin que pueda, de todos modos, intercalarse otra palabra entre estas y el verbo (ej.: tú *te nos* acercaste, pero no: *te nos tú* acercaste). En Alfonso X precisamente se sigue este último orden, como se apreciará a continuación: *Te nos Él* dio a seer tú en este mundo por maravilla (p. 144); Está aun agora por prueba *ques allí* crían las cocadrices (p. 113); Mercurio *se nunca* parte del sol nin de noche nin de día (p. 91); Et en aquella tierra que *te yo* di que poblases de nuevo, que fagas bien en ella et non mal (p. 142); Los buenos ángeles se muestran e parescen a aquellos *a quien los Él* manda yr (p. 94); Sufre la tierra toda cosa que *se en* ella asienta e toda cosa *quel* fazen (p. 89); Se le yva alvoroçando la yente contra la creencia delos ydolos que *les él* diera (p. 96).

Una peculiaridad del español moderno es el uso normal de redundancias pronominales (*me lo dijo a mí; te lo dije a tí; se lo dije a él...*): característica que no se observa en las otras lenguas europeas, y que los lingüistas atribuyen a los siglos de influencia del árabe sobre los romances hispanos. En Toledo, tras varios siglos de ocupación árabe¹⁴, esta modalidad sintáctica ciertamente había pasado al habla vulgar, pero en Alfonso X esta influencia no se percibe, y por tanto no usa redundancias pronominales, acaso solo por ultracorrección, al tener conciencia de que en latín tampoco se admite tal modalidad. Ejemplos: Pues que a Él plaze, dote a Él de buena voluntad (p. 144); Levantar se an contra ti e matarán ati e aun anós contigo. (p. 87)

14 Fue ocupado por los castellanos en 1085, de modo que estuvo bajo los árabes más de tres siglos y medio.

En cuanto al adverbio negativo, hoy lo anteponeamos inmediatamente al verbo o a la palabra que modifica (ejs.: *no* quiero; quiero *esto*, *no* aquello; eso es blanco, *no* rojo...). En caso de que haya variantes pronominales proclíticas, el *no* se antepone a estas, aunque lógicamente afecta al verbo (ejs.: *no lo* quiero; *no me lo* informaron; *no se lo* dijimos...). En contraste, en este asunto, los textos alfonseños nos suenan completamente anárquicos, como se apreciará a continuación: Los reyes de Babilonia mantenían se ençerrados por esta otra razón: que quando muriesse rey *quelo non* sopiessen las yentes tan aýna, por que *se non* alçassen nin metiessen otro bollicio enel regno. (p.102)

Por más que modernamente nos suenan extrañas en castellano las construcciones anteriores, sin embargo, quedarían bien si tradujésemos palabra por palabra tales expresiones al latín. En otras palabras, son, una vez más, un residuo de la influencia del latín sobre el romance del s. XIII, que no había podido todavía desprenderse por completo de la sintaxis de la lengua madre.

En algunas inscripciones del siglo VI se percibe en Hispania una tendencia a suprimir la -e final de las palabras latinas (ej.: *Leonés* moneta vs. *Legionensis* moneta). Esta lucha, nos dice Menéndez Pidal, se prolongó durante los seis siglos siguientes, siendo de destacar que en las glosas emilianenses y silenses del s. X y la primera mitad del s. XI domina la tendencia culta a mantener la -e final latina (*servire, tenere, muliere, gentile, usuale, lege, salutatione, sine...*). En cambio, a partir de la segunda mitad del s. XI y todo el siglo XII domina la reacción contraria, y la apócope de la -e final se hizo corriente, tanto tras consonantes más propias para quedar como finales (modernamente: *d, r, l, s, n*), como "tras otras muchas consonantes que después no subsistieron como finales, porque necesitaban el apoyo de una vocal".¹⁵

En el lenguaje de Alfonso X se percibe la lucha entre estas dos tendencias contrarias, pero da la impresión de que la ocasional apócope de la -e final de muchas palabras obedece a razones estilísticas: o bien cuando le sigue otra vocal, o cuando se quiere darle mayor fuerza a la expresión. Así, mientras los adverbios de modo suelen terminar en *mente* o en *mientras*, como cuando se nos dice: El Nilo entra escondida *mente* en la madre daquel río que avemos dicho que sale

15 Menéndez Pidal, R. *Orígenes del español*, p. 188. El mismo autor atribuye esta "apócope exagerada" de la -e final al "poderoso influjo francés" que comienza a fines del s. XI. "priva en el s. XII y continúa todavía en el XIII con bastante fuerza". (*Op. cit.*, p. 321) El estudioso añade que en el Poema del Cid (s. XII) todavía se usan las rimas en -e (*alaudare, Trinidad, señore...*), "cuando ya nadie pronunciaba ya esa -e fuera de la rima". (p. 489)

dela ribera del mar Bermeio (p. 114), también encontramos: El Nilo después va derecha *ment* al mar. (p. 113)

Los adverbios de modo no son los únicos que pueden sufrir apócope, sino cualquier palabra que normalmente termine en *-e*. Ejemplos: *Dond* (de donde) se levanta la *minguant* e la *crescient* dela mar (p. 118); Querella he de ti, ca muy *grant* tuerto me fazes (p. 127); E este será *fuert* omne e bravo, e guerreará con todos e todos con él; e tan *grand* será el poder del su linage *daquest*, que en todas las tierras delos otros hermanos fincará sus tiendas a pesar dellos (p. 127); Tú eres Dios que me *vist* (p. 127); Yo la *bendix*, e aurás fijo della (p. 128); Este nombre Ysaac *quier* dezir tanto como fijo de riso, porque el padre e la madre amos (ambos) risieron quando les dixo nuestro Sennor que aurien fijo. (p. 128)

Concentrándonos ahora en el imperfecto subjuntivo del verbo castellano, sabemos que modernamente, del verbo *haber*, por ejemplo, son posibles tres formas: *hubiera*, *hubiere*, *hubiese*. Ya indicamos arriba que las terminaciones en *-ese* (*-esse* en Alfonso X) se originaron del pluscuamperfecto subjuntivo latino (*habuissem*, hubiese habido), pero con variación semántica. En cambio, la forma en *-ere* corresponde al imperfecto subjuntivo latino (*haberem*, hubiere), mientras la forma en *-era* procede del pluscuamperfecto indicativo (*habúeram*, había habido) pero, una vez más, con variación semántica. De allí que en una expresión como “Me contó todo lo que *hiciera*”, podemos reemplazar “*hiciera*” por el pluscuamperfecto “había hecho”, porque el verbo principal (contó) está en tiempo pasado. En este contexto no quedaría bien si empleáramos las equivalentes formas en *-ere* o en *-ese* (Me contó todo lo que *hiciera*; Me contó todo lo que *hiciese*). A la inversa, si el verbo principal está en presente o en futuro, ya no sería filológicamente aceptable emplear en el secundario la forma en *-era*, sino la terminación *-ere* o *-ese* (Me contarás todo lo que *hicieres* o *hicieses*).

Este mismo uso de la terminación *-era* cuando el verbo principal está en pretérito aparece ya en Alfonso X, que escribe: Quando se tornó Abraham daquel vençimiento que *fiziera* (había hecho), salió aél el rey Bara de Sodoma aun logar quel dizen Val del Rey (p. 124); Estonçes bendix a Dios e gradescil porque me *guiara* (había guiado) tan bien a este logar (p. 150).

Cuando la terminación *-era* aparece en la oración principal, sigue manteniendo el sentido original de pluscuamperfecto indicativo latino, como a conti-

nuación: *Saliera* (había salido) Ysaac de casa essa ora, e ývasse andando por la carrera que va al pozo quel ángel mostró a Agar (p. 150).¹⁶

En cuanto a los perfectos, o pretéritos, la gramática latina distinguía entre los perfectos débiles y los fuertes. Los primeros son aquellos cuyo acento no cae sobre el radical, sino sobre los sufijos (ejs.: *am-ávi*, amé; *aud-ívi*, oí, etc.), mientras en los perfectos fuertes el acento cae sobre alguna sílaba del radical (ejs.: *dix-i*, dije; *tráx-i*, traje; *vén-i*, vine; *fúg-i*, huí, etc.). En la evolución del latín al castellano, la mayor parte de los perfectos fuertes latinos progresivamente pasaron a ser débiles; pero en el lenguaje alfonsí, desde luego, los perfectos fuertes eran más frecuentes que ahora, como se evidenciará por algunos ejemplos: A aquella ymagen de Vulcano non la *tanxo* (tocó) nin le fizo mal ninguno (p. 92); E quándol *vido* (vio) tal, preguntol qué avie (p. 92); Cayn por su cuerpo nunca a Ebrón tornó después que dende *fluxo* (huyó) ante la faz de Dios (p. 26); La buena tierra se *destruxo* (destruyó) assí toda (p. q135); Yo so aquel Sennor que te saqué de tierra delos caldeos e *adúx* (conduje) te a esta tierra (p. 125); Abraham *crovo* (creyó) todas estas palabras quel dizie e tovieron le todos por omne derecho, et por que *ovo* (tuvo) fe enlo quel *dixo* (dijo) Dios, fue tenudo por leal. (p. 125)

Por otra parte, en el imperfecto de indicativo y en el potencial es fácilmente perceptible en el lenguaje alfonsí la distinción de las terminaciones en *-ava*, *-arie* (fablava, fablarie) en las terceras personas de los verbos de la primera conjugación, y en *-ie*, *-rie* de los verbos de la segunda y tercera conjugación. Ejemplos: E luego que *avien* fambre e sed, *comien* e *bevien* cada vez que les tomava ende sabor (p. 62); Tomó Eliézer diez camellos e cargó los de las cosas que *avien* menester poral camino (p. 148); Aquellos a quien las cosas del mundo non *vinien* tan bien como ellos *quieren* e les eran tolludas, que las non *avien*. (p. 88)

Pasando ahora a los futuros de las lenguas romances, recordemos que a partir del segundo siglo después de Cristo en el lenguaje popular se habían estado desechado sistemáticamente las formas latinas clásicas que terminaban en *-bo* o en *-am* (ej.: *amabo*, amaré; *légam*, leeré...), que fueron reemplazadas por perífrasis verbales hechas con el infinitivo y el presente de indicativo del verbo *habere*. Este fenómeno, por cierto, se produjo en todas las lenguas romances, lo

16 Menéndez Pidal, R. *Orígenes del español*, p. 188. Este mismo uso se sigue manteniendo hoy en día en asturiano, dialecto conocido por sus tendencias fonéticas y sintácticas arcaizantes. (*Id., Ibid.*, p. 449)

cual indica que ya era de uso general a nivel de *sermo rústicus* antes de que se desintegrara la unidad política del poder de Roma.¹⁷

Por de pronto, el presente de indicativo del verbo *haber* (aver) castellano en la época de Alfonso X se escribía con *h* o sin *h*, como a continuación:

he / e	hemos / emos
has / as	hedes / edes
ha / a	han / an

En el s. XIII lo usual era que los dos elementos de la perífrasis del futuro o del subjuntivo imperfecto se usaran separados, y como tales admitían que se les colocara complementos de por medio, lo cual no se tolera en la actualidad. Por ejemplo, la expresión alfonsí, Et *dar vos he* que comades e *conortar vos edes* (p. 129), en castellano actual la expresaríamos: Y *os dar-é* que comáis, y *os alentar-éis*.

Sin embargo, en algunos verbos comunes ya aparecen las formas sintéticas (*seré, bendizré, faremos, subremos...*) a la moderna. A continuación algunos ejemplos tomados del castellano alfonsí, en los cuales se apreciarán ambas formas: E *bendizré* a los que te bendixieren, e *maldizré* a los que te maldixieren (p. 109); Desleyré dela faz dela tierra all omne que crié, e *desfer lo he* todo por él, ca repentido so por que los fiz (p. 26); Si por ventura fueren çinquenta omnes buenos en la cibdad, ¿*perder se an* estos en uno con los malos? (p. 130); El comienço deste regno *dezir le hemos* adelante en su tiempo ól (donde lo) fallaremos (p. 100); Esperat vos nos aquí e guardad la bestia¹⁸, et subremos yo e el ninno al mont e faremos oración e desí *tornarnos emos* pora vos. (p. 144)

Siempre en la formación del futuro, en el lenguaje alfonsí se observan algunas metátesis hoy desusadas, como: Et el pleyto que *porné* (pondré) con tigo guardarle as tú e todos aquellos que de tu linage vinieren (p. 128); Aquellos árvoles que estavan aderedor en todos los términos del campo, *entergó* (entregó) Esrón a Abraham. (p. 147)

17 "Un fenómeno que se halla a la vez como indígena en todas las lenguas romances proven-drá del latín hablado comúnmente antes de la completa disgregación dialectal del imperio romano". (Menéndez Pidal, R. *Manual de Gramática Histórica Española*, p. 4). Obsérvese, de todos modos, que en rumano el verbo auxiliar del futuro es *a vrea*, querer (ej.: *voi vedea*, "quiero ver, veré", en latín: *volo videre*).

18 Todavía hoy en el campo se designa como "bestia" al burro.

Las metátesis en el lenguaje alfonsí se producen también en otras formas verbales, como en el pretérito del verbo *vivir*, del latín *vivere*, que en las terceras personas era *vixit*, *vixérunt* (donde la *x* suena *ks*), pero en Alfonso X se habían vuelto: *visco* (ej.: Adán, después que fizo a Seth, *visco* siete cientos annos, p. 20) y *visquieron* (ej.: Mantuvo assí assú madre allí en el desierto, mientras y *visquieron*, p. 141).

Se dan metátesis en otras palabras, como ocasionalmente *fremosa* por "fermosa" (ej.: Las mugieres del linage de Cayn eran *fremosas*, p. 26), *perlado* por "prelado" (ej.: Nuestro sennor Cristo es sennor comunal de todos, de principes e de *perlados* et de pueblos, p. 145). En otras oportunidades la metátesis se da en las formas modernas, mientras las alfonsíes conservan el orden de las respectivas letras latinas, como *miraglo*, del latín *miráculum* (ej.: Por virtud e *miraglo* de Dios quelo quisiesse fazer por alguna razón, p. 93), o *crieban*, del latín *crépant* (ej.: Iubal falló la manera de las cuerdas de los ganados, que se tiran más e meior de las sedas de las bestias, e non *crieban* (se quiebran) tan aýna como ellas, p. 13). Sin embargo, usa metátesis a la moderna en su derivado *quebrantar* (ejs.: *Quebrantó* las él a todas e paró las quales veyes que yazen, p. 92; Et desque sale daquellos pennascales es ya la fuerça de las aguas *quebrantada*, p. 113).

Volviendo al futuro, en ocasiones al unir el infinitivo con el verbo *haber* se sincopa aquel en forma desusada hoy, como a continuación: Los ydolos te calentarán e te *cozrán* (cocerán) qué comas, lo que te fará la lenna que mandares adozir ¹⁹ del monte (p. 93); Este omne que tú vees propheta es, et aorará por ti e *bivrás* (vivirás), e si gela non quisieres dar, sepas que *morrás* (morirás) tú e todas las cosas bivas que tuyas son (p. 136); Essora dixo Eliézer, Non *combré* (comeré) fasta que recabde el mensaie por que so aquí. ²⁰ (p. 149)

Con respecto a los verbos compuestos de la voz activa, actualmente la gramática solo admite como auxiliar el verbo *haber* (*he* dicho). En Alfonso X el auxiliar *aver* se emplea con las formas verbales compuestas de los verbos transitivos; en los que indican estado o modo de ser, se prefiere el verbo *ser* como auxiliar ²¹, como se verá a continuación: Lo escrivieron en aquellos pilares que

19 Del latín *adducere*, traer.

20 Las sincopas también se producen con otros tiempos, además del futuro, como en: Aquellas otras yentes tanto se *redraron* (retiraron) de connoscer a Dios, que por ende les tollió nuestro Sennor aquellas tierras. (p. 126)

21 En el uso popular, también entre nosotros se oye usar el verbo *ser* como auxiliar, especialmente en el pluscuamperfecto subjuntivo, como: ¡Ojalá *fuéranos* ido en jeep!

avemos dicho por que se non perdiessse (p. 21); E grand derecho fuera que yo non *fués* nascido, si yo el juyzio de Dios e de ti refusás. (p. 144)

Insistiendo sobre las formas verbales compuestas, en el uso actual el participio pasado en la voz activa es un verbo, y como tal carece de género y número, es decir, es invariable (ej.: He *escrito* un documento; Hemos *escrito* unos documentos; Ella ha *escrito* una carta; Hemos *escrito* unas cartas), mientras en la voz pasiva se comporta como adjetivo, y concuerda con el género y número del sujeto (ej.: Documento *escrito* por mí; Documentos *escritos* por mí; Carta *escrita* por mí; Cartas *escritas* por mí). Sobre este punto, observamos que Alfonso X trata el participio pasado de la voz pasiva como adjetivo, es decir, le atribuye el género y número del sujeto, como lo hacemos hoy (ej.: Todas las yentes de la tierra serán *benditas* por el tu linage, p. 145); pero además, en la voz activa sigue tratándolo como adjetivo, pero lo concuerda con el género y número del complemento directo (ej.: Quando estas palabras ovo *dichas* Ysaac, yogo quedo sobrel altar en la lenna, p. 145).

Al leer los textos de Alfonso X, nos llama la atención la presencia de varios participios pasados en *-udo* de verbos pertenecientes a la segunda o tercera conjugaciones, como en las muestras que siguen: Que sepa yo la cabeça e la fuente del Nilo ó es e ó se encuentra, lo que nunca fue *sabudo* de quantos yo sé fastal día de oy (p. 115); Las razones del río Nilo están *ascondudas* a los omnes e aun a los sabios (p. 115); Esta Noema fue otrossí sotil e *entenduda* como sus hermanos, ca ella falló primera mente ell arte de texer e el comienço de la labor de aguia (p. 15); Et otrossí todos los enemigos dellos quiso Dios que fuessen *vençudos* e destróydos de los judíos (p. 126); Esta promessa es puesta en la Sancta Scriptura muy nombrada mientre e como cosa muy sennalada e muy contada por annos *conosçudos*. (p. 109)

La terminación *-udo* en el español moderno solo se da con sentido de abundancia en algunos adjetivos como: forzudo, membrudo, barbudo, barrigudo, mofletudo, canilludo, colmilludo, confianzudo... Este uso, de todos modos, ya se daba en los textos alfonsíes, donde leemos: Abraham salió grande e fermoso e *sesudo* e esforçado e bien razonado e muy limpio e de muy buenas costumbres. (p. 95)

Otro rasgo del español moderno es que las palabras patrimoniales que proceden de términos latinos que comienzan en *f*, en general perdieron este fonema, cuya antigua presencia ortográficamente se representa hoy con una *h* muda (ej.: *harina*, *hormiga*, *horno*, *humo*, *hongo*... de: *farina*, *formica*, *furnus*, *fumus*, *fun-*

gus).²² Este fenómeno lingüístico se atribuye al hecho de que el sustrato lingüístico ibero, análogo al vasco, no tenía *f*, de modo que, o aspiraba esta letra hasta eliminarla (*Fortis* > *Hortis* > *Ortiz*), o la reemplazaban por otra labial, como hace el vasco moderno, que, por ejemplo, transforma *Faustino* en "Paustino", y *esfera* en "espera".

A pesar de los seis siglos de vigencia oficial del latín como superestrato lingüístico en Hispania y la posterior invasión de godos, vándalos, suevos y francos, todavía en el s. VIII, cuando se produjo la ocupación musulmana, se hablaba ibero en el centro de la Península; y hasta el s. XIII, es decir, la época de Alfonso X el Sabio, en el norte de Castilla la Vieja se hablaba vasco. Por tanto, la tendencia del romance castellano a suprimir la *f* inicial de las palabras latinas, estuvo siempre vigente y activa. No sucedía lo mismo en los demás territorios peninsulares que durante varios siglos habían quedado sometidos al predominio árabe, que tenía la *f* como inicial de palabra, al igual que el latín, y que en este punto fueron más conservadores; es decir, o mantenían la *f* inicial o, cuando la reemplazaban por *h*, esta se seguía aspirando. Así fue hasta el siglo XVI, cuando Fr. Juan de Córdoba (1543) escribía: "Los de Castilla la Vieja dicen *yerro* y en Toledo *hierro*, y dizen *alagar*, y en Toledo *halagar*". Desde luego, Garcilaso de la Vega (1500?-1536), como buen toledano, siempre aspira la *h* en sus versos.²³

De todos modos, en el lenguaje de Alfonso X, no sabemos si por influencia del sustrato mozárabe o reacción culta a evitar las formas populares, subsisten todavía las *f* iniciales. Ejemplos: *Fizieron* sus pilares pora escribir y sus saberes (p. 21); Los caldeos, en razón de la creencia del fuego, *fazien* muy grandes *fogue-ras* e passavan sus *fijos* por ellas (p. 96); E nuestro sennor Dios *fablól* e *fizol* su promessa como oyestes (p. 109); Nuestro sennor Jesu Cristo *fixo* (huyó) a Egipto ante la maldad delos judíos. (p. 91)²⁴

El origen de las terminaciones españolas modernas de los diminutivos en *-illo*, *-illa* se debe buscar en los diminutivos latinos terminados en *-ellus* (ej.: *catellus*, cachorrillo, gatillo), *-ella* (ej.: *capella*, cabrilla), *-ellum* (ej.: *castellum*, castillo). En los romances españoles del s. XIII las terminaciones equivalentes sonaban *-iello*, *-iella*, según la norma fonética por la cual la *e* acentuada en pala-

22 Existen, sin embargo, muchas excepciones, como: *fuego*, *fuerte*, *fiel*..., de: *focus*, *fortis*, *fidelis*...

23 Menéndez Pidal, R. *Orígenes del español*, p. 230.

24 A veces, por ultracorrección, Alfonso X escribe con *f* inicial palabras de origen clásico que en su lengua original no tienen tal letra, como *farpa*, arpa: lupal fue ell primero que assacó çitolas e vihuelas e *farpas* e muchos otros estrumentos pora esto. (p. 13)

bras latinas con el acento en la penúltima sílaba, en castellano se volvió *ie* (ej.: *sémp(er)*, *hérba*, *véni(t)* > siempre, hierba, viene), lo cual le da a esa expresión medieval mucha sonoridad, como se aprecia al leer las siguientes muestras: Las cosas que viera Adán en el sueño mientrel tomara Dios la *costiella* e della fazie su mugier (p. 20); Et dize Jerónimo en la Glosa que Enós segund el hebrayco tanto quiere dezir como "omne" en el nuestro language de *Castiella*²⁵ (p. 19); Iubal fizo dos pilares, ell uno de *ladriello*s e ell otro de piedra (p. 14); E aquel *caramiello* (caramillo) con que cantava Mercurio era nuevo, e avie en él siete *canniellas* (p. 161); E murió Trébete e y yaze, e mandó quel pusiessen escripto sobrel su *luziello* (sepulcro) el fecho de la reyna²⁶ Semíramis e el suyo (p. 101); Dize Ovidio en aquellos viessos que Júpiter se fizo *cabdiello* de grey, e el grey se entiende aquí por de oveias, e *cabdiello* por el carnero (p. 91); Julio César enamorós de Cleopatra *mançebiella* e fabló con ella, p. 114; Abraham en su tristeza que avie, *quantie-lla* que era, como qui salie de los logares ó morava e avie connosçudos... (p. 110); Sacó Eliézer de sus donas *serciellos* de oro que pesavan tanto como diez siclos (p. 149); Llegan los omnes e taian las maçanas e peras con sus *cuchiello*s. (p. 133)

En la escritura de Alfonso X percibimos otro detalle que nos hace remontar ahora a otro influjo mozárabe sobre el habla de Toledo, como es el nombre del escritor latino *Cornelio Tácito*, que el rey sabio escribe *Cornel* (ej.: Cuenta otrossí sobrello *Cornel Tácito* que non aluene (lejos) de Aravia los campos que y avie... ardieron a rayos que cayeron del çielo. p. 133). En efecto, la tendencia generalizada en la Península a diptongar como *ie* la *e* latina acentuada en palabras llanas, tanto en los territorios mozárabes, como en Asturias, León y Castilla, producía diminutivos como: *moriello*, *castiello*, *montiello*...; pero muy pronto Castilla redujo a *i* el diptongo *ie* y originó en el español moderno los apellidos: *Morillo*, *Castillo*, *Montilla*, etc. En cambio, los equivalentes apellidos con influencia mozárabe fueron: *Muriel* o *Moriel*, *Castriel*, *Montiel*. A esta solución fonética con apócope de la *o* final, pero sin diptongación, corresponde el *Cornel* de Alfonso X, que se nos antoja como una ultracorrección, ya que en boca del pueblo llano hubiera debido sonar con diptongo: *Corniel*.

25 La antigua Cantabria o Bardulia, montañoso extremo oriental del reino de Oviedo (Asturias), estaba gobernado por varios condes que penosamente defendían el país de las incursiones musulmanas, hasta que lograron fortalecerse con una línea de castillos. "Entonces, en el siglo IX empieza a sonar en la historia el nombre de *Castiella*, Los Castillos, aplicado a esta pequeña y combatida frontera oriental del reino asturiano. Su capital fue Amaya, peña fortísima a orillas del Pisuerga, poblada en 860 por orden de Ordoño I". (Menéndez Pidal, R. *Orígenes...*, p. 473)

26 Del latín *regína*. (Menéndez Pidal, *Manual. de Gram. Hist. Esp.*, p. 40)

Una tendencia fonética análoga, pero más característica del romance castellano, fue la diptongación de la *o* acentuada en palabras latinas llanas, que en castellano finalmente produjo la solución *ué* (*bonus* > bueno; *fortis* > fuerte). Este paso, sin embargo, no fue sencillo, sino resultado de una competencia de siglos con otras formas dialectales, como *uó* y *uá*: la primera más característica del habla de los reinos de León, Asturias y Galicia (*cuorpo*, *respuosta*), y la segunda más dominante en el reino de Aragón (*cuarpo*, *respuasta*), donde quedaron topónimos del tipo de: *La Guarta*, *La Cuasta*. Sin embargo, a partir del s. X comenzó a imponerse la solución burgalesa de *ué* (*cuerpo*, *respuesta*), aupada por la agresividad política y militar de Castilla, y que muy pronto quedó como solución definitiva española de la *o* latina acentuada. La más persistente forma excepcional de diptongación en *uá* que sobrevivió hasta el s. XVI es *escuantra* / *esquantra*, grafías equivalentes todas a la forma latina *ex-contra*, con el valor de "al encuentro"; y esta es la que ocasionalmente aparece en la *General Estoria*, así: E preguntó luego Rebeca a Eliézer: ¿Quién es aquel omne que viene por aquel campo *esquantra* nos? (p. 151)

Este detalle nos confirma una vez más que el habla de la corte toledana era más bien arcaizante con respecto a las tendencias fonéticas generales del habla castellana de su tiempo, lo cual concuerda con lo que dicen los autores acerca de las formas dialectales de los territorios mozárabes.²⁷

Prosiguiendo con nuestro análisis, observemos que en latín se encuentran juntas a menudo dos consonantes oclusivas, como los grupos *pt*, *gn* (*baptismum*, *captivus*, *regnum*), a los cuales podemos añadir el grupo *bt*, por pérdida de la vocal protónica o postónica: reconocida tendencia fonética de la pronunciación hispano-romana del latín (ej.: *civitatem* > *cibitatem*; *débitum* > *debtum*). Esos grupos en español moderno se resolvieron vocalizando la primera letra, es decir: *ciudad*, *deuda*, *bautismo*, *cautivo*, *reino*. En contraste, en el lenguaje de Alfonso X se mantienen las dos consonantes originales, como en el término *bebdo* (ej.: Los enemigos yacien durmiendo e aun cuenta Josepho que *bebdos*, p. 123), derivado del latín *bibitus*, pronunciado *bebdus* en Hispania y padre del popular *beodo* moderno, al que la norma culta atribuye el hermano *bebido*.²⁸

A pesar de lo dicho arriba, en el caso del grupo *pt* (*captare*, *captivus*, *captivare*), la solución del castellano alfonsí consistía en eliminar la primera letra,

27 Menéndez Pidal R. *Orígenes del español*, pp. 138-139.

28 Una solución análoga se da con la palabra latina *másculus*, macho, varón, que en Alfonso X suena *maslo*: E todo el *maslo* que non fuere çircunçidado sea echado del mio pueblo. (p. 128)

como a continuación: Abraham alçó la vista e *cató* (p. 129); Mataron muchos de los pueblos de Zuzim, e *cativaron* los otros (p. 122); Troxeron muchos omnes e mugeres *cativos* e robaron todo lo que fallaron y de comer (p. 122). En cambio, en el caso de *aorar*, la norma académica culta impuso la forma *adorar*, que propiamente viola la ley fonética general del idioma que Alfonso X sigue sin excepción. En cuanto al verbo *oír*, hoy decimos *oigo*, *oiga...*, mientras Alfonso X aplica estrictamente las tendencias fonéticas en la expresión: Sennor, rogamos te que nos *oyas*.²⁹(p.146)

Este mismo es el caso de la palabra latina *praeda*, que en Alfonso X se vuelve *prea* (hoy: *presa*) mientras el adjetivo *cotidianus* se vuelve *cutiano* (ej.: Esto facen los vientos *cutiana* mientre, p. 118), y de *fidelitatem* resulta regularmente *fiel dat* (ej.: Abraham de alabar es por la fortaleza de offresçer e en la *fiel dat* de levantar el fijo, p. 145) cuando una vez más la norma académica culta impondría luego las formas excepcionales *cotidiano* y *fidelidad*.

Fue también una tendencia fonética del habla popular de León y Castilla la transformación en *d* de las *t* latinas intervocálicas. Esto resalta especialmente en las segundas personas plurales de los verbos, y lo percibimos en textos alfonsíes tales como: E cras mannana yr vos *hedes* si *quisiêredes* (p. 130); E queremos que *sepades* que en ningún lugar non pusiemos cuenta de annos (p. 18)..., donde *hedes*, *quisiêredes*, *sepades* son variantes fonéticas de las formas latinas *habetis*, *quaesiêritis*, *sapiatis* respectivamente. Hoy en día esa *d* intervocálica desapareció, y decimos: *habéis*, *quisiereis*, *sepáis*.

Otro rasgo de la fonética popular hispana fue la de transformar en *g* la *c* intervocálica latina, como una vez más se evidencia en el lenguaje alfonsí, donde leemos: Abraham *predigava* que uno era el Dios que criara todas las cosas del mundo (p. 87). Aquí también la interferencia culta de la Real Academia de la Lengua unossiglos más tarde impondría como correcta en este caso la forma excepcional *predicaba*, a pesar de que sí acepta como valederas unas palabras como *amigo*, *higo*, *abogado*, que resultaron de *amicus*, *ficus*, *advocatus* siguiendo la misma orientación fonética.

Prosiguiendo con las tendencias que transformaron el latín hablado en romance castellano, se observa que las palabras latinas que terminan en *-nnus*, *-neus*, *-nea*, *-nia*, *-nium* (*annus*, *pannus*, *bálneus*, *vínea*, *línea*, *Hispania*, *Alemania*, *ingenium*), en el castellano de Alfonso X terminan uniformemente en *-nno*,

29 Hasta los siglos de oro en español lo correcto era: *oya*, *traya*, *haya*. Hoy en día lo normal es *oiga* y *traiga*, pero la gramática considera impropio decir *haiga*...

-*mma*, (pronuncie: -ño, -ña) como: *anno*, *panno*, *banno*, *vinna*, *linna*, *Espanna*, *Alemanna*, *engenno*... (Ejs.: De Seth e sus generaciones e desí los que dél vinieron fasta Sancta María, como contaremos adelante, fincó la *linna* de Adam e dél, p. 19; E Abraham, de luego que sopo fablar, amó el leer, e era de sotil *engenno* pora aprender, p. 94). Estas formas y otras análogas del castellano medieval llegaron casi todas inalteradas hasta nosotros, menos *linna*, *engenno*, *Alemanna*, que la norma culta académica transformó en *línea*, *ingenio*, *Alemania* (en latín: *línea*, *ingenium*, *Alemannia*), es decir, realizó "correcciones" cultas dentro de la orientación fonética general de las palabras patrimoniales de la lengua.

Fue otra tendencia del latín popular en Hispania pronunciar -zo, -za las terminaciones -*dium* -*teus*, -*tia* de las palabras latinas (*gaudium*, *púteus*, *pauperitia*, *justitia*, *malitia*, de donde: gozo, pozo, pobreza, justeza, maleza, etc.). De esta misma tendencia resultaron las voces *cruelez* y *fiuza* (ej.: Tenía *fiuza* en la su merced, p. 127) del castellano alfonsí, formas hoy desusadas, pero derivadas de los términos latinos **crudelitia* y *fiducia*. De la segunda se originó en el español moderno el cultismo técnico *fiduciario*³⁰, mientras la castiza *fiuza* alfonsí quedó desplazada por su sinónimo *confianza*, resultante de las mismas tendencias fonéticas, pero según el modelo francés de *confiance*, en ambos casos a partir del vocablo latino *confidentia*. Igualmente, el rusticismo latino *crudelitia* sería desechado luego por el cultismo *crudelitate*, del cual descende en línea recta la *crueledad* moderna.

Es otra hija legítima del latín el término alfonsí *encesa* (ej.: Llovió sobre ellos e sobre toda su tierra fuego ardient e *suffre encesa*, p. 133), evolucionada del participio pasado *incensa*, hoy desplazada por la forma *encendida*.

Lo mismo valga para *cocho* (ej.: Abraham tomó un ternero delas vacas e diol a un su omne quel adobasse privado (rápido), dél *cocho* e dél assado, p. 129), hoy suplantado por *cocido*, pero con tanto derecho a la existencia lingüística como *ocho*, *techo*, *hecho*, *dicho*, *pecho*, *leche*, *melcocha*, *bizcocho*, *sancocho*, todos ellos resultantes de la palatización del grupo *ct* de las voces latinas *octo*, *coctus*, *tectum*, *dictus*, *factus*, *pectus*, *lacte*, *mel-coctum*, *bis-coctus*, *sanctus-coctus*.³¹

30 Alfonso X no hubiera escrito "fiduciario", sino *fiuzero*.

31 Sin embargo, de *fructus* resultó *fruto* y *fructificar*, mientras de *sanctus*, nos llegó *santo* y también el nombre propio *Sancho*. Algo parecido sucedió con *dictus*, que se volvió *dicho*, mientras de los verbos compuestos *maledicere* y *benedicere* se forma el participio pasado *maldito*, *bendito*, *bendecido* y *maldecido* y el nombre propio *Benito*. Por otra parte, la *ch* en palabras castellanas puede proceder de otras combinaciones consonánticas, como: *concha*

Análoga a la variación anterior, es la transformación del grupo latino *lt* en *ch* (*multus* > *mucho*; *multitudinem* > *muchedumbre*), de donde Alfonso X saca lógicamente *amuchiguar* (ej.: Se membraba queles dixiera Dios: Creçet et *amuchiguad*, p. 18). La norma culta moderna acepta *mucho* y *muchedumbre*, a la cual, sin embargo, le adjunta el cultismo *multitud*, pero se desecha *amuchiguar* por *multiplicar*, construido a partir del latín *multiplicare*.

Algo parecido sucedió con el verbo latino *superare*, vencer o superar, que por pérdida de la vocal protónica en el lenguaje alfonsí aparece como *sobrar*, con el sentido transitivo del latín, como a continuación: Los asnos monteses o enzebras (cebras) e las corças que vernán del desierto *sobrarán* con su crueleza ala crueleza de las otras bestias todas (p. 141). En la actualidad el verbo *sobrar* persiste en español, pero con sentido intransitivo (ej.: *Sobran* dos sillas), mientras para el sentido transitivo la corriente culta rehabilitó el verbo latino castellani-zándolo como *superar*.³²

No hay duda de que Alfonso X, al poner en castellano informaciones que aparecían en textos latinos o árabes en los que se documentaba para su trabajo, sentía que el romance de sus días era una lengua muy pobre, que carecía de términos cultos equivalentes a los de otros idiomas. En tales casos ensayó crear voces nuevas equivalentes, pero sin violentar las normas filológicas y fonéticas tradicionales del habla diaria. Así, al no encontrar en castellano una palabra que tradujera *astrólogos*, la derivó de *estrella* mediante el sufijo *-ero*: E pesó esto mucho al rey e membróse mucho de lo quel dixieron dela estrella sus *estrelleros* (p. 96).

En el mismo orden de ideas, como el término latino *rectus* no llegó al habla romance castellana medieval, sino solo el derivado *directus*, derecho, este concentró en sí tanto el sentido físico como la rectitud moral (ej.: Sennor, ¿matarás tú la yente *derecha* por el pecado que faze non lo entendiendo?, p. 136). Sin embargo, al querer referirse a la rectitud moral el rey sabio apeló también al derivado *derechero*, es decir: E Seth fue bueno e *derechero* en todos sus fechos,

(del latín *concha*, voz tomada del griego), *ancho* (del latín *amplus*), etc.

32 Propiamente, ya en el cuarto siglo después de Cristo en latín se usaba el verbo *superare* con el sentido intransitivo de nuestro *sobrar*. Eso se evidencia en la versión latina (Vulgata) del evangelio de Juan, cuando Jesús, luego de la multiplicación de los panes y los peces, ordenó a sus discípulos: "Colligite quae *superaverunt* fragmenta, ne péreant" (Jo 6, 13), donde el verbo *superare* evidentemente se usa con el sentido intransitivo del español moderno *sobrar*.

como Abel su hermano (p. 19). Una vez más, el castizo *derechero* alfonsí sería desechado y hoy en día suplantado por el cultismo *recto*.³³

A medida que aumentaba la instrucción y la cultura, ese idioma de campesinos, pastores, amas de casa, artesanos y guerreros que era la lengua de Alfonso X se sintió cada vez más pobre e insuficiente para expresar conceptos abstractos y refinados del mundo del arte, la literatura y la cultura en general. Esa circunstancia indujo a los hombres de letras a buscar en el latín culto (que se seguía hablando en las universidades, en la iglesia y en las relaciones internacionales) los elementos de los que carecía el castellano tradicional; entre estos, muchos adjetivos, que fueron trasvasados al habla castellana conservando casi intactos los radicales latinos originales. Eso explica que a voces patrimoniales como *fuego*, *cuerpo*, *cabeza*, *ojo*, *lágrima*, *oído*, *nariz*, *boca*, *pecho*, *pie*... les correspondan adjetivos como: *igneo*, *corporal*, *capital*, *ocular*, *lacrimal* y *lacrimógeno*, *auditivo*, *bucal* y *oral*, *nasal*, *pectoral*, *pedestre*..., tomados todos directamente del latín (*igneus*, *corporalis*, *capitalis*, *ocularis*, *lacrimalis* y *lacrimógenus*, *auditivus*, *nasalis*, *buccalis* y *oralis*, *pectoralis*, *pedéster*...). Esta tendencia, que habían comenzado tímidamente Alfonso X y los escritores medievales, se volvió avalancha en las épocas renacentista y culterana, es decir, entre los siglos XIV a XVIII, cuando finalmente muchos poetas y escritores, siguiendo el ejemplo de Juan de Mena, Fernando de Herrera, Luis de Góngora y otros, pretendieron trasladar al castellano inclusive la sintaxis latina del hipérbaton, para darle un aspecto más clásico al romance castellano.

En algunos casos, los latinismos fueron asumidos a imitación de otra lengua romance, como sucedió con los superlativos en *-ísimo* y *-érrimo* (en latín *-issimus*, *-érrimus*), prácticamente desusados en el castellano patrimonial, pero que fueron rehabilitados durante el Renacimiento a imitación del italiano. De este modo se lograba otro detalle que asemejaba más el castellano al *sermo urbanus*, de modo que nadie pudiera poner en duda que, entre las lenguas romances, el castellano era el que más se parecía al latín, y España la más genuina heredera de las glorias del imperio romano, al que emularía no solo en poder político, sino también en su lengua.

Concluyendo, pues, podemos decir que existe una diferencia básica entre el castellano de Alfonso X el Sabio y el español de nuestros días. En efecto, la lengua del rey sabio en definitiva era una fase del *sermo rústicus* hablado en la

33 Según Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, p. 284, *derechero* aparece en un documento toledano desde el año 1181.

Hispania romana por el pueblo llano e inculto, después de siglos de evolución fonética según unas tendencias bien definidas, con muy pocas interferencias cultas o de lenguas extrañas. Eso explica formas hoy desusadas como: *donadio*, del latín *donativum* (ej.: Julio César dio muchos *donadios*, p. 114). Además, en el lenguaje alfonsí, que en el fondo es una variante del habla mozárabe toledana, se aplicaban mucho más radicalmente que hoy las tendencias fonéticas generales del idioma, como la diptongación de la *o* latina acentuada en *ue* (ej.: Las *cigüennas* fieren con los picos e fazen aquel *sueno* que ellas fazen como con unas tabliellas, p. 93)³⁴, la diptongación de la *e* latina acentuada en *ie* (ej.: Le aoran aun agora en figura de carnero en el *tiemplo* de Júppiter, p. 91; Abimelec fizo su *alfiérrez* quel acabdellava, p. 142), el paso de *pl, fl* a *ll* (ej.: Et estando allí Pan, vino un *sollo* de viento et movió aquellas cannaveras, p. 161), o la transformación en *ch* del grupo latino *ct* (ej.: La *ochava* espera es el çielo en que andan las estrellas que son ficadas (fijas) siempre, p. 117).

En contraste, a partir del siglo XIV, y especialmente durante los tres siglos siguientes, cobró una importancia cada vez mayor la influencia del *sermo urbanus*, por la difusión y la importancia que adquirió el latín hablado y escrito en los campos de la cultura, la religión, la teología, la filosofía, el derecho, las ciencias naturales y la política. La consecuencia fue que, a través de la vía culta, se incorporaron a la lengua española un sinnúmero de términos tomados directamente del *sermo urbanus*, desentendiéndose muchas veces de las leyes fonéticas tradicionales³⁵. Por esta razón en el español moderno encontramos: vocablos patrimoniales, que nos llegaron a través de la lengua hablada por el pueblo iletrado, como fue la mayoría de la población castellana durante largos siglos, y vocablos que fueron incorporados a nuestro caudal lingüístico por personas cultas, que sin

34 Unos siglos antes esta tendencia se aplicaba en forma mucho más radical todavía, como se aprecia en las glosas emilianenses y silenses, donde, por ejemplo, encontramos *quemo*, *huamne* y *uemne* (del latín: *quómodo* y *hómine*), que en el lenguaje de Alfonso X ya suenan: *como*, *omne*. De todos modos, "omne" es una forma arcaizante, que Menéndez Pidal asocia con el dialecto leonés, ya que desde hacía por lo menos un siglo en castellano ya se había impuesto el grupo *-mbr-* (*hombre*, *nombre*, *lumbre*..., etc., del latín: *hómine*, *nómine*, *lúmine*...).

35 En realidad, el lenguaje popular en Hispania, gracias al permanente uso del latín por parte de la Iglesia, siempre estuvo sometido a cierta influencia culta, que frenó la evolución normal de algunas palabras. Así, *Virginem*, *ángelus*, *apóstolus*, *episcopus*, *saeculum*, *régula*, *miraculum*, *periculum*, *capitulum*... quedaron fosilizadas como: *Virgen*, *ángel*, *apóstol*, *obispo*, *siglo*, *regla*, *milagro*, *peligro*, *cabildo*..., cuando según las tendencias fonéticas naturales del idioma hubieran tenido que volverse: *verzen*, *año* o *anlo*, *aboch*o, *besbo* o *ebesbo*, *sejo*, *reja*, *mirajo*, *perijo*, *cabejo*... (Diez-Echarri, *Historia de la Literatura Española e Hispanoamericana*, p. 7).

empachos tomaban términos latinos y los “castellanizaban” cambiándoles solo algunos elementos fonéticos secundarios, pero violentando en general las tendencias fonéticas tradicionales del romance castellano. Inclusive se abandonó el sonido palatal africado (*sh*) de la *x* medieval, y fue reemplazado por el complejo gutural oclusivo-palatal (*ks*) de la *x* latina clásica³⁶.

Prescindiendo de la gran cantidad de palabras extranjeras, especialmente árabes, que fueron asimiladas por el castellano durante los largos siglos de la Reconquista, y concentrándonos solo en las palabras de origen latino, podemos decir que en el castellano del s. XIII percibimos más cercanía a las fuentes latinas que en el español del presente, a la vez que en este abundan los términos que fonéticamente se parecen a los originales latinos más que los equivalentes de la lengua alfonsí. A continuación nos permitimos presentar unas cuantas muestras ilustrativas:

LATÍN MODERNO	CASTELLANO ALFONSÍ (s. XIII)	ESPAÑOL MODERNO (s. XXI)
nunquam	nuncua, nunca (p. 14, 91)	nunca
hac hora	agora (. 157)	Ahora
mancipium (esclavo)	mançebo (joven)(p. 95)	-----
iúvenis	-----	Joven
secundum	segund (p. 19)	Según
vidit	vido, vio (p. 92)	Vio
fúgit (pret.)	fluxo (pret.) (p. 91)	Huyó
imple(vé)runt	enllenaron (p. 166)	Llenaron
hómines	omnes (p. 92)	Hombres
miráculum	miraglo (p. 93, 116)	Milagro
regnum	regno (p. 96, 100)	Reino
regnatum *	regnado (p. 100)	Reinado
regnare	regnar (p. 61)	Reinar
extuncce	estonces (p. 96)	Entonces continúa...
aestivus	estivo (p. 120)	Estío
másculum	maslo (p. 128)	Macho
fidelitatem	fieldata (p. 145)	Fidelidad
exemplum	ensiemplo (p. 129); enxiemplo (p. 145)	Ejemplo
civitatem	cibdat, cibdad (p. 97, 98)	Ciudad

36 El sonido *sh* de la *x* medieval española sobrevive modernamente en asturiano y aragonés (*dixo, páxaru, baxu; dexar, empuxar, paxarico...*).

...continuación

LATÍN MODERNO	CASTELLANO ALFONSI (s. XIII)	ESPAÑOL MODERNO (s. XXI)
civitatanus *	cibdadano (p. 114);	Ciudadano
hibernus	ciubdadano (p. 115)	Invierno
centum	yvierno (p. 119)	Cien
quinquaginta	cient (p. 159)	Cincuenta
quinquagésimus	cinquenta (p. 101)	Quincuagésimo
Saéculum	cincuarento (p. 124)	Siglo
Aphrodita	siegle (p. 115)	Afrodita
instrumentum	Frodissa (p. 157)	Instrumento
sexta (hora)	estrumento (p. 13)	sexa, siesta
octavus	siesta (p. 158)	Octavo
versus	ochavo (p. 101)	Verso
cotidianus	viesso (p. 91)	Cotidiano
Adorare	cutiano (p. 118)	Adorar
álterum	aorar (p. 119)	Otro
litigare	otri, otre, otro (p. 120)	lidiar, litigar
ambos	lidiar (p. 123)	Ambos
historia	amos (p. 131)	Historia
aritmética	estoria (p. 134)	Aritmética
fiducia	arismética (p. 110)	-----
confidentia	fiuza (p. 127)	Confianza
praelatus	-----	Prelado
vox	perlado (p. 145)	Voz
	boz, voz (p. 146)	

De la competencia entre el castellano popular y los latinismos aportados por los autores cultos, a veces resultaron dobles igualmente válidos, pero de los cuales la forma culta se parece más al original latino (ejs.: *derecho* – *directo*; *hediondez* – *fetidez*; *obrero* – *operario*; *valedero* – *válido*; *alma* – *ánima*; *delgado* – *delicado*; *albedrío* – *arbitrio*; *arrebato* – *rapto*; *ayuda* – *auxilio*; *ciudad* – *urbe*). En otras ocasiones, unas palabras cayeron en desuso, mientras se crearon voces nuevas, en un proceso de renovación y actualización continua del idioma. De todos modos, podemos afirmar que el lenguaje de Alfonso X es mucho más tosco, pero flexible y plástico que el castellano moderno, que delata el rígido filtro academicista por donde lo pasó la Real Academia Española de la Lengua.

Para que el lector tenga una vivencia directa del lenguaje alfonsí, a continuación se coloca un conocido episodio bíblico, en el cual el lector podrá apreciar por sí mismo las semejanzas y diferencias entre el español moderno y la lengua del sabio rey castellano de hace ocho siglos.

EL SACRIFICIO DE ISAAC

Et allí fizo Abraham su altar e puso la lenna sobrel e ató los pies e las manos a Ysaac, echól tendido sobre la lenna e dixo: Fijo, todas las oraciones e todos los sacrificios que yo sope e pud fazer a nuestro Sennor por aver a ti, todo lo fiz; e Él oyó me, e diote me enla mi veiez e de tu madre; e esto fue maravilla, e pues que Él te medio, criéte lo mejor que yo pud, e nodrecit, e mostréte las mejores costumbres que yo sop, e nunca por mejor andant me tove que a la sazón quet vi criado pora dexas te por mio heredero, e sobre tod esto era yo muy más alegre por que fuste fecho por la voluntad de Dios, e esto fue tenido por maravilla. Mas agora otrossí, pues que a Él plaze, dote a Él de buena voluntad, e fágol de ti sacrificio, pues que El quiere recibir de nós este servicio e lo manda fazer así, ca siemprel plogo connigo e me ayudó en todas las cosas que mester me fueron. Et pues que nascist, morrás e saldrás desta vida non como los otros omnes, e yo que so tu padre carnal ofresco te a Dios, padre de todos, que es espiritual, e como te nos El dio a seer tú en este mundo por maravilla, assí quiere que salgas ende non como los otros omnes, mas otrossí por maravilla; onde asmo que El te judgó por derecho de non morir de enfermedad, nin en batalla, nin por otra ocasión ninguna daquellas por que mueren muchos delos otros omnes, mas quiere recibir la tu alma con oraciones e sacrificios e averla consigo; e por que yo te nodrescí bien e te ensenné las costumbres et las cosas que sope que plazien a Dios, Él melo galardoneará e aurá cuydado de mí emantenerme á en mi veiez.

Ysaac, pues que vio assu padre tan fuerte et tan affincado enel mandado de Dios, ovo grand sabor dello, e estas palabras que él dixo, oyó gelas de corazón e respuso desta guisa: Padre, tuerto sería si yo non obedesciesse alo que tú me mandasses fazer; e grand derecho fuera que yo non fues nascido, si yo el juyzio de Dios et de ti refusás, e ala su voluntad et ala tuya e ala deamos fuesse yo desobedient.

Quando estas palabras ovo dichas Ysaac, yogo quedo sobrel altar en la lenna e esperó de grado la muerte; estonces tomó privado el padre el cuchiello pora degollarle, mas llamó aquel ora del cielo luego un ángel de nuestro Sennor Dios e díxol: "Abraham, non degüelles el ninno nil (ni le) fagas mal, ca yo non telo mandava matar por sabor que yo oviesse de sangre de omne, nin por toller a tí el fijo que te avía dado, mas fázalo por provar tu voluntad si faries mio mandado en tal cosa". E desí díxol: "Agora connosco que me temes et lo he bien provado."

Estonçes alçó Abraham los oios, segund cuenta Moysén el el XXII capítulo del Génesis, e cató a todas partes por ver dond vinie aquella boz e quien lo dizie aquello, e vio un carnero tras sus espaldas preso de los cuernos en las matas. E tomó Abraham aquel carnero et fizo sacrificio dél a nuestro Sennor en logar de su fijo, ca entendió él que esto plazie a Dios.

Essa ora el ángel de nuestro Sennor llamó del çielo a Abraham otra vez e díxol assí: Nuestro Sennor dize: "Yo yuro por mí mismo que por que tū, Abraham, fezist lo que te yo mandé e non parçiest ³⁷ aun solo fijo que avies, nin dubdest matar le por amor de mí, que yo bendizré el tu linage e acrescentar leé como son muchas las estrellas del çielo e las arenas que son en la ribera del mar, e será sennor e poderoso sobre todos sus enemigos e bivrá en onrra e en riqueza e en todo bien. Et yo faré a los príncipes dela tierra que siempre les venga emiente dél, e todos los omnes dél tomen enxiemplo de bien. Et Ysaac será de luenga vida, et siempre yo auré cuydado de ti e dél et del vuestro linage, e nunca en un seredes enartados ³⁸, e todas las yentes dela tierra serán benditas por el tu linage, por que tú obedecist a la mi boz e compliste el mio mandado."

Aquel ora Abraham et su fijo Ysaac, pues que vieron tanto bien quanto nunca cuydaran de tan grand merced queles Dios fazie e oyeron tantos buenos prometimientos, començaron se de abraçar e besarse padre et fijo con grand alegría. Et otro día, después que fizieron el sacrificio, tornós Abraham assús moços que dexara con la bestia al pie del mont, e tornaron se todos pora Sarra a Bersabée, e allí moró Abraham. (pp. 145-146)

BIBLIOGRAFÍA

Alfonso X el Sabio. 1930. General Estoria, 1ª parte. Madrid.

Dauzat, A., Dubois, J., Mitterand, H. (1971). Nouveau Dictionnaire Étymologique et Historique. Paris, Larousse.

Díez-Echarri, E., y J.M. Roca Franquesa. (1960). Historia de la Literatura Española e Hispanoamericana. Madrid, Aguilar.

37 Del latín *párcere*, perdonar.

38 (37) Alfonso X en este parlamento del ángel a Abraham está traduciendo al pie de la letra el texto del Génesis, que en este punto dice: Tu descendencia poseerá las puertas de sus enemigos (Gén. 22, 17). Por tanto, "nunca en un seredes enartados" podría ser una mala lectura del original alfonsí.

- Isidorus Hispalensis. *Etymologiarum Libri XX*. (1988). Oxford, Oxford University Press. Tomos I y II.
- Menéndez Pidal, Ramón. (1977, 15ª Ed.) *Manual de Gramática Histórica Española*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Menéndez Pidal, Ramón. (1950, 3ª Ed.). *Orígenes del Español*. Madrid, Espasa-Calpe.

RECENSIONES Y RESEÑAS

ARTHUR J. LENTI. *Don Bosco: Historia y Carisma 1*. CCS, Madrid 2010, 607 páginas.

Hace ya casi dos décadas apareció la traducción española de la Historia de la Iglesia de Guy Bedouelle. En las primeras páginas de ese buen texto, Bedouelle resume el estado de la cuestión de la Historia de la Iglesia como disciplina, su evolución y su relación con recientes estudios bíblicos.

El historiador –afirma Bedouelle– ha adquirido en el terreno de los métodos una autonomía completa, el problema esencial es el de la *interpretación*. Se trata –prosigue– de descubrir el curso y el entrelazamiento de los acontecimientos humanos y fijar objetivamente su recuerdo.

Hoy se abren –ante el historiador de la Iglesia– la historiografía, la historia de las mentalidades y la historia de segundo grado. El historiador debe, según esto, lograr escribir la historia de *su* tiempo con sus limitaciones, partiendo del *documento* y periodizar claramente el tiempo. La periodización forma parte del pensamiento del historiador. Hoy se profesa –paralelamente– un respeto a los documentos, facilitado por el acceso a *las fuentes*. Éstas constituyen la raíz del método histórico crítico.

A finales del siglo XVI y hasta finales del XVIII aparecen los grandes lectores y recopiladores de documentos. Ese es el caso de los jesuitas belgas llamados Bollandistas y de los benedictinos franceses de San Mauro (Mauristas).

El final del siglo XIX es el tiempo de los grandes ensayos de síntesis y de documentación exhaustiva.

Con la historia de las mentalidades surge una *nueva historia* abierta al comportamiento de las masas, estadísticas, detalles, registros nimios y expedientes. La historia de segundo grado ayuda a ubicar multifactorialmente *el contexto* y dar valor a elementos no detectables a primera vista.

El siglo XX, pues, nos ha abierto a la posibilidad de emprender nuevos caminos y replantear otros con un tratamiento más adecuado históricamente.

Pienso que es eso –precisamente– lo que hace Lenti con la vida y obra de San Juan Bosco (1815-1888) de manera magistral. Tanto que las primeras 86

páginas (Capítulos I y II), dedicadas al estudio de las fuentes y de la tradición biográfica sobre Don Bosco, son una joya de inestimable valor para historiadores, científicos sociales e investigadores.

Allí está planteado —en la praxis— la fisonomía y alcance del método histórico-crítico aplicado a los documentos —muchos de ellos desconocidos o mal interpretados— relativos a la vida y obra de Don Bosco. Utilizando el recurso hermenéutico ubica, valora, contrasta y —muchas veces— corrige, documentos e interpretaciones sobre Don Bosco tenidas por indubitables al sol de hoy.

De este modo, derrumba contundente y definitivamente mitos y visiones superficiales sobre Don Bosco. En este sentido, destaca el trabajo realizado sobre el texto de las Memorias del Oratorio porque somete a examen crítico anécdotas de la vida de Don Bosco convertidas en “categorías”: Don Bosco opuesto a los párrocos; revolucionario perseguido por las autoridades civiles; abandonado y solo; Don Bosco no implicado en política. Lenti demuestra que todas esas anécdotas son falsas.

Otros episodios, como el “sueño de los nueve años” y el encuentro —no demostrable documentalmente— con Bartolomé Garelli o el ingreso del primer huérfano al asilo de Valdocco tienen un alto componente simbólico. Más allá del cientificismo o del providencialismo, algunos textos, como las Memorias del Oratorio, escritas, corregidas y completadas (1879) en la ancianidad de Don Bosco, están condicionados por el recuerdo y el tiempo. De allí la importancia de definir y comprender ajustadamente los documentos. ¿Y si Don Bosco mismo se equivocara en fechas tan fundamentales como su propio nacimiento, el encuentro con Cafasso o la periodización de sus estudios?

El volumen de documentos considerados o reconsiderados por Lenti es impresionante. Han sido pesquisados documentos de archivos parroquiales, civiles y municipales no conocidos. Laudable —y de positivo efecto pedagógico— es la inclusión continua del contexto regional, nacional y mundial —político, religioso y cultural— en el estudio de la vida y obra de uno de los santos más radicalmente comprometidos con los asuntos sociales a finales del siglo XIX en Europa.

Así que el que no tiene interés en algún aspecto, verá cubierto su interés en otro. Quien esté interesado en una lectura “devota” del texto encontrará lugar para hacerlo. Quien se sienta inclinado por el análisis de la aparición y estructuración de las realidades socio-políticas también lo hallará bien tematizado. Quien

busque una historia de la cultura europea, diacrónica y sincrónicamente tratada, hallará en estas páginas espacio prominente.

Muy útiles y atrayentes resultan los apéndices, ilustraciones y tablas, pues, sirven para encuadrar, sintetizar y ubicar al autor, su época y sus tramas vitales.

Para los editores del texto se trata de “dar a conocer a Don Bosco para amarlo” El resultado del texto para nosotros es que el Don Bosco revelado es un ser humano excepcional. Luego de la publicación de este texto, atrás quedarán las exageraciones, las imprecisiones, las traiciones afectuosas.

Si ya en vida de Don Bosco la biografía de A. Du Boÿs (1885) había parecido estar destinada a desbancar las anteriores, ésta nueva, la de Arthur Lenti, está llamada a ser la definitiva obra crítica sobre la vida y obra de Bosco. Es un regalo del autor y del cielo que esto se produzca cercano al bicentenario (2015) del nacimiento del Santo de los jóvenes.

Pero, volviendo a los asuntos de historia, historiografía, historia de segundo grado y estudio de las mentalidades, Lenti –fundamentadamente– denuncia con sumo respeto la mentalidad precientífica –yo diría paleopositivista– con la que se hizo la historiografía anterior a él. Esa mentalidad no respetó textos, estilos, contextos. Tal crítica afecta considerablemente a Don Lemoyne.

Al ubicar a Don Bosco en su contexto vital destaca el apego afectivo que Ruffino, Bonetti, Barberis, Berto, Viglietti, Rúa, Lemoyne y Cagliero tenían hacia él como condición para convertirse en sus cronistas e historiadores. ¿Será también un límite?

Al situar al santo en su contexto religioso, Lenti destaca un elemento fundamental para la hermenéutica de Don Bosco: la influencia directa, consciente y deseada de los jesuitas, paúles, franciscanos, oblatos, oratorianos, etc. Por eso, al estudiar la acción social de Don Bosco, su espiritualidad y pastoral, no se podrá dejar de lado que Don Bosco sintetiza vital, espiritual y pedagógicamente esas influencias.

Si de pedagogía se trata, el texto –sobre la base de los grandes clásicos salesianos, Braidó, Stella– dedica páginas sencillas, pero profundas al “método” educativo de Don Bosco: la “Asistencia”, y su interdependencia con la relación educativa, la familiaridad y la caridad pastoral. En ese método confluyen –igualmente– su teología sacramental y su propuesta de espiritualidad juvenil (Pp. 107-108 Ss).

El capítulo IV de la obra constituye un resumen bien logrado de la situación histórica y político-social durante la Revolución francesa y el Congreso de Viena.

El capítulo V —de importancia capital para nosotros— conforma una rigurosa, amplia y documentada, pero afectivamente intensa, relación de la tierra natal de Don Bosco y su familia. Con los datos de los archivos parroquiales del pueblo se devela la verdadera fecha de nacimiento de Don Bosco: miércoles 16 de agosto de 1815, y no el 15 como el mismo Don Bosco afirmó y durante años creyeron los salesianos. También se demuestra el error en el lugar de nacimiento. Juan Melchior Bosco Occhiena nació en la Casa Biglione y no en la “casita” de I Becchi como se ha creído.

También destaca —por los ribetes conmovedores— la figura y presencia fuerte, fundamental y heroica de Mamá Margarita.

El Capítulo VI narra —en tonos dramáticos— la conmoción política (1815-1824) generada en la tierra de Don Bosco —el Piemonte— y Nápoles por las revoluciones. En la “historia mínima” la figura que descuella es —otra vez— la abnegada madre de Don Bosco y su acción educadora. Aquí Lenti se dedica con intensidad al análisis documental-hermenéutico del sueño de los nueve años. No se cede al vaciamiento positivista.

Los difíciles años de la adolescencia de Juan Bosco (1824-1830), huérfano de padre, son expuestos en el capítulo VII. Allí Lenti ubica el contexto general y el familiar. En este último aparece la figura —cargada injustamente de mala prensa— del hermanastro Antonio, a quien re-presenta. Se corrige el análisis temporal hecho por Don Lemoyne y se corrigen fechas que ayudan a reinterpretar los acontecimientos de la vida familiar de Juan Bosco. Se narran las peripecias de Juanito Bosco, criado, y se relata en tonos conmovedores la aparición de Don Calosso. Figura potente de padre sustituto.

Hasta aquí es claro que Don Bosco ha vivido sostenido por relaciones humanas intensas, creativas y familiares. Esta experiencia formará el corazón de quien será el Padre, maestro y amigo de los jóvenes.

Capítulo VIII: Don Bosco ingresa —con sacrificios extremos— a la escuela de Castelnuovo. Se suceden los movimientos revolucionarios de 1830. Don Bosco se encuentra con la figura impactante y futuramente permanente del entonces seminarista José Cafasso. Ese encuentro lo marcará. La confianza y familiaridad

entre Juan Bosco y Cafasso, como entre el primero y Luis Comollo, definirán la vida y obra del futuro "pastor de Turín".

El Capítulo IX narra el ingreso de Juan Bosco a la escuela secundaria pública de Chieri (1831-1835). Juan Bosco, joven serio y responsable, funda en 1833 la "Sociedad de la alegría" a la que asociará a sus amigos y, en el futuro, a sus "alumnos" del Oratorio. Está surgiendo una nueva espiritualidad. Aparecen aquí otras figuras paternas a Don Bosco: Don Giussiana, Don Banaudi y Don Maloria, sacerdotes. En este época conoce a Luis Comollo, quien se convierte pronto en su amigo, confidente y modelo, no obstante ser un tanto menor que Don Bosco.

El estudiante Juan Bosco destaca por una memoria prodigiosa que lo lleva a adelantar muy rápidamente en los estudios. Duerme poco, tal vez habituado a ello por Mamá Margarita, lee hasta tarde. Enferma. El diagnóstico: enfisema. Ese será su padecimiento casi permanente. De nuevo, en 1846, ya sacerdote, estará al borde de la muerte con una bronconeumonía. Al final de este período, en 1834, decide entrar – y es aceptado – con los franciscanos de Chieri. En un sueño es disuadido. Entra en crisis vocacional.

Un capítulo –el X– es dedicado enteramente a un período y una situación biográfica mal historiadadas: la crisis vocacional (1834-35). Juan Bosco se debate entre el seminario y el noviciado; no entre ser o no sacerdote. Asunto que estuvo tempranamente claro y se convirtió en el motivo fundamental de las desavenencias –razonables– con el hermano Antonio; encargado de la economía del hogar a la muerte del padre. Resuelve su crisis y decide dedicarse enteramente a los jóvenes abandonados. De nuevo, en 1844, expone a Cafasso, su director espiritual, su intención de hacerse Oblato y marchar a las misiones. Cafasso lo disuade aduciendo su débil salud.

El capítulo XI expresa la formación sacerdotal en el seminario de Chieri que, como seminarista residente, obtuvo Don Bosco. Fueron –según él mismo afirma– años felices; con buenas calificaciones y con la amistad –sólo truncada por la muerte prematura– de Luis Comollo.

Tanto de los testimonios de Don Bosco como de los documentos de la época emerge una conclusión: la enseñanza allí era superficial y dogmática. Don Bosco equilibra magníficamente esta situación haciéndose ávido lector de obras religiosas. Su interés especial radica –lo sabemos por los documentos– en temas históricos y morales. A esos temas dedica casi cuatro horas diarias de estudio.

Tal praxis estaba prohibida en el seminario, pero los superiores del seminarista Juan Bosco, enterados, no se opusieron. En efecto, un ambiente cerrado, jansenista, reinaba en el seminario con un énfasis extremo en temas como la muerte, el infierno, la predestinación. Sólo muy lentamente va entrando a ese recinto el “benignismo” jesuita y en el Convictorio del que Juan Bosco —apenas ordenado sacerdote— formará parte. Juan Bosco vuelve a enfermar y convalece un mes.

El último año de seminario y el primero de sacerdocio de Juan Bosco (1840-1841) son narrados con detalles extremos en el capítulo XII. Juan Bosco ha sido influido profundamente en su espiritualidad por Don Cafasso y San Alfonso Liguori en el sentido negativo del “terrible” compromiso sacerdotal. Progresivamente, el novel sacerdote va trascendiendo esos aspectos negativos de la “fuga mundi” y perfila —influido por San Francisco de Sales y San Felipe Neri— una espiritualidad orientada al apostolado alegre. Juan Bosco es ordenado el 5 de junio de 1841. Diez días después celebra la misa en su parroquia natal de Castelnuovo.

Destaca, al final de este capítulo, el apéndice (Pp. 305-318) que es un buen logrado compendio de Historia de la Iglesia, doctrinas y sistemas morales del siglo XVI al XIX.

El capítulo XIII relata la experiencia de Don Bosco en el Convictorio eclesiástico (1841-1844). Se trata —en síntesis— de una experiencia de equilibrio formativo y teológico en la vida de Don Bosco.

El ambiente del Convictorio era contrario al jansenismo, al liberalismo y al galicanismo. Se vive una fuerte influencia de los jesuitas, entre otras cosas, a través de las “Asociaciones de amistad”. Además, los modelos de teología moral y pastoral propuestos son otros muy distintos: San Carlos Borromeo, San Felipe Neri y san Francisco de Sales. Con ello Cafasso ayuda a Don Bosco a dar un giro en su espiritualidad basada en el amor y en la caridad pastoral. En efecto, Don Luis Guala y José Cafasso son los fundadores y almas del Convictorio.

A una época de crecimiento sigue el enfrentamiento con el Arzobispo Gastaldi quien disuelve el convictorio. Gracias a esta vivencia, Don Bosco conoce las cárceles (con presos indiferenciados) y la experiencia de los oratorios en Turín encabezada por esos tiempos por el fundador, el insigne sacerdote Juan Cocchi (1813-1895).

El capítulo XIV es el más impactante de todos y de los más documentados; expresa el “descubrimiento” explosivo de Don Bosco de los jóvenes “pobres y

abandonados" en Turín. Se narra desencarnadamente la situación social, moral y religiosa de la juventud. El aumento de la población y la expansión urbana coadyuvaban al empeoramiento de las condiciones de vida de la población campesina, hambre, exceso de trabajo o desempleo, indigencia, mendicidad, analfabetismo. Aumentan los robos, suicidios, infanticidios. Abandono moral y espiritual. Don Bosco da una respuesta rápida y adecuada a través del Oratorio y del Asilo de huérfanos. A él llegan pedreros, albañiles, vendedores, limpiabotas, rateros, desertores, etc. Don Bosco debe atenderlos mientras busca apartar a los jóvenes de vicios, peligros y de las bandas juveniles omnipresentes. Las estructuras parroquiales son insuficientes. El Oratorio las trasciende. En el Oratorio los jóvenes encontrarán un hogar, una escuela y un patio donde jugar. La novedad del Oratorio de Don Bosco: la básica finalidad religiosa.

Este capítulo cierra con un buen apéndice (Pp. 380-388) sobre la Historia de la Casa de Saboya y el estado religioso de la diócesis de Turín entre 1831-1890.

El Capítulo XV describe los inicios del Oratorio de San Francisco de Asís y analiza sus posibles orígenes. Se critica la "tradición" Garelli como no documentada, la narración del inicio del Oratorio con los dos jóvenes adultos y la afirmación más genérica de la conformación de la experiencia –exclusivamente– con jóvenes salidos de las cárceles. El Oratorio fue constituido por jóvenes varones en una actividad de fin de semana, por un lado, una escuela, por el otro, y un hogar, al final.

El Capítulo XVI –que forma unidad con el anterior– narra la dramática itinerancia del Oratorio de Don Bosco y los apoyos y distanciamientos con la Marquesa Barolo (1844-1846). Cuando se relata la reconstrucción crítica de los lapsos y periodos de evolución, traslado y fortalecimiento del Oratorio se corrige las Memorias de Don Lemoyne.

En la constitución del Oratorio de Valdocco y en la fundación de otros dos, la figura señera, fiel y heroica que aparece es la del teólogo Don Borel, quien antes había sido bastión fundamental de un excepcional trabajador social: Don José Cottolengo. Don Borel acompaña siempre y en todo a Don Bosco y celebra – como suya – la alegría del reconocimiento en 1869 de la sociedad salesiana.

En el capítulo XVII encontramos el compromiso vocacional definitivo de Don Bosco (1844-1846) con los jóvenes. Más allá del mito y de la tradición tejida a partir de él, Don Bosco no estuvo solo en esa obra nunca. Desde su madre hasta las autoridades civiles como Cavour, o sacerdotes amigos como Don Merla, Bo-

rel o Cafasso, él llevó adelante —siempre con la ayuda de Dios— su acción social y religiosa a favor de los jóvenes.

Contra la tesis de Lemoyne que los “ayudantes” de Don Bosco le abandonaron o lo supusieron demente, está la prueba de mamá Margarita muerta en el Oratorio (1856); Borel alquilando la Casa Pinardi (1846) para el Oratorio, y un largo etcétera de asociados a su obra, entre sacerdotes y laicos, entre los que destacan Vola, Cárpano, Trivero y Pacciotti, siempre activos en las actividades religiosas, las clases, los juegos. Tan es así que Don Bosco enferma, luego de enfrentarse a la Marquesa, es desahuciado por los médicos, y, mientras, sus “colaboradores” se encargan enteramente del Oratorio. En 1846 regresa Don Bosco a Turín, medianamente curado, con Mamá Margarita.

La revolución liberal y el *Risorgimento* italiano (1848-1849) son tratadas ampliamente como el contexto político en el que se desarrolló parte de la obra de Don Bosco. La guerra del Piamonte contra Austria (1848), la aparición de las constituciones liberales, la declaración de la república romana (1849) y el regreso del papa Pío IX a Roma, el gran protector de la obra salesiana, constituyen intensos episodios de este periodo. Agitado espacio histórico vital en el que Don Bosco debió vivir y expresó —más allá de parcialidades políticas— su fidelidad a la Iglesia y al papa.

El Capítulo XIX vuelve sobre el Oratorio y sus primeros pasos. La narración es muy amplia y detallada. Luego de muchas peripecias, incertidumbres y pruebas, en 1846 se alquila la casa Pinardi —antigua casa de citas— por tres años para el funcionamiento estable del Oratorio. Seguidamente, Don Bosco abre un asilo anexo a la casa (1847), respondiendo a la urgente necesidad de orfandad creciente, en la tradición de santos anteriores: Felipe Neri, José de Calasanz, Vicente de Paúl y La Salle.

De dudosa debe calificarse la noticia según la cual Mamá Margarita y Don Bosco llevan al asilo al “huérfano de Valsesia” (1847) de 15 años.

La obra del Oratorio crece y se expande, lo que motiva la apertura de otro Oratorio en Porta Nova (1847). Es la época en la que Don Bosco y el Oratorio sufren atroces oposiciones externas: los judíos y los valdenses.

En 1849 se (re) abre el Oratorio del Ángel de la Guarda. Este mismo año, en el Oratorio de Valdocco Don Bosco establece clases nocturnas. Pero no es el primero. El padre Andrés Marco fue el pionero el 3 de diciembre de 1845.

El Capítulo XX trata de los conflictos y crisis internas al Oratorio. Es el más delicado de los capítulos; el tema con mayor sombra; ni siquiera se ubican protagonistas y asuntos específicos. Más bien se transmite la idea de que los conflictos fueron el producto natural de desacuerdos, incomprensiones y hasta diferencias políticas entre los distintos directores y personal de los oratorios. El conflicto se resuelve con el reconocimiento de la Santa Sede y del arzobispo Fransoni de Don Bosco como el director espiritual único de los Oratorios (1852). Ya en esta época la obra del Oratorio puede sintetizarse como la provisión para el joven de un hogar, una iglesia, una escuela, un patio.

El texto cierra –capítulo XXI– con el reglamento de Don Bosco para el Oratorio y la exposición del perfil de Don Bosco como escritor (1844-1849). Especial interés tiene este capítulo no sólo porque se evidencia que los reglamentos se escribieron como el fruto de una experiencia anteriormente vivida, sino porque se aprecia la fisonomía, características y finalidades del oratorio y de toda la obra educativa, humana y religiosa de este gran santo del XIX. Todo el reglamento está centrado en el cumplimiento del deber escolar y religioso y en la práctica frecuente de recepción de los sacramentos.

Impresiona tanto o más que el cariz de los Reglamentos, sabiendo la ingente actividad social de Don Bosco, la labor intensa del santo como escritor y comunicador. Él declara ser el autor de 26 obras (P. 562), pero Arthur Lenti le contabiliza 170 obras mayores. Una de ellas, **El Joven cristiano** (1847), tuvo 118 ediciones y traducciones al francés, castellano y portugués antes de la muerte de Don Bosco (1888). Otra de sus obras, la *Historia de Italia* (1855), fue traducida al inglés como su *Historia eclesiástica*, amplia utilizada y recomendada. Pero lo más interesante es que Don Bosco escribe (1849) una *Introducción al Sistema Métrico* –con intención académico-moralizante–, que fue todo un éxito hasta el punto de ser re-editada en 1851, 1855 y 1875.

Obra extraordinaria; llena de tópicos y sendas. Excelente esfuerzo y logro en que se sintetizan armónicamente una visión realista de la vida y obra de Don Bosco y su auténtica motivación religiosa.

Sólo hecho de menos, como útil herramienta de investigación y docencia, un índice analítico de temas y autores.

William Rodríguez Campos

RODRÍGUEZ DE RIERA, ANA TERESA, *Antonio Rodríguez del Villar, Escultor de Carabobo*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2009, 168 página

Ana Teresa, profesora de lenguaje y comunicación y coordinadora de correcciones y Publicaciones UCAB, Caracas, es nieta del español Antonio Rodríguez (1880-1971), el escultor del Monumento de Carabobo. A través de una investigación biográfica sobre su abuelo, la autora se vale de un relato ameno, rico, claro y de rigurosa correspondencia con la documentación consultada y con lo que ha recogido en "fuentes vivas". El libro es estructurado en ocho capítulos en los cuales va relatando la vida de su abuelo y su actividad artística en varios países de América: Estados Unidos, Cuba Panamá, Colombia y sobre todo en Venezuela: Campo de Carabobo, monumento al Indio Mara en Maracaibo, monumento a la Virgen de Coromoto en Guanare. Antonio fue un escultor de personalidad y estilo independiente, claro en sus objetivos, decidido en sus decisiones convencido de la autenticidad de su obra. Juan Vicente Gómez, en 1927, le encomienda las esculturas del Monumento de Carabobo para ser inaugurado con ocasión del Centenario de la muerte del Libertado Simón Bolívar. La prensa extranjero hace elogios de la obra: el monumento más grande e imponente de la América Latina, la obra más voluptuosa de Rodríguez Del Villar. Monumento ejecutado por el gran escultor español: "el escultor del mundo". Así se expresaba el secretario de la embajada de Panamá: "Yo vi el Monumento de Carabobo, el más fantástico homenaje a un episodio de la Historia, que haya visto en mi vida; himno de bronce litúrgico, canto de mármol a la más gloriosa epopeya de la Historia de Venezuela.

En 1949 trabaja en Maracaibo con su hijo Julio en el monumento al Indio Mara para conmemorar el descubrimiento del Lago en el año 1499. Sus esculturas transmiten un sentimiento más autentico que el de un mero observador, a través de la belleza que trata de reproducir a través de un estilo muy personal. En el año 1952 recibe el encargo de una Virgen de Coromoto de once metros de alto para el santuario de Guanare. La inauguración tiene lugar nueve meses después. Esta figura de la Virgen ha sido comentada como algo excepcional en la escultura que practica del Villar en el Monumento de Guanare. En el año 1955 ya se sentón realiza un busto de Andrés Bello para la Universidad Católica de Caracas, que lleva el nombre de ese ilustre americano. En ella, dice el Padre Barnola, del Villar ha logrado un Bello maduro, en plena edad creadora.

Desde la página 141 hasta la 167 del libro, se publica una amplia documentación fotográfica de la vasta actividad escultórica de Antonio en los diversos países de América, destacándose los diversos motivos del Monumento de Carabobo. El libro de Ana Teresa es una cronología que permite trazar, si no una extensa biografía, sí ciertos momentos esenciales de lugares y circunstancias específicos y definidos, relacionados con la extensa obra arquitectónica de Antonio Rodríguez del Villar.

Santiago Prol Díaz

MARIA LÚCIA MENDES, VERA MACEDO, *Itaúna, Pedra de Cetim*, Belo Horizonte/ MG, 2001, 84 páginas

Itaúna es una población ubicada en el interior de Minas Gerais, Brasil, con unos 75.000 habitantes. La capital de Minas Gerais es Belo Horizonte la tercera ciudad más poblada de Brasil.

Grandes escritores, poetas, historiadores han descrito con datos estadísticos la vida de esta ciudad, dicen las autoras del libro. Maria Lúcia y Vera Macedo son profesoras de la universidad de Itaúna y pertenecen a la "Academia Municipalista de Letras de Minas Gerais", las dos han participado en diversos concursos haciéndose acreedoras a varios premios. El prefacio del libro lo hace el Rector de la Universidad de Itaúna.

Las autoras presentan sus poemas con ocasión de los cien años de Itaúna: fuerte, tierra de fuego, negra y resistente, de un pueblo inquieto e inteligente, pero también de una "Itaúna piedra de satén, de seda", acogedora, capaz de abrazar al visitante. Reúnen los textos para declarar su amor por esa tierra bendita, donde hasta la Madre de Dios se dignó hospedarse allí en julio de 1955.

Su idea es recoger lo simple, lo cotidiano, los tipos, los personajes populares, la fe rezada en las bocas de mujeres cansadas, los telares de su industria textil, el amor amanecido después de las serenatas de la madrugada, para celebrar a Itaúna como la "Ciudad educativa del mundo" y como la segunda universidad privada de Minas Gerais.

El libro es una fotografía poética de Itaúna, verso y prosa densamente poéticos. "Itaúna, Pedra de Cetim" es la imagen - título altamente sugestivo y poético: la palabra Cetim (satén, seda) ablanda la idea de dureza de la imagen "pedra" y desencadena una sucesión de metáforas que realizan la imagen de una "madre

al mismo tiempo fuerte y blanda-afable". Se quiere homenajear a esta tierra con ocasión de su centenario "cantando su grandeza y su identidad humanas"

De los catorce versos y prosas de Vera Macedo destacan: Ave Itaúna e a Virgem Maria, Itaúna anos 50, um caso de Amor. De los catorce versos y prosas de Maria Lúcia destacan: Dona alegria, Tipos populares de Itaúna, o cine Rex, a Queimada de Judas, Escola Normal.

Espigando de Vera Macedo- "Só no foz do rio é que se ouvem os murmurios de todas as fontes" (Un caso de amor). "Itaúna tem a maciez e suavidade do cetim inscritas na fortaleza e protecao de Maria" (Ave Itaúna e a Virgem Maria). "O Itaúna, que te quero antiga, dos bailes e horas dancantes, desfiles patrióticos, deliciosos carnavais" (Itaúna años 50)

Espigando de Maria Lúcia. "Ao povo aquí presente, a todos-sem distincão, deixo um cofre vazio, meu lenço e um cinturão" (A queimada de Judas). "Tempo de estudante. A vida, uma alegria, o futuro um mundo que ainda fica de outro lado (Escola Normal). "Se essa rua, se essa rua fosse minha, eu mandava, eu mandava ladrillar, com pedrinhas, com pedrinhas de brilhantes" (Dona Alegria)

Santiago Prol Díaz