

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

ITER – HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

**Año XI
Número 21**

CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2014

**ITER HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES**

2014

AÑO XI, N° 21

Depósito legal pp. 200402CS1737

ISSN 1690-9585

DIRECTOR:

Lic. Pablo R Penso Z

CONSEJO DE REDACCIÓN:

*Dr. Enrique Ali González, ITER, UCAB y
UCV*

Dr. Carlos Luis Suárez, S.C.J. ITER y UCAB

Dra. Ariadne Suárez, ITER y UCAB

Dr. Nelson Tepedino, USB

COMITÉ DE ARBITRAJE:

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

Francisco Virtuoso, S.J. Rector de la UCAB

Oswaldo Montilla, O.P., Rector del ITER

*Luis Rosón, S.D.B. Facultad de Filosofía de
la UPS*

Luz Marina Barreto, UCV

Luis Ugalde, S.J. ITER y CERPE

Gianfranco Coffele, S.D.B. UPS

Juan Pablo Perón, S.D.B. ITER y UCAB

Pedro Trigo, S.J. ITER y Centro Gumilla

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

Bruno Renaud, diocesano, ITER y USB

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Pablo Penso*

Diseño de Portada: *Alexandra Loginow*

Impresión: *A.C. Talleres E. T. Don Bosco*

*Revista indizada en las bases de datos Clase
(México) y Stromata (Argentina)*

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:

ITER – HUMANITAS

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal

Altamira. Caracas 1061-A. Venezuela

Apartado postal 68865

Revista semestral del ITER,
Instituto de Teología para Religiosos
y de la UCAB,
Universidad Católica “Andrés Bello”
de C A R A C A S .
Revista indizada y arbitrada.

Apartado de Correos 68865

Telf.: +58 (212) 261.85.84

Fax: +58 (212) 265.05.05

Correo-e:

publicaciones@ITER.edu.ve

publicacionesITER@gmail.com

Web:

<http://www.ITER.edu.ve>

<http://ITER.gd.co.ve>

SUSCRIPCIONES 2014:

Correo normal: U.T. 2

Número suelto: U.T. 1

Extranjero: \$54

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Lic. Pablo R Penso Z.....	5
----------------------------------	----------

Como Cristo, el Divino Maestro

+Jorge Urosa Savino	9
----------------------------------	----------

FILOSOFÍA DEL SER

Pensar la Metafísica desde el “Espacio Imaginal” Y el “Espacio Interior”

Dr. Enrique Ali González Ordosgoitti	13
---	-----------

Gustavo Gutiérrez, su Teología y las Ciencias Sociales

Guillermo Méndez, OP	21
-----------------------------------	-----------

The Love of Wisdom in the Teaching of Pope John Paul II (Karol Wojtyła)

Fr. Pawel Tarasiewicz	35
------------------------------------	-----------

FILOSOFÍA DEL PENSAR

“Vengo 'E La Uniersiá”: O sea, adónde va el Idioma

Lic. Bruno Manara.....	45
-------------------------------	-----------

Miguel De Unamuno y el Ansia de Inmortalidad

Luis Rosón – Manuel F. García.....	71
---	-----------

La Hermenéutica Analógica de América Latina y su relevancia en la Filosofía y la Teología

Dra. Corina Yoris-Villasana.....	111
---	------------

FILOSOFÍA DEL ACTUAR

Proceso de transformación en Teresa De Lisieux

Anny de los Ángeles Primera Chirino, O.C.D.	123
---	------------

Educar a los Valores. Hacia una Adecuada Pedagogía Moral

José R. Godoy Mora, S.D.B.	129
--	------------

Sufragio y Ciudadanía: Algunas Cuestiones Generales

MG. Ariadne Cristina Suárez Hopkins	143
--	------------

Aproximación Etnohistórica a la Devoción del Santo Sepulcro de la iglesia San

Pedro Apostol de Barinitas (1895-2011)

MG. Eveling Colina Bastidas.....	159
---	------------

PRESENTACIÓN

Lic. Pablo R Penso Z

AGRADECIMIENTO Y PRESENTACIÓN

Al presentar este número, 21, de la Revista ITER-Humanitas, quisiera hacer un reconocimiento al P. Santiago Prol SDB, quien durante estos últimos tres años se ha dedicado a la valiosa tarea de dirigir esta revista, junto a la de Teología, en Publicaciones ITER. Él desde finales del año 2011 ha estado asumiendo esta labor. Con más de cincuenta años en Venezuela ha desempeñado importantes cargos directivos. Con su conocimiento y disponibilidad, su fresco: “¡Sí puedo!” “¡Yo voy!” ha servido a sus comunidades, a esta casa de estudios (ITER), a la AVEC, a la UCAB. Y por todo ello le estamos agradecidos.

Asimismo, señalo mi gratificación por la responsabilidad encomendada, ya que desde el mes de Octubre de este año 2014, luego de una breve transición en este compromiso por el P. Carlos Luis Suárez SCJ., el Consejo Directivo en la persona del P. Oswaldo Montilla OP., me han pedido que les ayude en este departamento de Publicaciones ITER; labor que disfruto, aun cuando el tiempo siempre es limitado para responder con mayor dedicación, y buscando llegar si quiera a un mínimo de la excelencia y calidad con la que la han llevado quienes han servido desde donde hoy me corresponde.

ITER-HUMANITAS 21

Este número lo abrimos con la alocución de su Eminencia, el Cardenal Jorge Urosa Savino, Arzobispo de Caracas, en la apertura del Año Académico 2014 del ITER, en su condición de Canciller de la UCAB (ya que el ITER es filial y Facultad de Teología de ésta), exhortando a la profundización de los estudios de Filosofía y Teología a la luz del Divino Maestro.

Hay una serie de artículos de gran profundidad de contenido agrupados según la clasificación general de la filosofía en Filosofía del Ser, Filosofía del Pensar y Filosofía del Actuar. Contenidos que presento a continuación:

Filosofía del Ser:

Comenzamos con el aporte del Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti denominado «Pensar la Metafísica desde el “Espacio Imaginal” Y el “Espacio Interior”». Aquí, partiendo del origen del nombre Metafísica, recuerda lo que ha venido significando en la historia del pensamiento humano, y evidencia su importancia en la actualidad cuando la crisis de la Ciencia en los siglos XIX y XX ha inundado vulnerando su seguridad de establecer verdades y certezas, dejando en evidencia su fragilidad cognoscitiva.

El Fraile Guillermo Méndez OP, ofrece su estudio «Gustavo Gutiérrez, su Teología y las Ciencias Sociales» esbozándonos elementos significativos de la vida de este teólogo latinoamericano y presentándolo como alguien que ha marcado un hito en la reflexión desde Sur América. Brota desde el renacer de una Iglesia que se asume y se pronuncia dejando su ser silente. Este ímpeto nace de estar sumergido, con visión realista, en un pueblo necesitado de pan y justicia.

Lucimos un aporte de la Universidad Católica San Juan Pablo II de Lublin – Polonia, por Pawel Tarasiewicz. En este trabajo se rescata, desde la persona y aporte de S. Juan Pablo II, el trabajo de la Filosofía como opción por la Verdad en la libertad de la conciencia, necesario para la felicidad del hombre.

Filosofía del Pensar:

“Vengo 'E La Uniersiá”: O sea, adónde va el Idioma es el artículo del Lic. Bruno Manara. Parte de la consideración de que el lenguaje genera identidad y que va orientando parámetros sociales. Es decir, el lenguaje como moldeador de la sociedad y de la misma forma como transformado por los giros que ésta experimenta. Analiza los cambios fonéticos del castellano en tiempos pretéritos hasta constituirse como distinta del latín y las modificaciones lingüísticas de las lenguas de los pueblos en la Venezuela receptora del castellano.

Miguel De Unamuno y el Ansia de Inmortalidad, aporte de Luis Rosón y Manuel F. García. Ofrecen, centrados en Unamuno (con un acercamiento desde sus escritos: autobiográficos, sus dobles biográficos o literarios proyectados, y su riqueza epistolar), la comprensión del problema de la inmortalidad o no del alma desde dos puntos de vista: el biográfico-vital y el epistémico-ontológico (ambas con su quicio en el porvenir de la conciencia, la supervivencia tras la muerte).

La Hermenéutica Analógica de América Latina y su relevancia en la Filosofía y la Teología de la Dra. Corina Yoris-Villasana; visión de la agudeza hermenéutica como arte de comprender correctamente en la corriente

Hermenéutica Analógica de Mauricio Beuchot. El equilibrio de la comprensión reside oscilante entre el univocismo y el equivocismo. Esta hermenéutica que es arte y ciencia se articula en la evasión de posiciones extremas, ensanchando el margen de las interpretaciones.

Filosofía del Actuar:

Proceso de transformación en Teresa De Lisieux. Aporte reflexivo coyuntural por la Hna. Anny de los Ángeles Primera Chirino. Una reflexión sobre el legado de Sta. Teresa, quien rompe la imagen de Dios en su época a pesar de los riesgos, expresión del Espíritu en su vida, afincada en la raíz existencial de sus comprensiones en la que Dios es Amor.

El P. José R. Godoy Mora SDB, después de evidenciar la gravedad del deterioro moral actual, haciendo referencias al Magisterio de San Juan Pablo II y del Papa Francisco, y el de los Obispos venezolanos, nos ofrece lineamientos de Formación en Valores en su artículo «Educar a los Valores. Hacia una Adecuada Pedagogía Moral»

La profesora, MG., Ariadne Cristina Suárez Hopkins, ha desarrollado un artículo llamado «Sufragio y Ciudadanía: Algunas Cuestiones Generales». En él revisa las relaciones del sufragio con la noción de ciudadanía desde una revisión de la comprensión del método que orienta la reflexión práctica, y esgrime las relaciones y distinciones entre estas dos realidades.

«Aproximación Etnohistórica a la Devoción del Santo Sepulcro de la iglesia San Pedro Apostol de Barinitas (1895-2011)». Artículo de la profesora, MG., Eveling Colina Bastidas. Decanta el criterio de comprensión histórica subyacente en algunos autores y orienta su reflexión a resaltar los vínculos entre las tradiciones católicas heredadas de los Misioneros en la colonia y las tradiciones culturales subyacentes de los grupos primitivos, desde la devoción del Santo Sepulcro.

La diversidad de temas y la riqueza del contenido del número presente nos hacen saborear diversos autores y perspectivas actuales que integran las pretéritas remozándolas con toques originales. Es un agrado presentar esta colección diversa y amplia de autores, que nos ofrecen de su esfuerzo, y nos invitan con ello a dinamizarnos con elocuentes voces.

Esperamos sea, de su agrado.

Pablo R Penso Z.¹

¹ Sitio web: <http://GD.co.ve/>; Correo-e: pablopenso@gmail.com; Twitter: [@pablopenso](https://twitter.com/pablopenso)

COMO CRISTO, EL DIVINO MAESTRO

+Jorge Urosa Savino*

HOMILÍA EN LA MISA DE APERTURA DEL AÑO ACADÉMICO 2014

22 de septiembre de 2014

Con inmensa alegría y gratitud a Dios, Padre de todos los dones, celebramos esta Eucaristía en la inauguración del nuevo año académico. Personalmente agradezco muchísimo al P. Oswaldo Montilla OP, Rector del ITER, su cordial invitación a presidir esta celebración en mi carácter de Arzobispo de Caracas y Canciller de la UCAB, a la cual está integrado el ITER.

CRISTO ENSEÑA CON AUTORIDAD A TRAVES DE LA IGLESIA

El Evangelio de San Mateo nos presenta a Jesús, el Divino Maestro, enseñando “con autoridad”. El Señor vino al mundo a revelarnos la inmensidad del amor de Dios a la humanidad, y el camino que los seres humanos debemos seguir para alcanzar la plena felicidad y la vida eterna (Lc 11, 28). El vino a nosotros para ser “luz del mundo” (Jn 8,12), para iluminarnos a todos con el esplendor de la verdad, para que así también nosotros podamos comunicar esa luz a nuestros hermanos (Mt 5,14). Pues bien: Cristo realiza esa misión hoy a través de la Iglesia, con sus diversos carismas y ministerios: la evangelización, la catequesis y la enseñanza, la caridad, el servicio teológico, y el gobierno pastoral entre otros.

LA FORMACION ACADÉMICA

Para realizar con propiedad y con frutos la hermosa misión pastoral es fundamental la formación académica. Grande es la misión del maestro, es decir,

* Cardenal Arzobispo de Caracas

del pastor y del teólogo en la Iglesia. En comunión con ella y siempre bajo su dirección, participando de su conocimiento del misterio de Cristo, el sacerdote es maestro para iluminar, para orientar, para santificar al pueblo de Dios.

Los estudios filosóficos y teológicos tienen como objetivo capacitar a los alumnos para que, en comunión con la Iglesia - pastores y fieles -, como futuros sacerdotes puedan desempeñar el imprescindible servicio de anunciar al mundo la verdad sobre Dios, sobre el mundo y sobre la persona humana... La filosofía es el estudio de la realidad en profundidad, en sus últimas causas, el conocimiento de la verdad a través de la razón, la búsqueda del sentido de la vida y de la historia. Y por eso es tan importante dedicar a ello nuestras fuerzas. La teología, por su parte, es la ciencia de Dios, es decir, el conocimiento, por supuesto finito y limitado, de las realidades que el Señor ha querido revelarnos por Cristo, y que recibimos de manos y de labios de nuestra madre la Iglesia. La teología es la ciencia de la fe, que hemos de estudiar bebiendo de las Sagradas Escrituras y de la doctrina de la Tradición manifestada a través de los grandes Padres y Doctores, y del magisterio iluminado y e iluminador de la Iglesia.

En esta breve homilía quiero destacar tres actitudes necesarias para vivir a fondo nuestra vocación de heraldos del Evangelio y maestros de la fe.

ESTUDIAR CON PASIÓN

Lo primero que hemos de hacer es estudiar con entusiasmo, con dedicación, sistemáticamente. Es nuestro deber de estado. Es nuestra ocupación, el trabajo que nos toca hacer en esta etapa formativa. Y hay que hacerlo con seriedad, con responsabilidad, dedicándole todo el tiempo necesario. Y hay que disfrutarlo, pues el conocimiento de la verdad, tanto filosófica como teológica, ilumina nuestras mentes y nuestras vidas, y nos hace gozar cada vez más del conocimiento de Dios. Estudiamos para ejercer con propiedad y calidad nuestra sagrada misión de heraldos del Evangelio, de maestros de la fe. El presbítero está llamado a realizar una intensa evangelización y a promover una catequesis viva, kerygmática, capilar, como nos dijo San Juan Pablo II en su primera visita, sistemática y extensa, evangelizando la cultura y encarnando el Evangelio en nuestra compleja realidad cultural venezolana, y a realizar la hermosa labor de santificación y servicio de guía del pueblo de Dios. Y no puede haber buena pastoral ni espiritualidad correcta sin buena teología. Por eso es tan importante adquirir en esta bellísima etapa de la vida, la mayor suma de conocimientos posibles.

ORAR Y CONTEMPLAR EL MISTERIO DE DIOS

Los estudios filosóficos y teológicos nos deben servir para alimentar nuestra oración. Y la oración debe acompañar y penetrar nuestro estudio. No se trata simplemente de conocer algunas reflexiones, escritos de otras personas. Se trata de entrar progresivamente en el misterio de Dios. Estudiar teología, en concreto, es saborear la Palabra de Dios, y gustar las maravillas de la historia de la salvación, en particular del misterio de Cristo, es decir, de la extraordinaria riqueza de quién es Jesús, su Misión, y su desbordante amor por nosotros. No se puede estudiar la teología sin comprometer la vida, sin responder a la Palabra de Dios con una fe viva, que llene nuestra oración, y nos impulse a unirnos cada vez más, en el camino de la santidad, a Jesús, nuestro Divino Maestro y Salvador.

CON EL CORAZON EN NUESTRA MISIÓN DE ANUNCIAR LA ESPLENDOROSA VERDAD DEL EVANGELIO

Nuestros estudios, además de llenarnos de Dios, de hacernos sentir la alegría del Evangelio, tienen una finalidad muy concreta, práctica y hermosa: iluminar al mundo, a nuestros hermanos que habitan en la sombra de las tinieblas, con la luz admirable de Dios. Por eso hemos de estudiar teniendo siempre presente la hermosísima misión de predicar la Palabra de Dios, de enseñar y comunicar la fe, de orientar y guiar a nuestros hermanos en época de grandes confusiones y desafíos: la secularización, la arremetida de religiones primitivas, el ateísmo militante, el relativismo, moral y materialista. Nos corresponde una tarea muy exigente, y para ello hemos de estar bien preparados. No podemos tener presbíteros de doce puntos, es decir, gente que se conforme con estudiar a medias. Necesitamos pastores y religiosos bien preparados, cultural y doctrinalmente, para dar razón de nuestra fe y nuestra esperanza, en la Venezuela de hoy y del futuro.

Por eso, mis queridos hermanos, los invito de todo corazón a asumir con entusiasmo y responsabilidad la hermosa tarea que les toca en este nuevo año académico: estudiar a fondo, con seriedad, sistemáticamente, las disciplinas que les correspondan de acuerdo a su nivel de formación; orar y contemplar el misterio de Dios en el estudio de la filosofía y también de la teología, bebiendo en las sagradas escrituras el agua viva de la verdad, y la luz del Señor, para comunicarla con gran ardor apostólico a nuestros hermanos. Y hacerlo con el propósito de ser excelentes pastores, sacerdotes santos y valiosos, que se destaquen por su santidad y también por su ciencia, puesta al servicio de Dios, de los fieles y de las personas que necesitan del conocimiento del Misterio

maravilloso del amor de Dios, que “tanto amó al mundo que le envió a su único hijo, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna” (Jn 3, 16).

CONCLUSIÓN

Anunciar el Evangelio para llevar “la buena nueva a los pobres y a los cautivos la libertad”. Enseñar con autoridad. Eso hizo Jesús, nuestro Señor. Eso está llamada a hacer la Iglesia; Eso estamos llamados a hacer nosotros, obispos sacerdotes, religiosas, religiosos, y fieles en general, en Venezuela, en nuestra difícil época; estrechamente unidos bajo la luz del magisterio de la Iglesia, con gran sentido eclesial de pertenencia y comunión.

Al celebrar esta Santa Eucaristía pidamos al Señor que este año académico del ITER sea muy fructuoso en la profundización de nuestros conocimientos y que lo vivamos como un necesario instrumento de preparación a la maravillosa misión que el Señor les está encomendando a Ustedes: ser maestros de la fe, heraldos del Evangelio, luz del mundo como Cristo. Encomendemos estas intenciones a la maternal protección de nuestra madre amorosa, la Virgen de Coromoto, Sede de la Sabiduría. Amén.

FILOSOFÍA DEL SER

PENSAR LA METAFÍSICA DESDE EL “ESPACIO IMAGINAL” Y EL “ESPACIO INTERIOR”

Dr. Enrique Alí González Ordosgoitti*

ABSTRACT:

In this work, conceived as short exercises, try to think about the importance of metaphysics, since the concepts of Imaginal Space, the phenomenologist of religion Henry Corbin and Inner Space, the mathematician Thom, thinking that such reflection would help us understand the reality Imaginary seat of Ideology and Collective Memory of the companies, as each of these dimensions acts as the spatial logic.

KEY WORDS:

Metaphysics, Imaginal Space, Inner Space, Imaginary, Ideology, Society Collective Memory. Corbin, Thom.

METAFÍSICA Y POSIBILIDAD DE CONOCER

La Metafísica es una palabra que ha sufrido una trayectoria difícil en el pensamiento occidental. Desde que fue acuñada por el organizador de los libros de Aristóteles en el siglo I a.C, quien habiendo clasificado primeramente los libros en los que el autor se refería a la parte de la realidad llamada física (physis), los siguientes libros simplemente los agrupó bajo el nombre de metafísica (más allá de la física). Tal nombre no hubiese pasado de ser mero recuerdo anecdótico, sino fuera porque su pervivencia en el tiempo nos indica que su aceptación posterior fue debida, indudablemente, a que pareciera significar algo permanente, algo que no es prescindible, algo que efectivamente se encuentra más allá.

* Sociólogo, Folklorólogo, Filósofo, Doctor en Ciencias Sociales, Profesor Titular de la UCV, de la Facultad de Teología de la UCAB y del Instituto de Teología para Religiosos-ITER. Co-Creador y Coordinador – desde 1998- del Sistema de Líneas de Investigación Universitario (SiLIU) sobre Sociología, Cultura, Historia, Etnia, Religión y Territorio en América Latina La Grande. Co-Creador y Coordinador General - desde 1991- de la ONG Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela-CISCUVE, ciscuve.org/web, ciscuve@gmail.com; [@ciscuve](https://www.facebook.com/ciscuve), [ciscuve-Facebook](https://www.facebook.com/ciscuve), [enagor](mailto:enagor@enagor2@gmail.com); enagor2@gmail.com, Skype: [enrique.gonzalez35](https://www.skype.com/en/contacts/enrique.gonzalez35).

Los avatares de la Metafísica la han llevado desde épocas, en las cuales no se ponía en cuestión su pertinencia para significar una parte de la realidad (podemos por ejemplo señalar, la estabilidad conseguida en el pensamiento filosófico medieval), hasta épocas en las cuales se ha cuestionado duramente que la misma aluda a la realidad. Esta última situación comenzó a manifestarse en las corrientes del pensamiento originadas por el Renacimiento, tendencia que se acentuará en la medida que aumente el desarrollo de la ciencia y técnica moderna, alcanzando sus grados máximos en los siglos XIX y XX. En la actualidad –tímidos inicios del siglo XXI– el peso aplastante del siglo anterior apenas ha comenzado a disminuir, en una tendencia que proviene desde los años '80, producto fundamentalmente de las debilidades que cada vez más presentan las ciencias, al momento de establecer verdades o simples certezas. El predominio cada vez mayor del principio de incertidumbre abre brechas, no sólo sobre las fortalezas cognoscitivas de las ciencias, sino sobre la capacidad humana de conocer (el concepto de hipercomplejidad desarrollado por Edgar Morin, expresa muy bien esta situación), e incluso, sobre el qué es posible entender hoy por "lo físico".

En este breve trabajo, queremos detenernos en la importancia de la Metafísica (entendida en su definición más elemental) para una proposición gnoseológica, obviando por razones de espacio, otros caminos del conocimiento en los cuales la Metafísica tiene tanto que decir, como lo son la ontología y la teología.

CONOCIMIENTO Y DEFINICIÓN DE REALIDAD

Podríamos comenzar con una frase lógica que pudiera lucir tautológica, para definir la relación entre conocimiento y realidad: "sólo puede conocerse lo que es real, pues lo que es irreal no es posible que sea conocido". El problema comienza cuando nos preguntamos qué es la realidad: lo físico nos dirían los filósofos presocráticos (entendiéndolo como algo más abarcante de lo que hoy llamaríamos físico); las ideas respondería Platón; el mundo astral y el sublunar contestaría Aristóteles, tratando de indicar dos tipos de naturaleza, incorruptible y corruptible respectivamente. Finalmente en la época moderna se gestará una polarización entre el idealismo de la Europa continental y el empirismo de las islas británicas, ejemplificados por Descartes y Hume.

Estos conceptos de realidad le otorgarán importancia distinta a la noción de lo físico, que irá desde la relativización de la misma por parte del cartesianismo, a la absolutización que hará el empirismo británico. En el primer caso, se abre un portal por donde pudiera colarse la pertinencia de la existencia

de la Metafísica, mientras que en el segundo caso, termina por negarla por carecer de entidad. El empirismo británico, que alcanza una de sus mayores cimas en Hume, es más de cien años posterior a Descartes y a su vez acompaña muy de cerca el desarrollo científico y técnico de los siglos XIX y XX, de tales condiciones se desprende el que haya sido el empirismo –en sus diversas corrientes– la filosofía dominante en el pensamiento occidental y por lo tanto, se haya procedido al acorralamiento de la Metafísica, asumiéndola como algo prescindible, como simple etapa en la evolución del pensamiento (recordar que Comte le otorga el escalón superior después de la religión y el inmediatamente inferior a la ciencia, paradigma del verdadero conocimiento).

Esta situación de hegemonía del empirismo pudo mantenerse incólume, mientras las ciencias ejercían el predominio en la producción de verdades y certezas, pero cuando tal situación comenzó a declinar desde el tercer cuarto del siglo XX, el resquebrajamiento de la confianza en las ciencias condujo a un nuevo énfasis en preguntarse: cuáles son las posibilidades ciertas de conocer.

El empirismo se situaba en una línea epistemológica que privilegiaba el concepto de realidad anclado sólo en lo físico, lo perceptible por los sentidos, lo cual daba origen a una especie de “realismo”. La realidad se suponía ya dada, en términos fenoménicos: “lo que se aparece ante sí”, negando la existencia de otra parte de la realidad definida por Kant, como “la cosa en sí”. Este realismo había comenzado a ser cuestionado por los herederos de Descartes, quienes al hacer énfasis en el pensamiento y en el sujeto que piensa, unido a una fuerte crítica que advertía de las limitaciones de los sentidos para conocer, habían abierto la posibilidad de pensar que la cosa que era objeto del conocimiento no era algo dado, no era lo que los positivistas del XIX llamaban “un hecho”, sino que esa “cosa” era una construcción del sujeto individual y extremando, del sujeto social, es decir era algo construido subjetivamente.

Esta brecha abierta por Descartes será ensanchada por sus sucesores en el siglo XX, quienes al demostrar que lo empírico, lo sensible, lo físico, es una construcción del sujeto, explícitamente demostraban la existencia de algo más allá de lo físico, es decir, una especie de posibilidad ontológica de la metafísica. Por supuesto que esto era una consecuencia no deseada o al menos no buscada por la crítica epistemológica, razón por la cual habrá oposición a que se extraigan todas las consecuencias posibles, de manera especial, la real existencia de algo más allá de lo físico.

La meta-física se revelaba como el lugar desde donde se origina el conocimiento del mundo físico –una reminiscencia platónica no del todo adecuada– y la realidad se amplía hasta abarcar tanto lo físico como lo meta-físico. Caminando por el sendero abierto, nuevas reflexiones se sumarán ya no

sólo a insistir en que el sujeto que piensa construye las cosas sobre las que piensa, construcción entendida como que las hace inteligibles a través del lenguaje (no a la manera de Berkeley y su idealismo extremo que ponía en cuestión la existencia misma de la realidad física, acentuando la idea de subjetividad). El sendero contempla la aceptación de la realidad física y de la realidad meta-física que se construye con la razón y la mente del sujeto que piensa. Pero además ahora también se pregunta sobre el propio sujeto que piensa, tratando de descubrir cuál es la naturaleza ya no de lo pensado (las cosas), sino del que piensa, de la razón, de la mente, del pensamiento.

Esta nueva dirección está en el origen de la corriente llamada Filosofía de la Mente, pero hay otros nichos de reflexión que apuntan a un análisis fenomenológico del propio acto de pensar y del ente que supuestamente soporta el acto de pensar, cual sería la Mente. Las interrogantes más sugerentes han surgido de formulaciones lógicas sobre el pensamiento que luego se han engarzado con disciplinas como las matemáticas y las religiones comparadas. Se comienza con las aseveraciones lógicas encadenadas siguientes:

1) todo lo que existe ES y todo lo que ES, ESTÁ, pues no puede pensarse en algo que sea y a la vez no esté, y todo lo que ESTÁ, está en el Espacio;

2) el pensamiento existe, el pensamiento ES y como todo lo que ES, ESTÁ, ¿dónde está el pensamiento?, lógicamente habría que decir que está en el espacio, ¿pero cuál espacio?, desde las matemáticas y las religiones comparadas nos vienen respuestas que comentaremos brevemente.

Pero antes nos gustaría insistir en la validez epistemológica de las aseveraciones lógicas realizadas anteriormente, pues pudieran tratar de descalificarse diciendo que la Mente y el Pensamiento son simplemente términos convencionales que no tienen ningún ser propio, pues tal asignación de ser sería hipostazarlos. Pero a esa respuesta les contestaríamos que, siguiendo la dirección abierta por Kant acerca de la necesidad de la crítica –llevando al máximo desarrollo la duda cartesiana- estamos obligados a preguntarnos por todos los componentes del proceso de conocimiento, sin inhibirnos ante términos que puedan lucir convencionales, refrendados por la tradición.

EL ESPACIO IMAGINAL Y EL ESPACIO INTERIOR: LA REIVINDICACIÓN DE LA METAFÍSICA.

El desarrollo de las ciencias demostró las limitaciones de considerar a lo físico como la única realidad, empezando por la primera limitación que significa, que lo físico sólo es inteligible a partir de que el sujeto lo construye, por lo que abrió caminos para indagar acerca de la realidad más allá de lo físico,

no sólo la que pudiera estar representada en la propia subjetividad del sujeto pensante, sino en aquella que pudiera objetivamente ser considerada como existente distinta al sujeto, aunque no fuese física en el sentido convencional utilizado por las ciencias desde el siglo XVIII, pudiendo ser llamada metafísica o menos problemáticamente, un nuevo tipo de realidad física no perceptible por los sentidos (que podría cobijarse entre algunos términos como el de energía, en el sentido de la física moderna). Esta nueva realidad física o –preferimos– metafísica, la vamos a ilustrar con los conceptos de Espacio Imaginal, propuesto por Henry Corbin desde la disciplina de Religiones Comparadas y de Espacio Interior, acuñado por el matemático R. Thom y que Corbin utiliza para confeccionar el suyo.

El concepto de Espacio Imaginal lo hemos tomado prestado de Henry Corbin, famoso investigador de las Religiones, quien acuñó el concepto de *Mundus imaginalis*. Este *Mundus Imaginalis* se convierte en un ‘a priori’ de lo imaginario humano:

“Lo que Kant había llevado a cabo en la famosa Estética trascendental, a saber, elucidar las condiciones a priori... de toda intuición fenoménica, de lo que los físicos de nuestro tiempo llaman ‘lo observable’ –con la exclusión de lo ‘representable’, expulsado por Kant al otro lado del muro infranqueable de la metafísica–, Corbin y Eliade van a hacerlo, con gran audacia, para la totalidad de las representaciones posibles de lo imaginario humano, promovido, en terminología corbiniana y al objeto de diferenciarlo de la simple ‘ficción’, al ámbito de lo ‘imaginal’”. (Durand, 1995: 110)

Corbin buscará la creación de un espacio propio para la expresión de lo sagrado, espacio que pensamos debe incluir todo lo imaginario:

“En particular, para que la religiosidad se manifieste con la intensidad y la universalidad que actualmente se le reconoce y para que lo sagrado pueda epifanizarse en teofanías, tiene necesidad de un espacio y un tiempo que no son ya los del vacío y la indiferencia geométrica de Euclides –observemos que las ‘representaciones’ de la física contemporánea, a partir de Einstein, no se contentan ya con este espacio perceptivo– ni los de la indiferencia y el tiempo de los relojes de la física clásica newtoniana, ni la ‘continuidad’ de la duración bergsoniana; como escribió Bachelard, nuestros físicos son no euclidianos, no lapacianos, no newtonianos. Corbin establece la cartografía –por decirlo así– de un espacio, un *topos*, que permite al simbolismo de lo *religiosus* extenderse y formularse: *el mundus imaginalis*...”. (Durand, 1995: 110-111)

Corbin sustentará su concepto de *mundus imaginalis* a partir de sus estudios sobre el islam chiíta y de su continua oposición al legado aristotélico:

"El *mundus imaginalis*, desterrado de Occidente por la adopción imprudente por parte de la Iglesia de la metafísica, la lógica y la física aristotélica, constituirá por el contrario, en el Oriente islámico, el lugar mismo de la hermenéutica de la Palabra revelada".

(Durand, 1995: 112)

Desde el pensamiento chiíta lo definirá: "El *mundus imaginalis*... es un 'mundo intermedio'..., un 'intermundo' entre el mundo de las puras formas inteligibles, de las inteligencias querubínicas, el *jabarut*, y el mundo sensible..., que es el dominio de las cosas materiales y, por tanto, perecederas (*molk*)". (Durand, 1995: 112)

Corbin se siente heredero de toda una tradición oriental marginada pero activa desde principios del segundo milenio, por lo que su proposición no pretende mayor novedad, salvo la de traer a Occidente la riqueza imaginativa del *Oriente islámico*, ayudando así a combatir las limitaciones occidentales:

"Del siglo XII... a nuestros días... hay una continuidad tenaz en la afirmación, la confirmación y la exploración de este *mundus imaginalis*, exactamente al contrario del desarrollo de nuestras teologías, psicologías y *epistemes* occidentales'... Pues el *mundus imaginalis*, mundo intermedio, suprime las irreductibilidades de los dualismos tan tenaces en Occidente como el de espíritu y cuerpo. El imaginal es 'el mundo donde se corporifica el espíritu', así como, a la inversa, 'el mundo donde se espiritualizan los cuerpos'." (Durand, 1995: 112)

Nos advierte Durand sobre la sinonimia de *mundus imaginalis* de Corbin y *espacio interior* del matemático contemporáneo R. Thom:

"Precisemos: esa intuición continua del 'Oriente' islámico que Henry Corbin descubre para nosotros es exactamente esa noción del 'espacio interior' - es decir, en términos de simbología, del 'espacio del significado'- que redescubre en nuestros días un matemático como R. Thom". (Durand, 1995: 112)

La existencia de este *mundus imaginalis*, de este Espacio Imaginal, plantea de suyo la existencia de otros espacios:

"(...) hay dos espacios: el de las localizaciones 'sobre los mapas geográficos', en el que las distancias cuentan más que los puntos de partida o de llegada, y el paradójicamente no localizable -el 'no donde',... la *u-topía* en el sentido fuerte del término-, en el que cuentan más los puntos de llegada o de salida, en el que 'aparecen' instantáneamente las formas, los cuerpos sutiles, en una especie de 'no-separabilidad', una no-distancia, dirían los físicos

contemporáneos que conocen también la lógica de esos procesos". (Durand, 1995: 112-113)

Ese Espacio Imaginal y ese Espacio Interior, en donde sólo existen los puntos de salida y de llegada pero no la distancia recorrida –como sucede con el pensamiento: donde pensamos estamos, sin saber como hemos llegado- es tan real como el otro Espacio y por ende tiende a comportarse de igual manera, tanto en su Estructura Abstracta como en la Concreta. Es el Espacio Imaginal y el Espacio Interior, el asiento del Imaginario, del Ideario y de la Memoria Colectiva de las Sociedades y cada una de esas dimensiones actúa según la lógica espacial. Y ambos espacios están más allá de lo físico, son espacios metafísicos, cuya sola presencia testimonia la necesidad de elaborar una Metafísica que los comprenda.

BIBLIOGRAFÍA:

- DESCARTES R., El Discurso del Método, Editorial Orbis, España 1985.
- DURAND G., El hombre religioso y sus símbolos en Tratado de antropología de lo sagrado (1) – Colección Paradigmas (Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº 06), Editorial Trotta, Valladolid – España 1995, pp. 75-126.
- GÓMEZ CAFFARENNA J., Metafísica fundamental, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, p. 503.
- HUME, Ensayo sobre el conocimiento humano, Editorial Orbis, España 1985.
- RIES J. (Coordinador), Tratado de antropología de lo sagrado (1) – Colección Paradigmas (Biblioteca de Ciencias de las Religiones, nº 06), Editorial Trotta, Valladolid – España 1995, p. 373.

GUSTAVO GUTIÉRREZ, SU TEOLOGÍA Y LAS CIENCIAS SOCIALES¹

Guillermo Méndez OP.*

ABSTRACT:

More than forty years have passed since "Theology of liberation, Perspectives" was published. From that moment on, with the first part of this title a theological reflection is identified, as belonging to Latin America through authors like Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Juan Luis Segundo, Pedro Trigo, Leonardo and Clodovis Boff, Pablo Richard, Hugo Assmann among others. In subsequent pages, we will deal with the life of the author who today is the Dominican friar Gustavo Gutierrez Merino and the works of said text. . He is considered the Father of liberation theology and we set forth in brief the core ideas of his philosophical thought, so in this way our attention is focused on the link which this author recognizes between this theological proposal and Social Sciences.

KEY WORDS:

Gustavo Gutierrez Merino, liberation theology, Latin-American church, Social Sciences.

Hay teólogos que dejan huella en la historia por la abundancia y el peso de su voluminosa obra. Hay otros que lo hacen, no por el valor, sino por la fuerza de su inspiración y por la originalidad intuitiva. Tras ellos vendrán muchos otros que ampliarán esta fuente con caudales más consistentes. Así se presenta el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. No es un hombre de muchos libros, aunque ha escrito un conjunto de obras considerable. Sin embargo, su

¹El presente documento es la versión corregida y ampliada de la ponencia que presentamos en el XI Congreso Internacional de la Revista Optantes: "Teologías y Contextos Sociales en América Latina" (Bogotá, 23 al 25 de oct. / 2013).

* Fraile dominico, graduado de Antropólogo en la Universidad Central de Venezuela y Teólogo en la Universidad Santo Tomás - Colombia (USTA) y la Pontificia de Medellín, realiza estudios en la Facultad de Teología y en la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la USTA, y está inscrito en los Grupos de Investigación Fray Gustavo Gutiérrez (Facultad de Teología-USTA) y fray Bartolomé de Las Casas (Maestría en Filosofía Latinoamericana-USTA). Correo-e: gml974op@gmail.com

mayor aportación consistió en haber abierto, al otro lado del Atlántico, un nuevo claro en la teología, que hasta entonces se había desarrollado exclusivamente bajo la hegemonía de Europa (Libanio, 2006: 5).

EN TORNO A 1968

En 1962, San Juan XXIII hace apertura del Concilio Vaticano II. Roberto Oliveros señala que la Iglesia Latinoamericana pasó a ser <<Iglesia de silencio>> ante la poca representación de aquel clero en el Concilio. “Las preocupaciones y problemáticas de los grupos europeos dominaron la temática” (1990: 30). Poco después, Pablo VI recibiría y aceptaría la propuesta para realizar en 1968, en la ciudad de Medellín, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, donde la <<Iglesia de silencio>> dejaría de serlo, porque se las ingeniaría para alzar su voz. Así, entre 1966 y 1968 se darían reuniones preparatorias, se redactarían documentos preliminares buscando “...abrir los ojos a la realidad circundante” (Oliveros, 1990: 31).

El sínodo regional de Medellín es un hito histórico para la Iglesia en América Latina. “De una Iglesia dependiente de Europa para la reflexión teológica y su pastoral, se pasa a una Iglesia con temas y elaboraciones propias, aunque sea de forma incipiente” (Oliveros, 1990: 31). Su temática sería: i) los pobres y la justicia, ii) el amor hacia el hermano y la paz ante la violencia institucionalizada en la región, iii) la unidad histórica y la dimensión política de fe. Los obispos que se reunieron en 1968 reconocen la situación dolorosa que viven los empobrecidos en Latinoamérica y afirman como pastores que “el avance no consistía en conocer y denunciar esa injusticia, sino, sobre todo, en trabajar para poner remedio a esa situación” (Oliveros, 1990: 32).

En ese ambiente, pocos meses antes, en medio de la efervescencia por la preparación de la Conferencia de Medellín, se realizó el Encuentro Nacional del Movimiento Sacerdotal (ONIS). En julio de 1968, en Chimbote (Perú), un personaje casi anónimo presenta una ponencia denominada: “Hacia una teología de la liberación” (Cf. Gutiérrez, 1971). Él sería el sacerdote católico Gustavo Gutiérrez Merino y, con el tiempo, hacia el año 1971, tal ponencia devendría en “Teología de la liberación. Perspectivas”, un libro donde: el esfuerzo teológico de los setenta encontró forma y cauce (...). El libro de G. Gutiérrez es un hito, un salto cualitativo en la teología latinoamericana; marca un antes y después. Mencionarlo como hito, no significa que la obra quedó concluida, ni que no tuviera raíces previas. Está todavía en proceso. Pero este libro dibujó los trazos maestros para elaborar una teología de la liberación. Trazos y cimientos de una construcción no son ya toda la casa, pero esa casa surgirá sobre esos cimientos.

El pensamiento teológico latinoamericano llegó a alcanzar vida propia con dicho escrito (Oliveros, 1990: 33).

Pero ¿Quién es Gustavo Gutiérrez?

PADRE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Gustavo Gutiérrez Merino, hijo de madre quechua, nace en Perú el 8 de junio de 1928 (Cf. Bosch, 2004). Realiza estudios en el colegio de los hermanos maristas de Lima, siendo desde niño delicada su salud. Luego ingresa a la facultad de medicina de la Universidad Nacional de San Marcos (1947-1950), deseando estudiar psiquiatría. Milita en Acción Católica. A los 24 años entra al seminario y se le envía a estudiar filosofía a Lovaina (1951-54) y teología en Lyon (1955-59) y en la Gregoriana de Roma (1960). Recibe su ordenación sacerdotal en 1959. Vuelve a Perú. Enseña en la Universidad Católica de Lima. Se le encarga una parroquia en Rimac, un barrio popular de Lima.

La crudeza de la pobreza que vive el pueblo de Perú es evidente en su paso por esta parroquia, donde, además, trabaja con universitarios comprometidos con el cristianismo y la política de su momento. Nos comenta Joao Bautista Libanio: “En su trabajo con universitarios, Gutiérrez vive en El Rimac, barrio obrero, donde puede sumergirse en la vida de su pueblo obrero. La dureza de esta experiencia no le permite apartarse de una visión realista...” (2006: 16). Juan Bosch agrega: “...Allí descubre la irrelevancia de una teología insensible al hambre y a las injusticias del pueblo peruano...” (2004: 479).

El padre Gustavo Gutiérrez es electo como consiliario nacional de la Unión de Estudiantes Católicos (UNEC); posteriormente, recuerda Bosch (2004), en 1968, es nombrado Consultor teológico del episcopado de América Latina y participa activamente en preparativos y ejecución de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, de la cual hablamos brevemente en párrafos previos.

En este contexto, hacia el año 1971, se cristaliza “Teología de la liberación. Perspectivas”, obra donde se evidencian ecos de la Asamblea de Medellín y la influencia de pensadores como Congar, Schillebeeckx, Duquoc y Chenu (de la escuela de teología dominicana) y de muchos otros, como son Rahner, Barth, Bultmann, Comblin, Blondel...

El pensamiento del llamado Padre de la teología de la liberación, que “se asienta en un trípode: la intención de valorar la teología como reflexión crítica sobre la praxis; el papel de la colectividad de los pobres y fieles como sujeto y destinatario originario en la historia, en la Iglesia y en la teología; y la articulación entre liberación histórica y la salvación divina...” (Libanio, 2006:

8), sigue activo y es cuestionado y motivado por Latinoamérica y la máxima de la opción por los pobres.

En América Latina, la década de los 60 y 70 es época de dictaduras militares, con sus regímenes de seguridad nacional (Oliveros, 1990; Torres y Pikaza, 2010). También, será momento para que se planteen teorías del desarrollo y de la dependencia (Gutiérrez, 1971 y 2009; Oliveros, 1990). Es tiempo de la aparición de guerrillas populares. Será ocasión para que el modelo socialista cubano y, después, el chileno sorprendan a la región (Costadoat, 2013).

En tal escenario, de convulsión social y política, surge y madura la reflexión crítica de Gutiérrez y su teología de la liberación, donde se evidencia la necesidad de nuevas formas de hacer teología y la mediación de las ciencias sociales, para profundizar en la realidad sociocultural, económica y política de Latinoamérica (Chaves Ortiz, 1989). Por esto último, normalmente se liga a la teología de la liberación al marxismo (de lo cual hablaremos adelante), lo cual la jerarquía eclesiástica no verá con simpatía.

No obstante, debemos aclarar que el marxismo no es un presupuesto en la teología de Gustavo Gutiérrez, sino un instrumento para la comprensión de la realidad sociocultural, económica y política de América Latina. Torres y Pikaza nos señalan "...La palabra central de la teología de la liberación no proviene del marxismo, no de ninguna teoría sociológica, sino de la experiencia bíblica, es decir, de la Palabra de Dios, tal como resuena en el Éxodo en la voz de los Profetas y de un modo especial, en la vida y la pascua de Jesús..." (2010: 403).

En julio de 1972, el padre Gustavo Gutiérrez participó en el Encuentro del Escorial, donde compartió con teólogos latinoamericanos, europeos y, en especial, con españoles. Así que, entendiéndose que en América Latina el problema no es la increencia (la mayoría de los habitantes de la región son creyentes), Gutiérrez presentó como problema e interlocutor para la teología de la liberación en Latinoamérica al pobre, "a las muchedumbres en situación de no hombres..." (Oliveros, 1990: 37).

Ese mismo año, la Conferencia Episcopal de América Latina sufrió cambios y, con el tiempo: En la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Joseph Ratzinger, se recibieron y recopilaron quejas sobre las principales obras y teólogos [*de la liberación*] (...). Se intentó entonces que el episcopado de Perú pusiese en entredicho a Gustavo Gutiérrez. Es más, se intentó que durante su visita *ad limina*, los obispos peruanos le condenaran; pero esto no se logró y el caso fue remitido a un estudio posterior (Oliveros, 1990: 45).

Ante ello, la respuesta de teólogos reconocidos como Congar, Schillebeeckx, Chenú, Metz, González Faus, Rahner, etc., no se hizo esperar. Éstos y otros se solidarizaron con los autores de la teología de la liberación.

En “las observaciones sobre la teología de Gustavo Gutiérrez” del año 1983, acotan Torres y Pikaza (2010), se acusa al teólogo peruano de: a) utilizar un método de interpretación marxista, abandonando la filosofía clásica de tipo escolástica, b) hacer una lectura selectiva y parcial de la Sagrada Escritura, relacionando acríticamente la figura de los pobres de Yahvé con los pobres del presente, del capitalismo y c) tener una concepción de Reino de Dios donde el mismo se edifica por medios económicos y políticos, rechazando aspectos religiosos de la Iglesia. A esto respondería el imputado y no sería condenado (censurado) por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Sin embargo, a Leonardo Boff, quien para la fecha era uno de los teólogos de la Conferencia Episcopal Brasileña, sí se le impondría censura: un silencio obsequioso, que luego sería dispensado por San Juan Pablo II. Después, en 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicaría la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” donde reiterará críticas, en tono con las hechas a Gutiérrez y que ya indicamos en el párrafo previo.

Hasta el año de 1986, se tuvo que esperar para que el Episcopado brasileño recibiera una carta de San Juan Pablo II, donde se reconoce que <<la teología de la liberación no solo es conveniente, sino útil y necesaria>>. “...Es más, el Papa urge a dicho episcopado y le encomienda la tarea de difundirla y cuidar de su pureza lo cual ofrece un nuevo marco eclesial para el desarrollo de la teología de la liberación...” (Oliveros, 1990: 46-47).

La actividad de Gustavo Gutiérrez no se limita a lo reseñado hasta aquí. Previamente, fundó el Centro Bartolomé de Las Casas (1975), desde donde impulsó e impulsa proyectos de investigación. Recibió el Doctorado en Teología por la Facultad de Teología de Lyon (1985). Ha sido profesor en la Facultad de Teología de Lima (con altibajos por problemáticas con la Jerarquía Eclesiástica de Perú) y profesor invitado en prestigiosas Universidades, como la de Michigan, Cambridge, Harvard, Comillas, Sao Paulo, Berkeley, Sophia (Japón), etc. Ha recibido doctorados “Honoris Causa” en Nimega (1984), Tubinga (1985) y Friburgo (1990), también ha sido merecedor del premio Príncipe de Asturias (2003) (Cf. Bosch, 2004). A finales del siglo pasado, ingresó a la Orden de Predicadores e hizo su profesión religiosa en 2001 como fraile dominico, lo cual le ha permitido libertad y autonomía necesarias en su quehacer como teólogo de la liberación (Cf. Torres y Pikaza, 2010).

Entre sus libros encontramos (Cf. Libanio, 2006): *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*; *Hacia una teología de la liberación*; *Teología de la*

liberación. Perspectivas; Religión, ¿instrumento de liberación?; Cristianismo y Tercer Mundo; Praxis de liberación y fe cristiana; La nueva frontera de la teología en América Latina; Liberation and Change; La fuerza histórica de los pobres; Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo; Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente. Una reflexión sobre el libro de Job; La verdad os hará libres. Confrontaciones; Dios y el oro de las Indias. Siglo XVI; El Dios de la vida; En búsqueda de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas; Essential writings; Compartir la palabra a lo largo del año litúrgico; La densidad del presente. Ahora, entre ensayos y artículos, contamos más de sesenta, escritos en idioma castellano, francés, inglés, alemán e italiano, publicados en revistas del mundo entero.

¿EN QUÉ CONSISTE SU PROPUESTA?

El planteamiento teológico Gustavo Gutiérrez no puede resumirse tan sólo en lo contenido en “Teología de la liberación. Perspectivas”. Para entender el pensamiento de aquél se necesita mirar en el conjunto de su obra escrita. Al hacer una panorámica de su producción intelectual, tomados de la mano de Bosch (2004), hallamos que este autor parece muy interesado por el análisis de tres temas específicos, a saber:

a) Los modelos de teología y método teológicos.

¿Cómo decirle al pobre que Dios es amor en medio de marginaciones, injusticias y crueldades? La teología de la liberación debe ser discurso científico que dé respuesta a estas y otras inquietudes, pero también debe ser ocasión de promover la caridad y la espiritualidad cristiana, siendo sensible a los signos de los tiempos y a la manera en que se actualiza la Revelación en medio de los pobres del presente, en medio de la Iglesia de los pobres que es un real lugar teológico. El padre Gutiérrez “...cree que la teología debe ser una reflexión crítica de sí misma, un discurso no ingenuo, lo que le dará validez epistemológica, pero además debe ser crítica también respecto a los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida...” (Bosch, 2004: 481).

La teología de la liberación es sabiduría y racionalidad, que asume como tema central y novedoso la praxis liberadora, ya que la reflexión teológica no debe limitarse a pensar la relación de Dios con el mundo, sino que debe buscar a Dios actuando en el mundo, en medio de los pobres del mundo, que debe transformarse para así procurar una sociedad justa y fraterna, donde la dignidad de la humanidad sea posibilidad, luchando contra la opresión de millones que

viven en cruel pobreza. Así se entiende que la teología de la liberación sea, como reflexión sistemática y científica, acto segundo, porque el acto primero es siempre contemplar, promover y practicar, en silencio, el Reino de Dios en medio de los nuevos pobres de Yahvé.

Porque de lo que se trata en la teología de la liberación es comprender siempre para cambiar situaciones de injusticia y opresión en el mundo. Esto es la base de la metodología de la teología de la liberación, pero también resulta una manera de vivir.

b) Los conceptos básicos de su vocabulario teológico.

Para Gustavo Gutiérrez hay categorías frecuentes que encontramos en todos sus textos. De la comprensión de las mismas dependerá el alcance de la reflexión teológica. Estas son las principales:

a. Pobreza.

Gutiérrez identifica tipos de pobreza: la material (que degrada la dignidad de la persona y que hay que erradicar), la cultural y social (que afecta a individuos y colectivos) y la espiritual, la cual demanda el desprendimiento de bienes del mundo, pero termina acomodándose al mismo. El llamado Padre de la teología de la liberación quiere que se vea también a la pobreza como acto voluntario que dignifica al hombre, un compromiso del cristiano, de solidaridad y protesta, siendo esta pobreza un reflejo de la Kenosis de Cristo, que siendo Dios se anonadó asimismo y se hizo verdadero hombre para rescatar a los hombres, teniendo la misma un valor redentor por ser motivada por el amor al prójimo. Por ello, la teología de la liberación debe hacerse con los pobres, haciéndose el mismo teólogo un pobre más, que con su reflexión y praxis ayuda al que vive en pobreza a liberarse por sí mismo de la opresión que lo asfixia.

b. Desarrollo y liberación.

La primera es una categoría relacionada en América Latina a lo económico, al crecimiento del bienestar y las riquezas, a las políticas desarrollistas llevadas a cabo por los estados en el continente, con las cuales se obtuvieron resultados catastróficos, fomentando que los pueblos de Latinoamérica se hicieran cada vez más dependientes económica, social, política y culturalmente de las naciones desarrolladas.

La segunda categoría asume postura diferente ante los serios problemas de la región, proponiendo que "...aquí el hombre es agente de su propio destino y los pueblos toman conciencia de que su opresión y empobrecimiento están en

relación directa con la riqueza de los pueblos del Primer mundo...” (Bosch, 2004: 483). Así, hallamos tres tipos de liberación: la política, la del hombre a lo largo de la historia, la del pecado y entrada a la comunión con Dios.

c. Liberación y salvación cristiana.

La salvación, en el enfoque del padre Gustavo Gutiérrez, implica ciertamente la comunión con Dios y los hombres, pero no es algo ultrahumano, más allá de lo terreno, sino que es algo que se da, ocurre en la historia, ahora, posibilitando la transformación de la humanidad y de la sociedad.

La salvación es y será fruto de la acción liberadora de Cristo y debe ser actualizada y continuada por la Iglesia de los pobres en nuestro tiempo, asumiendo que existe el pecado en el hombre y en las estructuras sociales que éste ha creado. La instalación del Reino de Dios se evaluará en la medida en que se dé de manera concreta e histórica la liberación del hombre que sufre y ello implica encontrarnos ahora un hombre realizado y una sociedad justa y fraterna.

c) La Iglesia, los sistemas políticos y la espiritualidad.

La Iglesia es sacramento de salvación y liberación de los hombres, por tanto, resulta su deber participar y promocionar procesos de liberación, ponerse de lado de los pobres de Yahveh, denunciar las situaciones de pobreza en Latinoamérica, buscándole soluciones a las mismas. La Iglesia tiene una misión profética, está llamada a la denuncia profética y a hacer una evangelización concientizadora, la cual es inadecuada ante los ojos de las estructuras sociales opresivas.

Pero la Iglesia no propone un sistema político, no es un instrumento de la política. Así que en su labor profética y evangelizadora debe procurar cultivar una espiritualidad liberadora, porque lo que estamos poniendo en tela de juicio en la Iglesia es nuestro seguimiento de Cristo.

La teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez todavía hoy tiene asuntos sin concluir, muchos de ellos propuestos desde la misma contemporaneidad. Así que cabe que preguntemos ¿Cuáles son los desafíos para la teología de la liberación hoy? Enumeraremos algunos de ellos.

- Su reformulación ante cambios históricos acaecidos en las últimas décadas, considerando novedosas las relaciones que entre capitalismo, socialismo y tercer mundo se suscitan hoy día, así como nuevas formas de pobreza que se generan en (adentro de) el primer mundo, reconociendo que en buena medida ser pobre es una

posibilidad por el reinante individualismo y, ante ello, proponer ciertas alternativas solidarias (Cf. Tamayo, 1994).

- Considerando a la modernidad, la posmodernidad, la globalización, el pluralismo religioso y las nuevas formas de la pobreza mundial como el escenario para hacer la teología de la liberación, quedan como tareas pendientes identificar características y necesidades de nuevos actores víctimas de la pobreza, así como nuevas variantes en la misma, asumir que la economía neoliberal se deshumaniza cada vez más día tras día y profundizar en la espiritualidad que vive un pueblo sometido a nuevas formas de injusticia y opresión (Cf. Gutiérrez, 2003).
- Enriquecer la mediación científica social y filosófica en la teología de la liberación, permitiendo que la reflexión no parta de generalidades o abstracciones sobre el sistema capitalista y pobreza en Latinoamérica, sino que se profundice en los procesos cotidianos e institucionales que se ligan a ambos y se producen en la región (Cf. Chaves Ortiz, 1990).
- Ampliar el concepto de liberación, ya que, en el presente, hay muchas formas de opresión además de la socioeconómica, nuevas maneras de violentar y violar la dignidad del latinoamericano, donde a veces es difícil saber ¿Quién es responsable o culpable de tales vejámenes?, en vista que los enemigos se han invisibilizados (Cf. Costadoat, 2013).

Todavía a la teología de la liberación le queda por decir, prestando su voz a quien no la tiene o no lo quieren escuchar.

RELACIÓN CON LAS CIENCIAS SOCIALES:

“La reflexión sobre la palabra de Dios se halla ligada al modo como ésta es vivida y anunciada en la comunidad cristiana...” (1985: 59). Así comienza Gustavo Gutiérrez su artículo “Teología y ciencias sociales”, donde plantea que la primera debe asumir críticamente historia y contexto social donde la Iglesia hace vida, considerando muy en especial la situación de los pobres, y para hacerlo se debe considerar como “...relevante el recurso de las ciencias sociales, en tanto que medio que nos permite conocer mejor la realidad social y dibujar con mayor precisión los desafíos que ella plantea al anuncio del Evangelio, y, por consiguiente, a la reflexión teológica...” (1985: 60). Aquí seguiremos la exposición de este autor para cerrar este escrito.

Toda teología habla sobre el misterio de Dios. Pero Éste más que objeto de saber es objeto de esperanza para los hombres y mujeres de fe. Entonces,

¿cómo hablar de Dios? En la teología de la liberación se piensa que la fe en Dios y la práctica de su voluntad son acto primero; luego se hace reflexión. Contemplación y compromiso con el Evangelio inspiran el razonar teológico (acto segundo). Sólo se puede reflexionar sobre la fe si se camina en pos de Jesús de Nazaret en el Espíritu y si se degusta del amor del Padre revelado en Cristo. Así el teólogo inicia su labor teniendo ante sí su propia conversión y su disposición a romper con pecados personales y sociales, lo cual implica que se debe optar por nuevas sendas de vida, por el camino del encuentro con el otro, por la ruta del pobre.

Ahora, Gutiérrez se pregunta: ¿cómo encontrar un lenguaje sobre Dios que nazca de la situación y sufrimientos creados por la pobreza injusta en que viven las grandes mayorías (...). Pero que sea, al mismo tiempo, un discurso alimentado por la esperanza que levanta un pueblo en lucha por su liberación (1985: 63).

La inteligencia de la fe en América Latina nace y se debate entre las alegrías y las tristezas de los pobres de la región. Por ello, el discurso teológico aquí se torna en lenguaje profético (que denuncia las cruentas situaciones vividas, las injustas estructuras que conllevan a la pobreza) y en lenguaje místico (el cual reconoce el amor de Dios como acontecimiento en nuestras vidas). Con ambos lenguajes, la Iglesia busca dar a conocer el Reino de Dios y, en ello, dar testimonio de que en Cristo la vida triunfa sobre la muerte. La teología gana su función eclesial.

Para hablar coherentemente de la pobreza en Latinoamérica se requiere del aporte de las ciencias sociales. La teología de la liberación admite esto. Pero el uso de las mismas pide discernimiento, pues ellas no son necesariamente apodícticas e incuestionables. La reflexión teológica, según Gutiérrez, debe ser crítica del mismo análisis social, que normalmente en América Latina se ligó al marxismo.

El marxismo ha aportado a ciencias sociales y teología contemporáneas, sin embargo, es aventurado ligar automáticamente a la teología de la liberación con aquél. Esta afirmación se presenta luego de recordar que esta propuesta teológica ha privilegiado el uso de la teoría de la dependencia y ésta última no siempre ha sido bien vista por el marxismo; además, se debe considerar que parece complejo y contradictorio vincular inocentemente la propuesta de Marx, que muchos definen como ideología atea y totalitaria, a una profunda reflexión sobre la fe cristiana. El marxismo debe ser colocado bajo la lupa de la crítica científica para que sea provechoso en el quehacer teológico y así no desestimar aportes que provienen del mismo.

La teología debe hablar de y desde el Evangelio al mundo del pobre y de la esperanza. Así, el teólogo en su reflexión está llamado a conocer y reconocer el contexto social y de marginación, necesitando de la asistencia de distintas disciplinas sociales. Consiguientemente, "...esto significa que si hay un encuentro, éste se da entre teología y ciencias sociales, y no entre teología y análisis marxista, salvo por los elementos de éste que se hallan en las ciencias sociales contemporáneas, en particular, tal como se presentan en el mundo latinoamericano" (Gutiérrez, 1985: 69-70).

La teología debe respetar a las ciencias sociales y sus implicaciones en el mundo de lo político. Pero también, comenta el llamado Padre de la teología de la liberación, aquella debe considerar su propia naturaleza y siempre tener presente que "del Evangelio o de una reflexión sobre él no se pueden deducir programas o acciones políticas..." (1985: 70). La teología no es para elaborar o justificar una ideológica, ni para proponer programas sociales, sino que es reflexión sobre y desde la fe, que debe hacerse contextualizadamente. Y solo desde ahí, moviéndose desde el campo teológico, es que implica una opción política en favor de los pobres. El teólogo con las ciencias sociales gana un mejor conocimiento del mundo de éstos, pero él debe mantenerse fiel a su personalidad teológica, acogiéndose a sus fuentes y criterios teológicos para hacer su trabajo.

América Latina vive escenarios de conflicto social y lucha de clases que debe ser iluminado desde el Evangelio. La teología de la liberación apuesta por lo dicho. La tradición cristiana y la Sagrada Escritura permiten hablar al pobre de Latinoamérica de paz y justicia como valores a promover en la región para instaurar el Reino de Dios. La primera sin lugar presupone la segunda, por lo tanto, ambas están implicadas y son necesarias para superar desigualdades sufridas en la región. La teología debe moverse, abrirse a la reflexión de la fe que se vive y se promueve en suelo latinoamericano, convocando a hombres y mujeres de buena voluntad (teólogos o no; católicos o no; cristianos o no) a encarar la antievangélica pobreza.

Parece urgente para el Padre de la teología de la liberación responder a la siguiente interrogante "cómo vivir todos los requerimientos del amor de Dios en una situación conflictiva en la que las personas llegan a enfrentarse a otras" (1985: 74). No se puede poner entre paréntesis a la caridad cristiana. El amor al prójimo debe impulsar a la pastoral en el subcontinente a asumir tal cuestión, ayudando a alcanzar respuestas concretas y adecuadas.

Asumir el conflicto como una realidad histórica no implica afirmarlo como un hecho incontrovertible y necesario, pero pastoral o teológicamente no puede negarse esta realidad. El Magisterio de la Iglesia ya se ha pronunciado

sobre ello. Al teólogo en Latinoamérica no le toca dirimir la lucha de clases, pero sí cuestionarse sobre la misma en la región, porque la fe, la esperanza y la caridad del cristiano latinoamericano se vive en medio de aquélla. Las ciencias sociales ayudan a esclarecer esta situación. Así, la teología, asistida por el análisis social, no puede reducir el conflicto en la historia a la lucha de clases, sino que tiene que preguntarse ¿Cómo se abre paso en medio de ella el amor divino? ¿Cómo se manifiesta ante la misma el amor cristiano?

Ante ello el teólogo se debate entre la neutralidad y la solidaridad. Pero el quehacer teológico demanda tomar postura, pues “está en juego la justicia y la defensa de los más débiles de la sociedad, [así] no es posible permanecer pasivo o indiferente...” (Gutiérrez, 1985: 80). Sin embargo, ello no significa que el teólogo latinoamericano deba promover el conflicto, sino sembrar la toma de conciencia sobre el mismo y atacar sus causas, optando por una sociedad más justa en sintonía con el mensaje evangélico, donde no debe haber lugar al odio, ni a represalias de oprimidos en contra de opresores o viceversa. La opción del cristiano por la solidaridad con los oprimidos no niega el requisito ineludible del amor universal, que alcanza a los enemigos. Muchos mártires de América Latina (laicos, religioso, sacerdotes y obispos) al aceptar dar su vida lo han hecho esto patente, siendo de especial memoria Mons. Oscar Arnulfo Romero.

Gustavo Gutiérrez nos aclara que “no se trata -es evidente- de identificar la opción preferencial por los pobres con una ideología o un determinado programa político desde los cuales se reinterpreta el Evangelio y la tarea de la Iglesia...” (1985: 81). La opción preferencial por los pobres recuerda que la exclusión de las personas no es compatible con el Evangelio.

“La teología de la liberación intenta ser lenguaje de Dios. Es un esfuerzo por hacer presente en un mundo de opresión, de injusticia y de muerte la palabra de vida...” (Gutiérrez, 1985: 85). En tal empeño apela a las ciencias sociales como herramientas que ayudan a comprender mejor el escenario donde se vive la fe, procurando con ello ayudar al pueblo de Dios a mantenerse firme en la vocación cristiana, en la comunión con el Evangelio, a superar crueles estructuras que llevan a muchos hombres y mujeres en América Latina a vivir en marginación y pobreza y a ser no-persona.

BIBLIOGRAFÍA:

BOSCH, J., (2004): Gutiérrez, Gustavo. En: *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, Pp.: 479-486.

- CHAVES Ortiz, J. A., (1989): Teología de la liberación; algunas tareas pendientes. En: *Liberación y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, Lima, Conferencia Episcopal Peruana, Pp.: 381-393.
- COSTADOAT, J., (2013): La Teología de la liberación 40 años después. En: *Novamérica. La revista de la patria grande*, Río de Janeiro, N° 137, enero-marzo, Pp.: 35-37.
- GUTIÉRREZ, G., (1971): *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá, Indo American Press.
- GUTIÉRREZ, G., (1985): Teología y ciencias sociales. En: *Controversia*. Bogotá: CINEP, N° 127, Pp.: 59-85.
- GUTIÉRREZ, G., (2003): Situación y tareas de la teología de la liberación. En: *Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Pp.: 598-616.
- GUTIÉRREZ, G., (2009): *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme.
- LIBANIO, J. B., (2006): *Gustavo Gutiérrez*, Madrid, San Pablo.
- OLIVEROS, R., (1990): Historia de la Teología de la liberación. En: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Vol. 1, Editorial Trotta, Pp.: 17-50.
- TAMAYO, J. J., (1994): *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Madrid, San Pablo.
- TORRES, F. y X., Pikaza, (2010): Gutiérrez Merino, Gustavo. En: *Diccionario de pensadores cristianos*, Navarra, Verbo Divino, Pp.: 401-404.

THE LOVE OF WISDOM IN THE TEACHING OF POPE JOHN PAUL II (KAROL WOJTYLA)

Fr. Pawel Tarasiewicz*

ABSTRACT:

The author attempts to prove that, by his teaching on person and act, St. John Paul II implicitly contributes in resolving probably the most serious problem of philosophy, which consists in separating wisdom from love and treating wisdom as a philosophical "pro-choice" option. The author concludes that John Paul II makes a persuasive contribution to recover philosophy as the love of wisdom by identifying truth in the area of freedom, self-fulfillment and conscience, and by appealing to the man's reason, honesty and happiness.

KEYWORDS:

Love, wisdom, truth, freedom, conscience, philosophy, personalism, John Paul II, Karol Wojtyla.

I would like to use, as a motto to my article, an excerpt from Gilson's Lecture at Marquette University in 1951, entitled *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas*, an excerpt which reveals an acute problem of philosophy.

"I remember a university—says Gilson—where students had to choose between philosophy and mathematics. It was surprising to see for how many of them the fear of mathematics was the beginning of wisdom. After attending so many examinations in philosophy in which students duly answered that philosophy was 'the love of wisdom,' I do not remember hearing a single examiner asking any candidate: 'Well, do you love wisdom?' This would have been an unfair question. So long as the candidate knew what philosophy was, one could hardly ask for more. His private feelings about it were no one's business but his own, and to ask him if he was in love would have been not only beside the point but also positively indecent. And yet, this was precisely the first question that Socrates would ask every new disciple that was brought to him: Are you in love with wisdom? Had the boy answered, for example: I am not

* John Paul II Catholic University of Lublin - Poland

sure that I am, but I am curious to learn it, Socrates would have advised him to seek one of those clever sophists who knew everything about philosophy without being themselves philosophers.”¹

The central thesis of my paper is that, by his timeless teaching on person and act, St. John Paul II (Karol Wojtyła) implicitly contributes in resolving probably the most serious problem of the most human action, which is philosophy, and which consists in separating wisdom from love and treating wisdom as a philosophical “pro-choice” option.

THE SEPARATION OF WISDOM AND LOVE

Since the essence of love includes faithfulness and exclusiveness, the man who does not have love to wisdom, but who pretends to be a philosopher, will not keep an eye on wisdom nor hesitate to abandon it when opportunity occurs. Certainly, wisdom is not the only good of education which may be pursued by such a pretender. Aside from wisdom there are knowledge and understanding which can fully satisfy a man who is not a lover of wisdom.

What is wisdom, then? In what does wisdom differ from knowledge and understanding? While understanding is indebted in knowledge, wisdom results from understanding. While the man acquires his understanding by discovering relations between particular items of his knowledge, the borderline between understanding and wisdom is crossed by the man always when he starts to assess propositions given him by the proponents of different understandings. With assessing them, the man detects their errors and discovers their truths by himself. Certainly, it exposes the man to a danger of making mistakes, but searching for truth implies freedom. Freedom makes the man a moral agent who knows the difference between understanding which is based on explanation, and wisdom which is based on justification. For justification combines explanation with belief and allows one to say “I understand and agree” or “I understand, but do not agree.” Loving wisdom, then, means something more than being a spectator, or playing an erudite; it makes the man a seeker of truth who appropriates it immediately when found.²

In the light of the Pope’s writings, the divorce of wisdom and love results primarily in depriving the person who does philosophy of his subjectivity in doing philosophy. Philosophy, which is all focused on its object, allows the philosopher to see himself merely as a being reducible to the world and

¹ Étienne Gilson, *Wisdom and Love in Saint Thomas Aquinas* (Milwaukee: Marquette University, 1951), 3–4.

² Cf. Paweł Tarasiewicz, “La universidad Católica: ¿por qué Católica?, ¿por qué universidad?” trans. Corina Yoris Villasana, *Cuadernos UCAB* 11 (2013): 24.

explainable by the proximate genus and specific difference, but not as a unique person who while living in the world simultaneously transcends the world.³

According to the Pope, we should pause at the irreducible in the person, we should also “pause in the process of reduction, which leads us in the direction of understanding the human being in the world [...], in order to understand the human being inwardly,”⁴ that is to say, in a personalist way. Such a personalist approach to the person is to be based on lived experience which essentially defies reduction and appreciates the subjectivity of a person.⁵

Can lived experience really assist in matching wisdom and love while doing philosophy? Yes, it can. Lived experience can bring together wisdom and love by linking truth and freedom, by providing the person with ever-new opportunity for pursuing the truth about nature for the sake of his personal freedom. The success of lived experience in connecting wisdom and love, thereby in recovering philosophy, is obviously conditioned by the action of a person: wisdom appears to be effectively loved only if the truth is not only pursued, but apprehended as well. In his Encyclical Letter *Fides et Ratio*, the Pope warns against a philosophical stance which claims “that the search is an end in itself,” that there is no “hope or possibility of ever attaining the goal of truth.”⁶ Thus, the pursuit of truth is to be recognized as a necessary, but by the same token as an insufficient component of philosophy.

For wisdom, the importance of truth is undisputable. But is it also so for the love born by philosophers? I wish it was the same, but as a realist I must concede the point to Gilson, who in his book *The Unity of Philosophical Experience* states that: “There is an ethical problem at the root of our philosophical difficulties; for men are most anxious to find truth, but very reluctant to accept it. We do not like to be cornered by rational evidence, and even when truth is there, in its impersonal and commanding objectivity, our greatest difficulty still remains; it is for me to bow to it in spite of the fact that it is not exclusively mine, for you to accept it though it cannot be exclusively yours. In short, finding out truth is not so hard; what is hard is not to run away from truth once we have found it.”⁷

Why is it so that the love of truth, and consequently the love of wisdom, is uncertain, or even unwanted? If St. John Paul II was supposed to answer such a question, what would he say? He would probably reply that it is caused by the

³ Cf. Karol Wojtyła, “Subjectivity and the Irreducible in the Human Being,” in *Person and Community: Selected Essays*, trans. Theresa Sandok, OSM (New York: Peter Lang, 1993), 211–212.

⁴ *Id.*, 213.

⁵ See *id.*, 212–215.

⁶ John Paul II, *Fides et Ratio*, 46.

⁷ Étienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience* (San Francisco: Ignatius Press, 1999), 49.

fact that love does not stem from the realm of human nature (of what happens in man), but rather from the nature of the person (of man's acting) which allows for the union of natural and supernatural elements.⁸ In his book *The Acting Person*, he writes: "The person can only partly and only in a certain respect be identified with nature, namely, only in his 'substantiality.' As a whole and in his intrinsic essence he reaches beyond nature. For the personal freedom repudiates the necessity peculiar to nature [...]. Thus if we are to speak of the nature of the person, we can do so only in terms expressing the need to act freely."⁹

In other words, if the man was merely a natural being, he could not say "No" to the truth and would have to accept it without any regard for love. Since he is a personal being, the man lives in a permanent tension between his human nature and freedom, and remains free to love the truth. Thus, it happens that when meeting the truth he welcomes it with love and becomes a real philosopher; but also it is not unlikely that he can ignore the truth and make a mistake or commit a fraud, even when the truth is well known and understood by him.

ACTION AND TRUTH

Is it possible that non-philosophers will ever accept the value of truth, and kindle the love of wisdom in their hearts? Yes, it is, but under one condition. According to St. John Paul II, though they can experience their transcendence towards truth, all non-philosophers, and I believe that all of us—philosophers—too, need to realize human necessary dependence on truth, namely on the "universal truth about the good, knowable by human reason."¹⁰

Freedom and Truth

It becomes visible primarily in the area of freedom. The dependence on truth is the basis for our self-dependence, that is to say, "for freedom in the fundamental sense of auto-determination." For our freedom is not accomplished nor exercised in bypassing truth but, on the contrary, by our realization and surrender to truth. The dependence upon truth marks out the borderlines of the

⁸ Cf. Karol Wojtyła, *The Acting Person*, trans. Andrzej Potocki (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979), 178: "This would be equally unwarranted as to separate man as the person from nature." Cf. also *Catechism of the Catholic Church*, 365: "[...] spirit and matter, in man, are not two natures united, but rather their union forms a single nature."

⁹ Id., 182–183. See also id., 168–169: "The person acts; the nature is what only happens in the man-subject;" and id., 184: "[The intellect and the will] constitute the dynamic conjunction of the person with the action. Consequently, these powers contribute creatively to the profile of the person, and they themselves bear a distinctly personal stamp. They are not reducible to nature."

¹⁰ John Paul II, *Veritatis Splendor*, 32.

autonomy appropriate to us.¹¹ In short, surrendering to the truth, which is dependent on none of us,¹² makes us free, because in its face all of us are equal peers and independent of each other.¹³ To exercise freedom, then, we need to know truth. If so, we need to stimulate in us a natural striving in which truth is the end that is sought. The fact is that we all strive for truth and in our mind the ability to grasp it—by distinguishing it from non-truth—is combined with the urge to search and inquire. Already in this striving we can see our necessary dynamical need for truth as a value.¹⁴

Self-Fulfillment and Truth

Secondly, we can discover our necessary need for truth in the fact that each of us as a human person is a potential and not a fully actual being. Hence, none of us is, for instance, a “pure consciousness” which does not need any actualization, but we all need to fulfill ourselves by performing actions.¹⁵ The fulfillment of ourselves—claims the Pope—is connected with the inner and intransitive effect of our action. This effect causes our acting to be arrested and preserved in us.¹⁶

¹¹ Karol Wojtyła, *The Acting Person*, op. cit., 154.

¹² The idea of the truth about the good, which meets the condition of being independent from the knower, should be identified with the notion of *verum est ens* (‘being is truth’), which means that the truth is discoverable in the study of things as they are; such an idea of truth differs from such notions of truth, as *verum quia factum* (‘truth is what is made’) and *verum quia faciendum* (‘truth is what is being made’). See more in Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, trans. J. R. Foster (New York: Herder and Herder, 1970), 31–40.

¹³ Cf. John Paul II, *Centesimus Annus*, 44: “If one does not acknowledge transcendent truth, then the force of power takes over, and each person tends to make full use of the means at his disposal in order to impose his own interests or his own opinion, with no regard for the rights of others.”

¹⁴ Karol Wojtyła, *The Acting Person*, op. cit., 159.

¹⁵ Cf. id., 153. See also id., 151: “[B]eing the performer of an action man also fulfills himself in it. To fulfill oneself means to actualize, and in a way to bring to the proper fullness, that structure in man which is characteristic for him because of his personality and also because of his being somebody and not merely something; it is the structure of self-governance and self-possession.”

¹⁶ Karol Wojtyła, *The Acting Person*, op. cit., 158. See also id., 150–151: “[A]ctions which are the effect of the person’s efficacy, namely those actions ‘proceeding’ from actual existing, have simultaneously the traits of outerness and innerness, of transitivity and intransitivity; for every action contains within itself an intentional orientation; each action is directed toward definite objects or sets of objects, and is aimed outward and beyond itself. On the other hand, because of self-determination, an action reaches and penetrates into the subject, into the ego, which is its primary and principal object. Parallel with this there comes the transitivity and intransitivity of the human action. [...] In the inner dimension of the person, human action is at once both transitory and relatively lasting, inasmuch as its effects, which are to be viewed in relation to efficacy and self-determination, that is to say, to the person’s engagement in freedom, last longer than the action itself. The engagement in freedom is objectified – because of its lastingly repetitive effects, and conformably to the structure of self-determination – in the person and not only in the action, which is the transitive effect. It is in the modality of morality that this objectification becomes clearly apparent, when through an action that is either morally good or morally bad, man, as the person, himself becomes either morally good or morally evil.”

We fulfill ourselves in both the ontological and the axiological sense. Ontologically, every action is some kind of our fulfillment, whether or not we choose the true good and exclude the evil. Axiologically, however, this fulfillment is reached only through the good, while moral evil leads us to, so to speak, non-fulfillment. "This approach—notes the Pope—appears somewhat convergent with the view that all evil, including moral evil, is a defect. The defect occurs in the moral order and thus in the axiological order from which it is instilled into the [...] ontological order; for the significance of moral values for" us is such that our true fulfillment "is accomplished by the positive moral virtuality of the action and not by the mere performance of the action itself. Morally evil virtualities of action, on the other hand, lead to non-fulfillment even though" we are acting. Thus we come to the conclusion that the deepest significance with respect to the real existence of morality can be grasped as our fulfillment, whereas our allegiance to evil means in fact non-fulfillment.¹⁷

In other words, our proper fulfillment is obtained only if results in the surrender to the recognition of the moral goodness; whereas missing the moral goodness takes in our non-fulfillment. And this directly depends on the conscience.¹⁸

Conscience and Truth

Thirdly, then, we can find an evidence to our dependence on truth in our conscience, where there is achieved the peculiar union of moral truthfulness and duty that manifests itself as the normative power of truth. In each of our actions—argues John Paul II—each of us is an eyewitness of the transition from the 'is' to the 'should'—the transition from 'it is truly good' to 'I should do it.'¹⁹ Certainly, the nature of this transition is not of logic, as logically there is no necessary linkage between the 'is' to the 'should.' But this transition is justified morally, as it is brought about by the junction of the *synderesis* and the

¹⁷ Id., 153. See also id., 154–155: "But, in addition, the human person has the 'right' to freedom, not in the sense of unconditioned existential independence, but insofar as freedom is the core of a person's self-reliance that essentially relates to the surrender to 'truth.' It is this moral freedom that more than anything else constitutes the spiritual dynamism of the person. Simultaneously it also shows us the fulfilling as well as the nonfulfilling dynamism of the person. The criterion of division and contraposition is simply the truth that the person, as somebody equipped with spiritual dynamism, fulfills himself through reference to, and by concretization within himself of, a real good and not otherwise."

¹⁸ Id., 160. See also id., 161: "[T]he effort of the conscience is [...] an effort of the intellect striving for truth in the sphere of values [...] its aim is to grasp not only any detached values as such of the objects of willing but also – together with the intransitiveness of the action – the basic value of the person as the subject of the will and thus also the agent of actions."

¹⁹ Id., 162. See also id., 163: "The fact that the assertion 'X is truly good' activates the conscience and thus sets off what is like an inner obligation or command to perform the action that leads to the realization of X is most strictly related with the specific dynamism of the fulfillment of the personal ego in and through the action."

principle of truth, where the latter is a natural reply to the imperfectness of the former. For the *synderesis*, while inclining us to follow the general rule which says the good is to be done and evil avoided (*bonum faciendum, malum vitandum*), provides us with no distinction between good and evil and, thus, welcomes the principle of truth which assists us in distinguishing between true good and false good in a concrete situation.²⁰

Our experience of moral obligation, in turn, is not only intimately united with the experience of the truthfulness of good, but also conscientiously transformed into a norm.²¹ Conceived as a norm, the moral obligation is not explained in the categories of *truthfulness*, but rather in those of *rightness*. "Theoretical judgments—notes the Pope—may be true or may be false, but norms are right or wrong. The right norm is a source of obligations for the conscience, which [...] means to bind the conscience and bring it to act in compliance with the precepts of the norm. A right norm is thus one that it is proper for the conscience to obey; a wrong norm, on the contrary, one that is not to be followed."²²

We have to underline here that the normative power of truth does not enslave us to follow truth blindly or under duress. Indeed, my conscience "is no lawmaker; it does not itself create norms; rather it discovers them [...] in the objective order of morality." It plays, however, "a creative role in what concerns the truthfulness of norms, that is to say, of those principles of acting and behavior which form the objective core of morality or law."²³

What does this creative role of my conscience consist in? It consists in the fact that it shapes the norms into that unique and unparalleled form they acquire within my individual experience and fulfillment. Such a form is commensurate to the sense of conviction and certitude which is brought about in me by my experience of the truthfulness of good. Only now the mandatory power of a norm can evidence the freedom which I have in acting. For what relieves the tension arising between the objective order of norms and my inner

²⁰ On the principle of truth see Karol Wojtyła, *The Acting Person*, op. cit., 136–138. On *synderesis* see Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 79, a. 12.

²¹ Karol Wojtyła, *The Acting Person*, op. cit., 156: "These norms play a specific role in the performance of actions and the simultaneous fulfillment of the person in the action. The study of the normative factor in the moral reality of the person belongs to the sphere of moral philosophy and ethics, but it also extends to other domains."

²² Id., 164. See also id., 157: "The norms of ethics [...] differ from the norms of logic and aesthetics, and this difference has always been stressed by traditional philosophy. Only the norms of ethics, which correspond to morality, bear upon man's actions and upon man as a person. It is through them that man himself as a person becomes morally good or evil, with 'through' construed as the relation based on a compliance or a noncompliance with norms."

²³ Id., 165.

freedom is my own conviction of the truthfulness of good.²⁴ This is due to the fact that truthfulness and duty are strictly concomitant. For the real issue is not just an abstractly conceived objective truthfulness of norms but experiencing their truthfulness, the kind of experiencing that expresses itself in the conviction or subjective certitude that such-and-such a norm corresponds to a good. The deeper the certitude the stronger becomes the sense of obligation.²⁵ Thus, my sense of obligation proves that the freedom of mine in its own dynamic way surrenders to truth, that it has its own dynamic relation to truth.²⁶

CONCLUSION

Is it possible that the teaching of St. John Paul II can sound persuasive and convincing in the ears of those who have never believed in philosophy as the love of wisdom? Is it possible that it can evoke in them an obligation to love truth, or at least a willing to accept it once it is found? It could seem that nobody can answer these questions.

The Pope, however, suggests an answer, saying that, though the intellectual experience of truth is not necessarily followed by the willing of truth, not to mention the experience of obligation, truth finds its chance to give birth to obligation each time when intercepting the path of the man's acting: 1) "in a special manner," and 2) "as a specific appeal."²⁷

In my opinion, the truth contained in the Pope's teaching can fully satisfy both these conditions. On the one hand, it adopts a special manner which makes it gain the support of not only the man's intellect, but also his own honestly admitted experience of himself. For "the interpretation of the fact of man's acting in terms of the dynamic person-action conjunction is fully confirmed in experience."²⁸ On the other hand, it makes a specific appeal to the necessary linkage between the man's action and happiness, which invites the man to love wisdom for his own sake. For in the notion of happiness—remarks the author of *The Acting Person*—"there is something akin to fulfillment, to the fulfillment of

²⁴ Id., 165-166.

²⁵ Id., 164. On the linkage between obligation and responsibility see id., 170: "Although we have related responsibility directly to efficacy, its source is in obligation rather than in the efficacy itself of the person. Man can be responsible for X only when he should have done X or, conversely, should not have done X."

²⁶ Id. 166. See also id., 168-169: "[T]he person realizes himself most adequately in his obligations;" and id., 156: "The function of the conscience consists in distinguishing the element of moral good in the action and in releasing and forming a sense of duty with respect to this good. The sense of duty is the experiential form of the reference to (or dependence on) the moral truth, to which the freedom of the person is subordinate."

²⁷ Id., 166-167.

²⁸ Id., 10.

the self through action. To fulfill oneself is almost synonymous with felicity, with being happy.”²⁹

It seems, then, that by concentrating on person and act, by identifying truth in the area of freedom, self-fulfillment and conscience, and by appealing to the man’s reason, honesty and happiness, Pope John Paul II (Karol Wojtyła) makes a persuasive contribution to recover philosophy as the love of wisdom.

²⁹ Id., 174. And he immediately adds: “But to fulfill oneself is the same thing as to realize the good whereby man as the person becomes and is good himself. We can now see clearly the lines joining felicity and the axiological system of the person. Their connection is in fulfillment, and it is there that it is realized.”

FILOSOFÍA DEL PENSAR

“VENGO 'E LA UNIERSIÁ”: O SEA, ADÓNDE VA EL IDIOMA

Lic. Bruno Manara*

ABSTRACT:

The scope of this paper is to show the main linguistic influences, both of the Andalusian dialect since the beginning of the Spanish occupation of Venezuela, and of the local Indian languages, as well as other cultural and political situations that affect the modern speaking in Venezuela. Also, a short exposition of the formation of the Spanish language is outlined.

KEY WORDS:

Spanish, Andalusian dialect, linguistic substract, cultural and political influences.

INTRODUCCIÓN

El P. José Gumilla, el primero que escribió sobre los indígenas de la cuenca del Orinoco (1739), los clasifica por *naciones*; es decir: “agregados de gentes a quienes divide y une entre sí la uniformidad o diversidad de lenguajes”¹. Esto es tan cierto, que nuestros indígenas consideraban “hermanos” a los grupos que hablaban una lengua que ellos entendían, y como enemigos a los que hablaban un idioma diferente al de ellos. En efecto, el nombre que cada tribu se daba era el de “Hombres” o “Gente”; de modo que, cuando en sus andanzas en busca de alimento se encontraban con otro grupo que hablaba una

* Bruno J. Manara es Licenciado en Letras, con mención en Latín Superior, por la Universidad Central de Venezuela el año 1973. Ha ejercido por muchos años como docente de castellano, 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). 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

¹ El Orinoco ilustrado..., Libro 2º, cap. VII.

lengua que ellos no entendían, estos podían ser considerados como *no-gente*, al igual que los tigres, los monos o las aves. Por este motivo, el P. Felipe Salvador Gilij dice que, sin esperar que llegaran los conquistadores europeos, los indígenas ya tenían frecuentes guerras entre sí, por discusiones acerca de los recursos alimenticios, para obtener mujeres y esclavos, o simplemente porque "miran siempre con ojo amenazador a los que no conviven con ellos, a tal punto que basta que un indio sea distinto de otro en el hablar, para que este quiera insensatamente derramar la sangre del otro"; y concluye diciendo que esa es la razón de por qué "pocos extraños han bastado para apoderarse en poco tiempo de sus tierras"².

Esos "pocos extraños" que se impusieron militar y políticamente en Venezuela hablaban la lengua de Castilla que, gracias a la iniciativa política y militar de ese reino en la reconquista de la península contra los moros, había sido impuesta también sobre las otras formas lingüísticas hermanas peninsulares, hasta volverse el "español" oficial.

Cabe esperar también que el español, en los distintos países ibero-americanos, con el paso de los siglos, se fragmente en muchas lenguas hermanas, todas derivadas del español o del portugués, lo mismo que estas dos lenguas (al igual que el gallego, el asturiano-leonés, el navarro-aragonés, el catalán, el valenciano y otras formas dialectales peninsulares) se originaron del latín.

Nace una nueva lengua

Por de pronto, es oportuno recordar que los cambios fonéticos que transmutaron el latín en castellano no fueron inmediatos en Hispania, y tampoco resultaron de un acuerdo consciente de los hispano-romanos, sino que fueron fruto de unas tendencias fonéticas espontáneas en boca de los hablantes, pero que Álex Grijelmo considera orientadas subconscientemente por el "genio del idioma" nuevo por nacer, todavía en laborioso trance embrionario de formación.

Es un hecho que durante muchos siglos las personas cultas se esmeraron siempre para hablar latín en la forma más correcta que sabían, y en ese esfuerzo se enfrentaban a la pronunciación rústica que, en el caso de España, era con creces la más usada, debido al escaso nivel cultural de las masas populares. De allí que durante muchos siglos en una plaza cualquiera de España se podía oír hablar a un mismo tiempo, por ejemplo, de *tauru*, *tauro*, *touro*, *toro*, sin que nadie pudiera criticar la forma de hablar de los otros, ya que estaba claro que eran todas formas dialectales de la única lengua que les servía como modelo

² *Ensayo de Historia Americana*, Tomo 2º, Libro 4º, cap. V. Julio César Salas habla de "estado de guerra permanente en que vivían las tribus y naciones aborígenes de América". (*Etnografía de Venezuela*, 1956, p. 29)

tradicional: el latín. Esta lucha entre formas lingüísticas discordantes era reforzada por el uso del latín en las ceremonias religiosas, con lo cual cada domingo los hablantes cultos sentían respaldada su manera de hablar, mientras los hablantes rústicos sentían sus dialectismos confrontados por las palabras empleadas en las lecturas y en el lenguaje litúrgico, lo cual suponía un forcejeo continuo entre las formas antiguas del latín y las más recientes que sonaban en boca del pueblo. En este choque de tendencias fonéticas distintas, algunas palabras frecuentes en el uso eclesiástico quedaron afectadas significativamente en su evolución popular normal. Tal es el caso de términos como *virgen*, *ángel*, *siglo*, *regla*, *apóstol*, *obispo*, *milagro*, *peligro*, *cabildo*..., que si hubieran podido proseguir su evolución fonética sin interferencias, se hubieran vuelto *verzen*, *anlo* o *año*, *sejo*, *reja*, *abocho*, *besbo* o *ebespo*, *mirajo*, *perijo*, *cabejo*..., por lo mismo que *tégula* se volvió *teja*, y *vétulu* se transformó en *viejo*.³

A la influencia eclesiástica atribuimos también la conservación de la *u* final en una palabra como *espíritu*, que aparece en la señal de la cruz (...et *Spiritus* sancti. Amen), detalle que no se produjo en lenguas romances hermanas, como el portugués (*espírito*), francés (*esprit*), italiano (*spirito*) y rumano (*spirit*).

Durante los siglos XIII a XVII, a medida que se elevaba el nivel cultural de las personas estudiosas, el acervo lingüístico de la vieja lengua de Castilla se sintió cada vez más pobre, y los escritores y poetas echaron mano de un cúmulo de palabras latinas, especialmente adjetivos y verbos, que incorporaron profusamente en sus escritos y en el habla cotidiana. Estas palabras, desde luego, se reconocen fácilmente por su clara analogía con los equivalentes vocablos latinos, ya que no habían sido sometidos al secular desgaste fonético de las voces patrimoniales de la lengua, que habían llegado desde la lejana época de los conquistadores romanos pasando de boca en boca a través de los siglos. Tal sería el caso, junto con otras muchas, de voces castellanas como *multiplicar* y *justicia* (del latín: *multiplicare* y *justitia*), cuando en el romance de Alfonso X el Sabio se decía: *amuchiguar* y *justeza*. Estas voces tradicionales en muchos casos quedaron desplazadas por neologismos latinos, o bien formaron parejas con estos, como sería el caso de *manchado-inmaculado*, *oído - inaudito*, donde apreciamos formas tradicionales (*manchado*, *oído*) y formas tomadas directamente del latín casi sin cambio alguno (*inmaculado*, *inaudito*, del latín: *inmaculatus*, *inauditus*).

Álex Grijelmo describe esta situación comparando el español a un carruaje guiado por el "genio del idioma" y que avanza tirado por "dos caballos,

³ Díez-Echarri y Roca Franquesa, en: *Historia de la Lit. Esp. e Hispano-Amér.*, 1960, p. 7.

dos fuerzas que representan la evolución popular y la tendencia de las corrientes cultas, el campo y la ciudad, los fieles y el clero, y consigue que ambos avancen en colaboración prestándose mutuamente ánimo para que el carruaje siga su camino, dando la primacía a las clases cultas en las palabras menos usadas y otorgando el poder al pueblo en las más corrientes".⁴

Estas dos fuerzas antagónicas actuaron y siguen actuando no solo en palabras patrimoniales de origen latino, sino también en términos griegos que en ese idioma terminan en *-ía*. Los que fueron incorporados al latín hace dos mil años, se habían adaptado a la pronunciación latina vigente (ejs.: *historia*, *comoedia*, *tragoidia*, *gymnasia*, *democracia*, *ambrosia*, *Asia*, *Arabia*, *India*... > *historia*, *comoedia*, *tragoedia*, *gymnasia*, *democracia*, *ambrosia*, *Asia*, *Arabia*, *India*..., según la pronunciación de voces latinas como: *provincia*, *justitia*, *prudentia*, *sententia*, etc.), mientras los que se incorporaron en siglos recientes a través de la vía culta mantienen la pronunciación griega original (ejs.: *symphonía*, *monarchía*, *anarchía*, *oligarchía*, *energía*... > *sinfonía*, *monarquía*, *anarquía*, *oligarquía*, *energía*..., etc.). Eso explica discordancias de acentuación como *agape* y *ágape*, *diabetes* y *diábetes*, *Rumanía* y *Rumania*..., donde apreciamos que en boca de personas "cultas" se conserva el acento griego original (*agape*, *diabetes*, *Rumanía*...), mientras, en la medida en que tales voces lleguen a ser de uso popular, prevalecerá la tendencia fonética latina patrimonial: *ágape*, *diábetes*, *Rumania*, por lo mismo que hablamos de *Sócrates*, *Aristóteles*, *Aristides*, cuando en griego clásico era: *Socrates*, *Aristoteles*, *Aristeides*⁵.

De todos modos, el "genio del idioma" también alteró el acento latino en voces como "ténebrae", "conclave", "pelecanus", "vertigo", "impius", "vacuus", "medulla", que hoy suenan: *tinieblas*, *cónclave*, *pelicano*, *vértigo*, *impio*, *vacío*, *médula* (pero el popular *meollo* mantiene el acento clásico).

Unos hechos culturales e históricos a partir del siglo XIII pusieron a España en contacto especial con Italia, tanto por el papado, como por las peregrinaciones a Roma y a Santiago, el florecimiento de las universidades italianas y la fundación del Colegio español de Bolonia (1364), donde estudiaron muchos futuros hombres de letras españoles, y entre ellos Antonio de Nebrija, autor de la primera gramática castellana. A lo anterior se deben añadir

⁴ Grijelmo, Álex, *El genio del idioma*, p. 269.

⁵ Pero *sinergia*, porque aunque sea un neologismo de origen griego, entró al castellano en años recientes a través del inglés (*synergy*), y mantiene el acento inglés, que aquí coincide con el acento latino.

⁶ "En las voces derivadas del griego, lo más común es acentuarlas a la manera de la lengua latina, que ha sido frecuentemente el conducto por donde han pasado al castellano. Los griegos, por ejemplo, pronunciaban *Sócrates*, *Demóstenes*: los latinos, *Sócrates*, *Demóstenes*, acentuando la antepenúltima sílaba; i tal es también la acentuación de esos dos nombres en nuestra lengua". (A. Bello, *Ortología*..., p. 60)

cinco siglos (1282-1759) de dominio militar español en Italia, especialmente en Sicilia y Nápoles. Eso provocó una avalancha de italianismos que invadieron España, tanto a través de la literatura, como de los soldados españoles, que regresaban de Italia con un lenguaje rebotante de vocablos nuevos y hablando en *-ísimo* y *-érrimo*, terminaciones de los superlativos latinos que habían caído en desuso en el lenguaje español patrimonial. Desde luego, también la literatura de la época comenzó a llenarse de italianismos, como en el caso de Miguel de Cervantes; y en especial los poetas Juan Boscán y Garcilaso de la Vega introdujeron en castellano los temas poéticos mitológicos clásicos y pastoriles, e inclusive los versos italianos, y en particular el soneto. Estas innovaciones no fueron sin oposición por parte de espíritus más nacionalistas, y llegó un momento en que en España se produjo una verdadera anarquía lingüística y literaria, ya que no existía ninguna institución autorizada que marcara las pautas de lo que era aceptable y lo que se debía rechazar.

En esas circunstancias, ocho hombres de letras el 3 de agosto de 1713 se reunieron en Madrid, en el palacio de Juan Manuel Fernández Pacheco, marqués de Villena, con el propósito de erigirse en Academia, a fin de "evitar el deterioro del idioma y crear un amplio diccionario de la lengua castellana, en que se diera a conocer lo más puro de ella". Esta asociación redactó su acta constitutiva, que fue sometida a la consideración del rey, solicitando su protección, y el 3 de octubre de 1714 una cédula de Felipe V la oficializó como *Real Academia Española*. De manos de esta institución, tomando como guía su lema "Limpia, fija y da esplendor", salió el grandioso *Diccionadio de Autoridades* en seis tomos, entre 1726 y 1739, y luego un manual de *Ortografía* (1741) y la *Gramática* (1771). En definitiva, resultó el español moderno, enriquecido con un gran número de latinismos, cuyo uso estaba debidamente respaldado por la autoridad de los mejores escritores del idioma, y remozado por estrictas normas ortográficas, en las que, por cierto, se tomaba como modelo de las palabras españolas la ortografía original de las palabras en latín y en griego. Así, quedaron descartados los sonidos de la *x* y la *j* medievales (equivalentes a la *sh* inglesa y a la *j* francesa y portuguesa), la *x* recobró el sonido latino clásico, como en *examen*, se reincorporó la *h* latina, que había desaparecido en la ortografía castellana medieval (aver > *haber*; ome > *hombre*; oje > *hoy*), y se reconstruyeron los grupos consonánticos cultos del latín, que habían sido eliminados del habla popular (dotor > *doctor*; afeto > *afecto*; conceto > *concepto*; dino > *digno*; contino > *continuo*; coluna > *columna*), y siguen sonando hoy en otras voces latinas castellanizadas como: *abrupto*, *excepto*, *obscuro*, *fructificar*, *instituto*, *instrucción*, y muchísimas más.

EL CASTELLANO EN AMÉRICA

Durante la época de la Conquista y de la Colonia, la monarquía española mantuvo una postura ambigua en cuanto a la lengua de las tierras conquistadas en América. Si por una parte toda la documentación oficial estaba redactada en castellano, por la otra se permitía a los indígenas hablar su propio idioma, y se ponía el énfasis sobre la evangelización en sus lenguas nativas⁷. Eso por momentos puso en jaque la sobrevivencia del español en extensas áreas donde la población indígena era preponderante, como en México y otros países de Centroamérica y las regiones andinas.

Todo cambió en el primer cuarto del siglo XIX con la declaración de la independencia de las provincias de ultramar, porque cada una de las nuevas repúblicas tomó como oficial el idioma castellano, que comenzó a ser enseñado y aprendido a todos los niveles, tanto más cuando no conocerlo comportaba el desprecio social de los estratos superiores de la sociedad. Esto tuvo efectos catastróficos sobre las lenguas indígenas, la mayoría de las cuales desaparecieron sin que los intelectuales se preocuparan siquiera por recoger vocabularios, que por lo menos permitieran comprender el significado de una cantidad grande de topónimos indígenas que salpican la geografía nacional, especialmente la región andina; o finalmente cuando algunos intentaron recopilar los restos de tales idiomas, se podían encontrar con la negativa de los indígenas a expresarse en su lengua nativa, por terror al castigo corporal por parte de las autoridades. Tal fue el caso que cuenta Américo Briceño Valero, de un amigo cazador que, recorriendo en 1925 los campos de Trujillo en busca de cacería, sorprendió a una viejita hablando con un joven indio en su nativo cuikas. Se les acercó en la forma más cordial y afable que pudo y les pidió que siguieran hablando en cuikas; pero a pesar de todos los ruegos, obtuvo una tenaz negativa con la respuesta: *Indio no hablar chontal, pare cura peya* (Nosotros no podemos hablar nuestro idioma, porque el padre cura nos pega). En efecto, después el investigador se enteró que "el señor cura párroco les había prohibido hablar su idioma, porque los indios practicaban algunos ritos idolátricos en su lengua primitiva, y quería por ese medio destruir en la parroquia el pecado de la idolatría. Y ellos obedecían a su mandato!"⁸. Ahora, lo único que era permitido hablar era la lengua de los amos.

⁷ Para facilitar esa tarea, los misioneros del Oriente del país y de los llanos occidentales compusieron gramáticas y vocabularios, destinados a servir a las generaciones sucesivas de misioneros. Eso sucedió con el cumanagoto y el chaima en Oriente, y especialmente con el achagua en los llanos occidentales.

⁸ Esto se había estado haciendo desde el comienzo de la Colonia. El historiador Américo Briceño Valero lamenta: "¡Pobres miserandos indios cuikas que, como las débiles cañas de sus ríos y las tímidas lianas de sus feraces vegas, cayeron tristemente en el insondable misterioso abismo de los siglos, sin dejar de sí

Por otra parte, a mediados del siglo XIX Andrés Bello destacaba lo que ya señalamos, a saber, que la justificación de las normas ortográficas impuestas por la Real Academia Española suponen en el hablante el conocimiento del latín; no de otra manera se podría comprender por qué *dirigir*, *gerente* y *gigante* se deben escribir con *g*, mientras *tejer*, *jerga* y *jeringa* se deben escribir con *j*. La razón que daría un académico es que las correspondientes voces latinas en ese idioma se escriben en un caso con *g* (*dirigere*, *gerentem*, *gigantem*), mientras en el otro se escriben con *x* o con *s* (*téxere*, *sérica*, *siringa*). Andrés Bello observaba, con razón, que un hablante hispano no necesariamente tenía que saber latín para escribir correctamente su lengua; y por tal motivo, en su tratado de *Ortología* y en la *Gramática de la lengua castellana para uso de los Americanos* propugnaba usar una misma letra para el mismo sonido, es decir, en los ejemplos dados, usar siempre *j*, ya que así era como de hecho se pronuncian las palabras propuestas, es decir: *dirijir*, *jerente*, *jigante*, como: *tejer*, *jerga*, *jeringa*.

Cabe destacar, sin embargo, que los propios impresores de las obras lingüísticas de Bello, tanto en Santiago de Chile como en Caracas, lo hacían bajo protesta, haciendo la salvedad de que ellos tenían como norma en sus imprentas guiarse por las reglas ortográficas establecidas por la Real Academia Española de la Lengua, de modo que las propuestas ortográficas de Andrés Bello muy pronto abortaron. En efecto, la gente culta en general prefirió acatar las normas ortográficas tradicionales, aún a sabiendas de que ya no correspondían fielmente a la imagen acústica del castellano en América.

Al respecto, leemos en el *Esbozo de una Nueva Gramática de la lengua española*: “Es ley ineludible que en tales condiciones (de divisiones políticas) tiendan a acentuarse cada vez más las diferencias lingüísticas. En el caso del español la aspiración a una norma común ha sido, sin embargo, secundada por acciones muy positivas, de modo muy especial y efectivo en los pueblos americanos, en donde la fragmentación política hacía temer con mayor verosimilitud una fragmentación de la lengua... Es lícito, por consiguiente, hablar de un español común, de una obediencia a determinada regulación básica de orden fonético y gramatical que se manifiesta en el habla de las personas cultas y se refleja en la literatura más universalista y menos teñida de particularismos lingüísticos”⁹.

Álex Grijelmo abunda sobre el mismo concepto, destacando además, para los tiempos modernos, la conveniencia económica que supone, para los hombres

mismos sobre su propia patria otros recuerdos que unas oscuras palabras de enigmático sentido, como lamentos de una raza que se esfuma en el piélago inmenso de la Historia!” (*Truxillo*, N°1, p. 8)

⁹ RAE, *Esbozo de una Nueva Gramática de la lengua española*, Nota 15, p. 14.

de negocios, de la cibernética y los grandes consorcios productores de cines y de novelas para la televisión, un mercado de 400 millones de hispanohablantes que se entienden en una lengua común en ambas orillas del Atlántico, sin necesidad de doblajes, reconociendo, por lo demás, las naturales diferencias dialectales y semánticas de algunas palabras en cada región, con los naturales equívocos y chistes que estas producen. Lo anterior es tan válido en América, como lo son en las distintas regiones de España; pero con la ventaja de que el idioma común de Iberoamérica es esencialmente la lengua de Castilla, mientras en España existen muy marcadas diferencias lingüísticas regionales, que rivalizan históricamente con el castellano, que es "español" no por razones lingüísticas, sino políticas, y en algunos casos muy a regañadientes¹⁰.

EL SUSTRATO INDÍGENA EN VENEZUELA

Cuando los conquistadores españoles llegaron al territorio que hoy conocemos como Venezuela, se encontraron con una multiplicidad de tribus indígenas que hablaban, no dialectos, sino lenguas distintas. En efecto, nos dice Galeotto Cey, uno de los primeros conquistadores que entraron por Coro y estuvo entre los fundadores de El Tocuyo: "Son los indios de diversas lenguas y naciones, enemigos unos de otros, llamados una parte achaguas, bobures, y otros coyones; algunos hay de nación caquetía y otros jirajaras, otros llamados cuicas, tan diferentes en el hablar como en el nombre"¹¹. El P. Gilij, por su parte, al afirmar también que los indígenas de Venezuela hablaban, no dialectos, sino *lenguas* distintas, recalca que tales lenguas eran de naturaleza que "quien sabe una no sabe nada de la otra".

En cuanto a los jiraharas, no estaban solo en el estado Lara, sino también en los llanos y el P. Gumilla encuentra relaciones entre el jirahara y la lengua betoy de los llanos de Colombia, a pesar de que la primera tenía pocas erres, mientras la segunda demasiadas. Para aclarar su afirmación, trae el siguiente ejemplo en betoy: *Day, rááquirrabicarrú romú, robarriabarroráacajú*, es decir: Porque me hurtas maíz, te voy a apalear.

El P. Gumilla también tenía clara la diferencia entre lengua y dialecto, y prosigue diciendo que de las dos lenguas mencionadas, el jirahara y el betoy, se derivan las lenguas sítufa, airica, ele, luculia, jabúe, arauca, quilifay, anabali, lálaca, atabapa, etc.; mientras de la caribe nacen la guayana, la palenca, güiri, guayaniri, mapuy y cumanagota; de la sáliva se deriva o es corruptela la maypurí; de la guajira salen varias ramas entre la gran variedad de chiricoas; de

¹⁰ Grijelmo, Álex. *Defensa apasionada del idioma español*, passim.

¹¹ Cey, Galeotto. *Viaje y Descripción de las Indias*, 1995, p. 61.

la achagua, aunque es más pronunciable, suave y elegante de todas, todavía no se han descubierto lenguajes derivados, como tampoco de la otomaca, aruaca y guaraúna". Además, tilda de horrible "la excesiva velocidad de las lenguas guajiva, chiricoa, otomaca y guaraúna, tanto que causa sudor, frío y congoja el no poder distinguir el oído más lince una sílaba de otra"¹².

Por otra parte, como ya lo señalamos en otro trabajo, los primeros misioneros reportaron que en la región del Orinoco todas las lenguas carecían de algunas letras del alfabeto. Por ejemplo, solo la lengua guama tenía *f* (como la situfi y la jirahara de los altos llanos); en tamanaco la *b* estaba por *p*, la *t* por *d*, confundían *r* y *l*, y no existía *s*; en maipure abundaban las *rr*, como en la betoya, en la cual faltaba la *p*; la situfa no tenía *r*; el guarao carece de *g*, *l*, *p*, y confunde *r* y *d*; pero especialmente a la cumanagota, según el P. Caulín, le faltaban cinco letras, *b*, *d*, *f*, *l*, *rr*.

El P. Gilij coloca en esta dificultad para pronunciar algunas letras o sílabas el verdadero origen de muchos dialectos indígenas, lo cual, en caso de que en una tribu sucediera una discordia y un grupo se apartara y rompiera todo contacto con el otro, al pasar de los años podía surgir una nueva manera de hablar. Eso se aprecia fácilmente -dice- en el maipure y el avano, siendo el primero dulce y de fácil pronunciación (ej.: *nuya*, yo; *tinioqui*, mujer; *ussi*, cazabe), mientras el segundo es más gutural (ej.: *nuja*, *hioji*, *pussi*)¹³.

Él, además, se dio cuenta de que con el caribe podía entenderse con las tribus del Orinoco Medio, mientras con el maipure (piaroa) podía comunicarse con las del Alto Orinoco, lo cual nos habla de dos familias lingüísticas básicas, a saber: el caribe y el arahuaco, que tenían ramificaciones hacia la costa norte. Por ejemplo, en todo el Oriente, los cores, chaimas, cumanagotos, caríñas de la mesa de Guanipa, guaiqueríes y, en el centro, los caracas, teques, mariches, meregotos, quiriquires y tumuzas eran de raza caribe, al igual que los cipas o ciparicotos de Centro-Occidente, mientras los tarmas y arbacos del Centro y los caquetíos de Falcón, Curaçao, Aruba, Bonaire, Barquisimeto y el valle de Yaracuy, además de varios núcleos esparcidos por los llanos, pertenecían a la gran familia arahuaca. En la región que rodea el lago de Maracaibo se daba la misma diferencia: unas tribus eran de familia caribe, como los barí o motilones, los bobures, buredes y pemenos, y otras eran arahuacas, como los guajiros, onotos, aliles y los exterminados zaparas.

Muy distinto era el caso de los timoto-cuicas de nuestros Andes, cuyos dialectos, según algunos, estaban emparentados con el chibcha o muisca de Colombia, mientras según otros autores, hablaban formas lingüísticas

¹² Gumilla, J. *El Orinoco...*, 2ª Parte, Libro 3º, cap. IV.

¹³ Gilij, F. S., *Ensayo...*, Tomo 3º, Libro 3º, cap. IV.

relacionadas con las de Centroamérica. El problema se complica si bajamos un poco hacia el interior, ya que de la lengua de los jiraharas y gayones nada se sabe, los ajaguas del sur del estado Lara eran una rama de la gran familia achagua, que se hablaba en los llanos hasta el río colombiano de Casanare, mientras los ayamanes del sur de Falcón y norte del estado Lara, según algunos autores modernos, hablaban una lengua emparentada con el tupí del sur de Brasil y el kokama de Colombia, a su vez relacionado con la lengua del alto Huallanga, en Perú. Por otra parte, la lengua de los guaraos del Delta del Orinoco se considera páleoamericana, como la de los yanomamis, siendo notable la circunstancia de que la primera tribu es esencialmente navegante ("guarao", hombres de la canoa), mientras los yanomamis solo en décadas recientes comenzaron a navegar, a imitación de los vecinos yecuanas, u "hombres de la canoa", de raza caribe.

En boca de indígenas que hablaban tantas lenguas diferentes, no debe sorprender que los términos de una lengua fuesen deformados en boca de los hablantes de un idioma distinto, como en el caso de la conocida palabra caribe *Kanaimé*, que designaba a los espíritus en general, y que en boca de los vecinos guaraos se volvía *Kanabo*.

Un rasgo fonético muy frecuente en las lenguas de nuestros indígenas era la alternancia entre *r* y *l*, como se podrá apreciar por algunos ejemplos. En primer lugar, el concepto de Ser Supremo, para los tamanacos, de raza caribe, era *Amalivaca*; para los caribes guayaneses, *Amarivaca*; para los yecuanas de Amazonas, *Mayovoca*, y para los guajiros, de raza arahuaca, *Mareiwa* o *Maleiwa*.

El concepto contrario, es decir, Ser maligno o Diablo, en distintas etnias de raza caribe era: en tamanaco, *Yoloquiamo*; para los chaimas, *Yoroquiám*; para los caribes guayaneses, *Yoroco*, *Yoroca*, *Yorocán*; para los cumanağotos, *Ivoroquiamo*, término en todo caso derivado de *ivoroco*, zorro, porque, según el P. Caulín, así solía aparecerse el diablo a los piaches.

Por su parte, la lengua de los yecuanas carece de *p*; y por eso el cerro *Parí*, el río *Padamo* y la vecina tribu de los *Piaroas* en boca yecuaña se vuelven *Faru hidi*, *Fadamo*, *Fiaroa*, mientras el título español de "capitán" se volvió *cahitana* y desplazó el término original yecuaña para "cacique".

Para que mejor se aprecie la dificultad de los indígenas para pronunciar palabras de otras lenguas, en particular del castellano, reproducimos del *Diccionario básico del idioma caríña* del Prof. Jorge Mosonyi¹⁴ algunas voces castellanas tal y como sonaban en boca de esos caribes de la mesa de Guanipa,

¹⁴ Mosonyi, Jorge. *Diccionario básico del idioma caríña*, 1978, passim.

cuya lengua poseía vocales largas y breves y los sonidos *v* y *ü* francesa, carecía de *b, f, g, l, rr*, y no admitía palabras agudas, como se verá a continuación:

CASTELLANARINHA

acordekordioonü

aguujsa

arrojshi

atuunü

azücukka

botitijsha

bottoona

cajpe

capitpitaanü

capotapoorarü

cauchujsho

crrujüsü

Dijso

CASTELLANARINHA

fösfoojaro

guanararü

lannsa

lechshi

meleroona

mura

nararanka

perero

pinoiserü

plairüajsa

poliorejshiyya

soka

vaaka

Alejandro de Humboldt nos da también la explicación del término *pendare*, con el cual en Amazonas designan el árbol (*Manilkara bidentata*) que produce un látex blanco, materia prima del chicle, y que en Guayana se designa como *purguo* o *purguey*. Cuenta el científico que en el siglo XVIII ese látex se usaba para “pintar” de blanco los muebles; pero que los echinavis de Pimichín, en lugar de “pintar” decían *pendare*, y este término finalmente se generalizó para designar el árbol que producía ese látex de *pendare*, y quedó desplazada la voz *javicu*, que era el nombre indígena original.

En los ejemplos dados hasta aquí, a pesar de todas las variantes fonéticas indígenas, es siempre posible reconocer a distancia el término de origen. No sucede lo mismo cuando un idéntico concepto es expresado por medio de una voz propia de cada idioma, porque entonces adquiere plena validez la ya mencionada afirmación del P. Gilij, a saber: “el que sabe una lengua indígena, no entiende nada de la otra”.

Para dar una idea de la diversidad de idiomas que se hablaban en Venezuela, a continuación presentaremos algunas palabras en cumanaagoto, guajiro, ayamán y guarao, junto con su significado en castellano, a saber:

CASTELLANO	CUMANAGOTO ¹⁵	GUAJIRO ¹⁶	AYAMÁN ¹⁷	GUARAO ¹⁸
<i>cachicamo</i>	cachicamo	kerri	dou / dok	babe
<i>fuego</i>	huapoto	sikí, skí	duga / dug	jekunu
<i>guacharaca</i>	huacharaca	atpa	actogó / octogó	janakuá
<i>hombre (varón)</i>	huarato	toolo	ayomán	nibo
<i>león (puma)</i>	cunaguaro	wasashi	vezinzú	tobe-simo
<i>madre</i>	achan, azan	tei	manvá / iñom	dami / rami
<i>maíz</i>	chocori	maiki	dox	naukamo
<i>mono</i>	arahuato	alálala	chuk / chuko	naku / guay
<i>mujer</i>	huericha	jierü	seuha / siepue	tida
<i>padre</i>	papuer	tashi	tete, eteté	dima
<i>paraulata</i>	paraurata	waiñpirai	kokrí / chuchubaro	siru / daitat
<i>tigre (jaguar)</i>	ekere	kalaíra	boshín	tobe
<i>venado</i>	coche	irrama	aquid / aguid	masí
<i>zamuro</i>	curumu	samulu	chamor / samor	bure
<i>zorro</i>	iboroco	walirü	mohorí, guarhen	ana / kebiji

Por la lista anterior se podrá observar que el cumanaoto, una de las primeras lenguas con las que los conquistadores de Tierrafirme estuvieron en contacto, suministró al castellano criollo varios términos de elementos de la fauna local (*cachicamo*, *guacharaca*, *cunaguaro*, *araguato*, *paraulata*, *guaricha*), mientras algunos otros quedaron como nombres topónimos (*Coche*, *Curumo*). Otra cantidad se originó del caquetío, hablado en occidente, como: *sabana*, *bejuco*¹⁹, *barquí*, *barbacoa*²⁰, *caney*, *mazato*, *guacal*, *tara*, *ayaca* (= hallaca), y varios sonoros topónimos locales como: *Coro*, *Cumarebo*, *Zazárida*, *Capatárida*, *Paraguaná*, *Adicora*, *Amuay*, *Dabajuro*, *Urumaco*, *Bararida*, *Uadabacoa*, *Canoabo* e inclusive *Coquibacoa* (de: *coqui*, bachaco; *bachaco*, lugar; Bachaquero), *Sanare* (hierba) y *Barquisimeto* (por "Bariquisemeto", Barquí dulce), mientras el ayamán suministró algunas voces al español de Centro-Occidente, como *chuchuba* y *chuco* (que originó inclusive el refrán

¹⁵ Ruiz Blanco, Fr. Matías. *Arte y Tesoro de la lengua cumanaota*. Leipzig, 1888.

¹⁶ Jusayú, Miguel Ángel y Jesús Olza Zubiri. *Diccionario sistemático de la lengua guajira II*. Caracas, UCAB, 2012.

¹⁷ Querales, Ramón. *El Ayamán*. Barquisimeto, 2007.

¹⁸ Barral, Basilio Ma. *Diccionario guarao-español, español-guarao*. Caracas, 1957

¹⁹ Nicolás Federmann escribía "weshuco". Son solo algunas docenas las palabras caquetias cuyo significado se conoce, gracias sobre todo a Galeotto Cey, que las reporta; pero por ellas es fácil deducir que ese idioma era muy semejante al guajiro. Por ejemplo, si en guajiro "mujer" se dice *jierü*, en caquetío era *iero*; y si en guajiro "zorro" es *walirü*, en caquetío era *guariro* (*wariro*); si en guajiro "hierba" es *sanai* o *sanali*, en caquetío era *sanari*; si en guajiro "ser gustoso" es *seme'tá*, en caquetío "dulce" era *semetu*.

²⁰ Parrilla. Este vocablo pasó al inglés como *barbecue*.

local: *Hijo de chuco no yerra bejuco*, equivalente a: Hijo de gato caza ratones)²¹.

Se debe notar, de todos modos, que esas voces indígenas fueron adaptadas a veces muy arbitrariamente a la fonética y tendencias lingüísticas de la lengua de los conquistadores. De un modo análogo, *Carache*, *Escuque*, *Castán*, *Esnujaque*..., son adecuaciones fonéticas castellanas de los términos cuicas: *Krachy*, *Skuke*, *Kstán*, *Usushak*... En particular, la tan frecuente sílaba inicial *hua-* (transcrita como *wa-* en alfabeto internacional) se volvió *gua-* en la grafía criolla, como en *La Guaira*, *Guaicaipuro*, *Guaicamacuto*, *Guanta*, *Guaca*, *Guasipati*, *Guayana*, *guarao*, *guayú*, *guaro*, *guaiquerí*, *guaricha* y otras muchas; y esto análogamente a la tendencia popular de transformar en *güe-* los grupos *bue-* y *hue-* iniciales de palabra (ejs.: “¡tá güeno ya!”; “Es un güeso duro”).

Simultáneamente, las lenguas nativas adoptaron y acomodaron a su pronunciación varias palabras de los conquistadores, como por ejemplo, “plátano”, que se volvía *curátane* (cumanagoto) o *prátano*, *pratán* y *paratán* (ayamán).

“Machete” se volvía *masep* en boca ayamán, y “escopeta”, *espó*, *spa*, *espoú*, siempre en ayamán, “burro” se volvía *buruhú*, y “ciudad”, *seudá*, mientras “obispo”, “padre”, “misa” se transformaban en: *bispus*, *patri*, *misús*.

¿Y qué decir de la palabra española “caballo”? Para los cumanagotos era *cavare*, para los guaraos *kauaio*, para los ayamanes, *kabeyu*.

No se quedaban atrás los cuicas trujillanos, quienes donde sus nuevos amos les imponían que dijeran *trigo*, *plato*, *burro*, *higo*, decían *tricu*, *prato*, *muri*, *tigús*...; en efecto, su idioma también carecía de varias consonantes y combinaciones fonéticas del español.

El mismo término “español”, en boca de diferentes etnias caribes sonaba: *pañur* (barí), *pañoro* (guayano), *fañuru* (yecuana).

Es también interesante ver cómo se modificaron los nombres propios “cristianos” en boca de los indígenas, especialmente de los alrededores del lago de Maracaibo, donde los barí, de “José Francisco” y “Toribio” hicieron: *Hosepshasiso* y *Toshibo*; y donde los guajiros, de “Felipe”, “Francisco” y “Dolores” sacaron: *Jelipa*, *Juransiku* y *Toloresü*, mientras los cuicas transformaban a “Juan” y “Julián” en *Shuán* y *Shukián*, ya que carecían de *l* y de *j*.

²¹ La lengua de los ayamanes ya no se habla desde el s. XIX. A ellos se les debe la fiesta folklórica de las Turas (“turi”, flauta), supervivencia de la fiesta indígena de la cosecha, y que ahora se celebra el 24 de septiembre, día de la Virgen de las Mercedes.

Parece inclusive que algunos oían en forma distinta a la nuestra el canto del gallo, como en el caso de los guajiros, para quienes el gallo no canta *kikirikí*, sino: *kootoleeeerakooouuuu*²².

Por lo demás, quedó completamente desechada la sintaxis posposicional y prefijal de las lenguas indígenas, como se aprecia en chaima (*nono*, tierra; *nono-po*, por la tierra; *nono-yao*, dentro de la tierra; *tamot*, cigarro; *u-tamot*, mi cigarro)²³; en caraca (*katucha*, catuche, guanábana; *kúa*, quebrada; *Katucha-kua-u*, en la quebrada de Catuche; *katucha-kua-y*, desde la quebrada de Catuche; *Katucha-kua-ca*, hacia la quebrada de Catuche)²⁴; en guarao (*ojiduina*, morichal; *ojiduina-yata*, morichal al; Nebu *ojiduina yata* naruae, El hombre morichal al marchó; Tai ma *saba* dibunae, Él mí a dijo)²⁵; o como en ayamán (*turi*, flauta; *turi-be*, flauta la; *aman-apu*, beber para; *an ñi siudá ye*, yo ir ciudad a; *bakamiho sip a tupup apa dug*, busca leña yo soplar para candela)²⁶.

Como vemos, la sintaxis de los idiomas indígenas era completamente extraña a la sintaxis de la lengua de los conquistadores. Además, las poblaciones indígenas quedaron terriblemente diezmadas -y algunas desaparecieron por completo- por las epidemias y los trabajos forzados a que eran sometidas. Finalmente, como ya lo señalamos, eran castigados si seguían hablando sus idiomas nativos, considerados como expresión de gente "irracional", inhibiendo así a los indígenas e induciéndolos, especialmente a los jóvenes, a mirar con desprecio el idioma de sus padres. La consecuencia fue que el multiforme sustrato lingüístico indígena en Venezuela, fuera de cierta cantidad de términos referentes a la fauna y la flora y artículos locales y un buen número de topónimos, y algunos rasgos fonéticos, afectó muy poco el castellano. A tal punto fue así, que en 1800 Alejandro de Humboldt tenía la impresión de que Caracas parecía una ciudad europea, a diferencia de otras ciudades del continente, en particular de las regiones andinas.

EL HABLA CASTELLANA EN VENEZUELA

En la parte que sigue nos restringiremos a analizar los que consideramos rasgos típicos del castellano hablado en Venezuela, y trataremos de precisar algunas tendencias fonéticas con que se habla, especialmente en la franja costera norte que, por incluirse aquí la capital de la república y la sede de los

²² Paz Ipuana, Ramón. *Glosario de voces indígenas*. Caracas, 1973, p. 292.

²³ Tauste, Fco. *Arte y vocabulario de la lengua de los indios chaimas...*, p. 42-3.

²⁴ Prof. Renato Agagliate, Sanare, inf. pers.

²⁵ Vaquero, Antonio, *Idioma Guarao*, p. 16.

²⁶ Querales, Ramón. *El ayamán*, pp. 139; 156.

más importantes medios de comunicación de masas, influye sobre el habla del resto del país. Entre estas tendencias destacamos:

1- Tal vez el primer cambio lingüístico que se produjo por las relaciones sociales que se establecían en América entre los conquistadores entre sí y entre ellos y los indígenas y los negros esclavos fue que todos los conquistadores querían ser tratados de *vos* o de *usted* o *vuestra merced*, mientras el *tú* se empleaba para los miembros de las clases inferiores. Por otra parte, el uso preferencial de *usted* en lugar de *vos* con el tiempo llevaría al desuso del "vosotros" y de la segunda persona plural de los verbos, con la consiguiente anomalía sintáctica, ya que el neologismo *usted*, aunque sea intencionalmente un pronombre de segunda persona, se construye con el verbo en tercera persona. Sin embargo, vale la pena destacar que la forma *vos* concordando normalmente con el verbo en 2ª persona del plural, se sigue usando en Centro-Occidente como alternativa del *usted*, mientras esto no sucede en la región central, en Oriente, ni en el sur del país, donde es normal el *tuteo* entre personas conocidas. Una explicación de este fenómeno socio-lingüístico la da Aquiles Nazoa, quien afirma que el "tú caraqueño" se debió a que todos los miembros de la gran masa de esclavos, indios, zambos, mulatos y pardos que formaban el grueso de la sociedad colonial, eran *tuteados* por los amos blancos, hasta que este uso mayoritario, inicialmente racista y discriminatorio, pasó a ser el trato normal entre los caraqueños²⁷. Aquí también, sin embargo, el plural del *tú* no es "vosotros" ni "vos", sino *ustedes*, con el verbo concordado en tercera persona del plural.

2- En toda América, y también en Venezuela, se emplean a nivel de pueblo filológicamente, es decir, según el uso latino, las formas pronominales de tercera persona *lo/la*, *los/las* para masculino y femenino en función de complemento directo (ej.: *lo/la vi*; *los/las vi*), y el *le/les* en función de complemento indirecto (ej.: *le hablé*; *les hablé*), quedando impreciso en este último caso, como en latín, si se trata de masculino o femenino. Para salir de dudas, se acude a la redundancia (Ej.: *le hablé a él/ella*; *les hablé a ellos/ellas*), aunque a veces en programas de televisión se oye el *loísmo* y el *laísmo* (ej.: Yo se *los/las* dije). Sin embargo, por el influjo de la literatura y la radio y televisión españolas, y en particular por las traducciones españolas de la Biblia y los himnos religiosos que nos llegan de la Península, donde se usa normalmente el *leísmo*, se crea confusión en particular a nivel de comunicadores sociales, que quedan con la idea de que lo correcto es el *leísmo*. De todos modos, lo más preciso sería decir que en este punto no se usa *leísmo*, sino que existe anarquía.

²⁷ Nazoa, Aquiles. *Caracas física y espiritual*, 1977, p. 84.

3- En cuanto a fonética, la lengua castellana en América había comenzado a diferenciarse ya desde el comienzo del siglo XVII, siendo el rasgo más sensible al oído el pronunciar como *s* la letra *c* ante vocal *i*, *e*, y la letra *z* ante *o*, *a*, *u*, de modo que palabras castellanas como *cocer*, *inducir*, *torpeza*, *pedazo*, *azúcar*, *haznos*, y *Zaqueo* en América empezaron a sonar *coser*, *indusir*, *torpesa*, *pedaso*, *asúcar*, *asnos* y *Saqueo*.

La raíz de este cambio fonético, en realidad, no había surgido en América, sino que venía de la propia España, y concretamente de Andalucía, donde la *c* ante vocal *e*, *i*, y la *z* ante *a*, *o*, *u*, sonaban y siguen sonando como *s*, y ese dialectismo se impuso debido a que el elemento humano andaluz fue predominante en la conquista y población de Venezuela, especialmente en la región que por ello se llamó Nueva Andalucía. Esta tendencia fonética se vio reforzada desde el comienzo por el hecho de que en ninguna lengua indígena local existía el sonido fricativo dental (*th*) con el que se pronuncian en España letra *c* ante *e*, *i*, y la *z* ante *a*, *o*, *u*. Hay que reconocer, sin embargo, que en algunas partes del Oriente de Venezuela se produjo el fenómeno contrario, y se habla con *ceceo*, pronunciando la *s* como *th* (*thí*, *thí*..., en lugar de *sí*, *sí*).

4- Supresión de las *s* en posición final de palabra. Esta milenaria tendencia había eliminado la *s* singular de las palabras latinas, y la había reservado como signo de plural, tanto en francés²⁸ como en los diferentes romances hispanos, incluyendo el portugués. En este punto de alguna manera se sigue el camino ya recorrido por el francés, puesto que la tendencia de la lengua hablada es desvanecer la *s* final como una pequeña aspiración ante vocal, mientras casi desaparece por completo en plural (ej: *mih amigo*), especialmente en posición final de frase, lo cual explica expresiones, letreros o grafiti del tipo: "Agarra esoh cambure"; "Caja para los primero auxilio"; "Canal para vehículo pesado"; "Los pescadore reclaman sus derecho"²⁹.

Como entre nosotros la *z* suena como *s*, la *z* final corre la misma suerte de aquella, es decir, tiende a esfumarse y desaparecer (ej.: El último apaga la *luh*).

²⁸ En francés la *s* plural es solo un signo ortográfico, que en la actualidad no se pronuncia si no le sigue una vocal. Ej.: *mon ami*, mi amigo; *mes amis* (lea: *mesami*), mis amigos.

²⁹ Entre nosotros esta tendencia es reforzada localmente por influjo del sustrato indígena, ya que el tamanaco carecía de *s*, como nos dice el P. Gilij. Debemos recordar, sin embargo, que el timoto-cuica poseía, además de la *s* fricativa normal, también la *s* africana (*sh*), de modo que en la región andina la *s* castellana resiste mejor al desgaste.

En algunas áreas, especialmente en los llanos y hacia Occidente, la *s* suele aspirarse como una suave *j*, como en: “¿Qué *jue*?”; “¿Sí *jeñol*!”; “¿*Jerá* que me *puee* abril la *puelta*?”³⁰.

También la *s* en grupos cultos como *nst*, suele desaparecer en el habla popular (ej.: instituto > *intituto*), mientras en *bsc*, *nsp*, se mantiene, y desaparecen la *b* y *n* (ejs.: obscuro, transporte > *oscuro*, *trasporte*). En los grupos *sc*, *st*, *sk*, la tendencia fonética es asimilar la *s* a la consonante siguiente o desaparecer, de modo que voces como *escalera*, *este*, *wisky*... suenan casi: *eccalera*, *ette*, *güiki*...

A veces en lenguaje descuidado desaparece la *es-* inicial de palabras, especialmente en el verbo *estar*, en expresiones del tipo: “¡*toy* contento!”.

En los verbos se mantiene la analogía castellana con el latín, idioma en que la *s* final es indicio de segunda persona, tanto del singular como del plural (lat.: *amas*, *amatis*; cast.: *amas*, *amáis*), inclusive en el pretérito perfecto, tiempo en el cual solo tiene *s* el plural (lat.: *amasti*, *amastis*; cast.: *amaste*, *amasteis*), aunque a veces se oye la *s* también en singular (*amastes*).

5- Supresión de la consonante *d* entre vocales. Esta tendencia, así como había transformado las voces latinas *crédere*, *videre*, *providere*, *possidere*, *comédere*, *radix*, *judex*, *judicium*, *paradisus*, *limpidus*, *foedus*, *fidelis*, *pedem*, *pediculus*..., en las castellanas *creer*, *ver*, *proveer*, *poseer*, *comer*, *raíz*, *juez*, *juicio*, *paraíso*, *feo*, *limpio*, *fiel*, *pie*, *piojo*..., sigue afectando voces castellanas como: *comida*, *dedo*, *bledo*, *pedazo*, *vereda*, *madrugada*, *todo*, *ciudadanía*, *empresa privada*..., que en nuestra pronunciación cotidiana a menudo suenan: *comía*, *deo*, *bleo*, *piaso*, *verea*, *madrugáa*, *paráa*, *too*, *ciuaanía*, *empresa privaa*... Esta tendencia es reforzada por otras voces españolas análogas como *correo*, *paseo*, *empleo*, *poleo*, *tiroteo*, *bacalao*, *sarao*..., o topónimos indígenas caraqueños del tipo de *Chacao*, *Caricuao*, *Macarao*, *Catuchacua*, donde la -o final (variante fonética de la -u indígena) indica el caso locativo en *cumanagoto* y *caraca*. Por lo anterior consideramos que expresiones como “Ojo *pelao*!”, “Claro y *raspao*”, “*rabipelao*” o “*toero*” son modismos que llegaron para quedarse para siempre entre nosotros, de modo que es difícil imaginar que alguien, por corrección, diga: “Ojo *pelado*!”, “Claro y *raspado*”, “*rabipelado*” o “*todero*”; o por pseudocorrección, como le escuchamos a un niño: “Mamá, ¿falta mucho para *Chacadito*?”

“¡*Caa*, *Caa*!”, le oímos gritar insistentemente a un espontáneo que quería dar a entender que una buseta pasaría por el supermercado *CADA*, como estaba

³⁰ De este modo, la aspiración de la *s-* inicial como *j-* llega a coincidir con la aspiración de la *f-* inicial de las palabras latinas (ej.: *fuit*, *fortis*, *febrarius*) en *h-* aspirada o *j-*, como todavía se hace en Castilla (ej.: *hué*, *huerte*, *hebrero*, etc.) y en Andalucía (ejs.: *jigo*, *jorno*, *jacha*, del latín: *ficus*, *furnus*, *fascis*).

escrito en un letrero bien visible que la camioneta llevaba delante y él estaba leyendo.

La consonante *d* suele suprimirse también en posición inicial de palabra, cuando es precedida por una vocal, como: "No me 'a la gana", "Hijo 'e perra"; pero especialmente en posición final de palabra, de modo que: *ciudad*, *casualidad*, *amistad*, *usted*, *universidad*... se vuelven: *ciudá* (o *suidá*), *casualiá*, *amistá*, *usté*, *uniersiá*... Este es otro rasgo fonético del andaluz.

6- Supresión de *b* entre vocales, como en *sábado*, *trabajo*, que suenan: *saao*, *traajo*. Un fenómeno análogo en latín, como es la supresión de *g* y *v* entre vocales, había producido en castellano: *leer*, *vela*, *frio*, *pais*, *maestro*, *rey*, *ley*, *leal*, *correa*, *buey*, (de: *légere*, *vigilia*, *frigidus*, *pagus*, *magistrum*, *regem*, *legem*, *legalis*, *corrigia*, *bovem*...), al igual que el nombre de la ciudad de León, que procede del latín *Legionem*³¹. Como sucede con la *d*, también la *v* inicial tiende a ser eliminada cuando la palabra anterior termina en vocal (ej.: ¡Esa 'aina!)³².

7- Frecuente confusión de *r* y *l*, como en: "Buenas *talde*, *Calmen*"; " 'tah *retaldao*!"; " 'taba *pol áhi*"; "Jugo de mora y de *palchita*"; "El presidente de la empresa tiene oídos *soldos* ante nuestros reclamo".

Recuérdese que algo parecido había transformado las voces latinas *cárcer*, *mármor* y *tenébrae*³³ en las castellanas *cárcel*, *mármol* y *tinieblas*... En el caso de Venezuela, esta tendencia está reforzada por el hecho ya reportado de varios idiomas indígenas en los que se intercambiaban varias letras castellanas, como *d*, *r*, *l*. Por ejemplo, "monte Roraima" en boca yecuana suena "monte *Dodoima*". Otro caso análogo podría ser el criollismo "cuji *cabrero*", que en el estado Lara se volvió "cuji *caudero*", donde la *d* reemplazó a la *r*, y la *b* se vocalizó, según el modelo de *cautivo* y *bautista* (del latín: *captivus*, *baptista*). Además, oímos a un honrado ciudadano decir en una conversación "*calta* aval" y, poco después, "carta de crédito"; y a un campesino yaracuyano le grabamos la misma frase pronunciada una vez como "espíritu maldito" y a continuación, con más énfasis, "espíritu *mardito*".

8- Supresión muy frecuente de la *r* final, especialmente de los infinitivos verbales, de modo que es normal escuchar expresiones como: "Quiereh *pasiá*";

³¹ Algunas voces castellanas como *reina*, *vaina*, *veinte*, *treinta*, durante la Edad Media se pronunciaban *reína*, *váina*, *veinte*, *treinta*, es decir, manteniendo todavía el acento sobre las sílabas de las equivalentes voces latinas de donde proceden, como son: *regina*, *vagina*, *viginti*, *triginta*.

³² También en latín se suprimía normalmente la *-v* e inclusive *-ve*, *-vi-*, en particular en muchos tiempos verbales. Por ejemplo: *amavisti*, *amáveras*, *amáveris*, *amavisses* se volvían: *amasti*, *amaras*, *amaris*, *amasses*, que están en el origen de las formas verbales castellanas: *amaste*, *amaras*, *amares*, *amases*.

³³ Esta voz, que en latín era esdrújula, en Hispania se pronunciaba grave (*tenébrae*), siendo esta pronunciación el antecedente inmediato de nuestras *tinieblas*.

“¿Que vah asé?”; “Esto se va acabá”; “Espelúcate pa’ peináte”; “Ese muelto no lo dejan descansá en pah”.

En ciertas zonas rurales del interior, como el estado Apure, suele suprimirse tanto la *r* como la *l* final de palabra: todo esto como otra evidencia del predominio del elemento humano andaluz desde los primeros siglos de la colonización de Venezuela.

Para demostrar que entre nosotros este es un detalle fonético de vieja data, reproducimos un episodio de la Guerra de la Independencia que refiere Tulio Febres Cordero, a saber: que en vísperas de la batalla del Pantano de Vargas se acercaron al campamento patriota al mando del Gral. Rondón, dos húsares de Fernando VII a caballo, trajeados con uniforme de gala y armados con sable, dos pistolas y carabina, en actitud desafiante. Un joven zambo de caballería del bajo Apure, medio desnudo, armado de lanza y montando en pelo su caballito, se presentó y le dijo al General: *-Mi generá, me da permiso de espantá aquello dos goos?... -¿Y tú solo?, preguntó el Gral. Rondón. - ¡Si señó!-, contestó el zambito; y al obtener el permiso, se precipitó sobre los dos húsares, que le descargaron encima las pistolas y las carabinas, hiriéndole el caballo, por fortuna sin gravedad. El llanero alanceó al primero con quien se topó, y luego se lanzó tras el segundo, que huía precipitadamente, pero de nada le valió, porque el llanerito le dio alcance y le hizo correr la misma suerte de su compañero. Luego regresó con su caballito al trote y llevando otro caballo del cabestro, entre los gritos delirantes de la tropa; y al general que lo felicitaba por la hazaña le contestó modestamente: -¡Eso no es náa mi generá!*³⁴.

En breve, podemos decir que en los rasgos fonéticos presentados hasta aquí, se observa una marcada analogía con el dialecto andaluz, caracterizado por la “articulación débil de las consonantes tanto finales como intervocálicas, y la abundante pérdida de las mismas, con gran predominio de sonidos vocales”, lo cual es típico del lenguaje femenino e infantil, y nos recuerda lo que le oímos a un niño, que le decía a su hermanito: “*tah cansao, ¿'eldá?*”.

9- Otra tendencia es la de cortar palabras, de modo que, especialmente en el ambiente estudiantil y juvenil es usual oír hablar de: *la seño*, *el profe*, *la foto*, *la moto*, *el auto*, *buena vibra*, *nuestra promo...*, o inclusive expresiones como: “¿Estás en la ofi, porfa? Te lo pregunto porsia”.

Entre las palabras más usualmente cortadas está la preposición *para*, que suele apocoparse como *pa'* o *p'* (ejs.: “*Pa' la playa*, ‘*mano*”; “*¡Vamoh p' allá!*”). Sin embargo, esta es solo una tendencia, no la norma, ya que en muchas

³⁴ Febres Cordero, Tulio. “El zambito de Apure”, en: *El Lápiz*, Mérida, abril 2 de 1890, p. 116. Episodio referido por el comandante José María Espinosa en sus *Memorias de un abanderado*.

ocasiones se oye pronunciar sin apócope, aún en boca del pueblo iletrado (ej.: ¿Vah para el traajo?).

10- Un rasgo lingüístico que a nivel internacional está asociado con el régimen político de "Revolución pacífica, pero armada" que se impuso en Venezuela desde fines del siglo XX es la redundante diferenciación de género, tanto en la Constitución nacional, como en los escritos y discursos oficiales, donde oímos, como si se tratara de la suprema elegancia del idioma: *soldados y soldadas, reservistos y reservistas, todos y todas, juntos y juntas, jueces y juezas, homicidios y féminicidios...* El lingüista Álex Grijelmo satiriza esta absurda manera de hablar, que para ser coherentes obligaría a rehacer el refranero popular en el sentido de: "El perro y la perra son el mejor amigo y la mejor amiga del hombre y la mujer". Además, observa que órdenes como "Los alumnos y las alumnas que son pequeños y son pequeñas tendrán que salir al recreo con sus profesores y profesoras" resultan imposibles, y no por prejuicios sexuales, sino por la tendencia ancestral del idioma a la economía expresiva, y sobre todo porque los pensamientos son rápidos y las frases que los expresan no pueden alargarse, porque se ocasionaría un desacomodo excesivo entre las dos velocidades, la de pensar o sentir, y la de expresarse.³⁵

11- Vinculado con lo anterior es el empeño oficial de crear una "neolengua" de tipo orwelliano, cambiando los nombres de instituciones, efemérides, plazas, avenidas y parques, de modo que una persona que regresara al país tras unos veinte años de ausencia quedaría completamente desorientada. Si pensara alojarse en el hotel Caracas Hilton, no lo encontraría, porque ahora se llama *Alba Caracas*; ya no reconocería los nombres de los sitios de su infancia, cuando se entere, por ejemplo, que el parque nacional "El Ávila" que conociera cuando pequeño, ahora se llama *Waraira repaño*³⁶; que lo que conoció como Parque del Este ahora es *Parque Miranda*; que el Parque del Oeste es *Parque Ali primera*; si quiere visitar el Congreso de la República, se encontrará con que ahora se llama *Asamblea Nacional*, donde no hay diputados y senadores, sino solo *asambleístas*; que el Ministerio del Interior, asociado primero al Ministerio de Justicia para formar el Ministerio del Interior y Justicia, luego se volvió *Ministerio del poder popular del Interior, Justicia y Paz* (MPPIJP)³⁷; que el Ministerio de Agricultura y Cría ahora se llama *Ministerio del poder popular de Agricultura y Tierra* (MPPAT), porque de la

³⁵ Grijelmo, Álex. *El genio del idioma*, p. 188.

³⁶ Gazapo lingüístico consagrado en la Gaceta Oficial, por: *Wariarepaño*.

³⁷ En la novela de Orwell, 1983, el viejo "Ministerio de Guerra" se había vuelto *Ministerio de la Paz*; la institución que tenía a su cargo adular todos los días los datos históricos anteriores a la Revolución se llamaba *Ministerio de la Verdad*, mientras que el espionaje y la represión de los opositores al régimen estaban a cargo del *Ministerio del Amor*. (Orwell, G. 1983, 3ª parte, cap. I)

cría se ocupa otro ministerio del poder popular; que la oficina de *Extranjería* ahora es el *SAIME*; que la Policía Técnica Judicial (PTJ), ahora es *CICPC* (Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas); que la *DIM* (Dirección de Inteligencia Militar) y la *DISIP* (Dirección de Servivios de Inteligencia y Prevención) se fundieron en el *SEBIN* (Servicio Bolivariano de Inteligencia Nacional); que ya no se celebra el *Día de la Raza*, sino que ahora se dice *Día de la Resistencia Indígena*; o que en el país no hay “inseguridad”, sino que la situación es *excesivamente normal*; ya no hay “niños de la calle”, porque se han vuelto *hijos de la patria*; no hay “damnificados”, sino *dignificados*; las noticias de crónica roja son *incitación al odio y a la violencia*; ya no hay obreros “despedidos”, sino *desincorporados*; tampoco hay en los puertos alimentos “podridos”, sino *inconformes*; ahora ya no se estila decir “varón y hembra”, sino *hombre y mujer* (paralelo al inglés: *man and woman*); ya no se habla de “conserje”, sino de *trabajador domiciliario*; ya no hay “presos”, sino *privados de libertad*; tampoco hay “presos políticos”, sino *políticos presos*; los productos no “aumentan de precio”, sino que *se actualizan*; y menos todavía hay “escasez de productos”, sino que hay una *guerra económica*, tanto más cuando reducir el valor de la moneda nacional en casi un 100% no se debe llamar “devaluación”, sino *ajuste* cambiario. Análogamente, ya no parece culto decir “beber agua”, sino que hay que *hidratarse*, y con mucha más razón cuando se tiene sed -perdón-, se está *deshidratado*; y a pesar de que todo el mundo pregunta sin empacho si ya “*salió o se puso el sol*”, no se vería bien que un profesor universitario fuera “*picado de culebra*”, como se dijo toda la vida; ahora hay que decir “*mordido de culebra*”, y tampoco se habla de veneno “*raticida*”, sino de veneno *rodenticida*.

Más sofisticado todavía: ya es tabú decir “*vejez*”, porque ahora es *tercera edad* o *juventud prolongada*; ya no se puede hablar de “*ciegos*”, sino de *invidentes*; tampoco hay gente con “*arteriosclerosis*”, sino que padecen de *Alzheimer*, o “*tienen el alemán*”; ya no se habla de “*embolia cerebral*”, ni de “*derrame cerebral*”, sino de *ACV* (Accidente Cerebro-Vascular); y no se dice “*aborto*”, sino *interrupción voluntaria del embarazo*. Por añadidura, términos como “*oculista*” o “*dentista*” ya no son del gusto de los profesionales modernos, que exigen ser llamados *oftalmólogos* u *odontólogos*, y estos no “*sacan muelas*”, sino que realizan *exodoncias*, y especifican los diferentes tratamientos dentales como *periodoncias* u *ortodoncias*; y van acompañados por todo un cortejo de profesionales de la salud, como los *otorrinolaringólogos*, *odontopediatras*, *cardiólogos*, *cardiópatas*, *neumatólogos*, *neurólogos*, *nefrólogos*, *urólogos*, *terapeutas*, que atienden *rinitis*, *neuralgias*, *cardiopatías* como *trombosis coronarias*, infartos al *miocardio*, tratan el *encéfalo* (que no “*cerebro*”) y realizan *hematologías* y *encefalogramas* y hacen tratamientos

cosméticos autólogos; ya no se dice "dolor de oídos", sino *otitis*; el popular "dolor de muelas" se ha vuelto *odontalgia*; y muy posiblemente no le diagnostiquen "fiebre", sino *pirosis*, que desde luego se combate con remedios *antipiréticos*. Y así, todo un caudal de términos técnicos médicos y científicos, en general de origen griego, pero que nos llegaron por conducto del inglés y se trasvasaron al castellano para desplazar la terminología tradicional, mayormente de origen latino.

12- El inglés aporta, además, una gran cantidad de términos, que suelen salpicar la conversación de las personas cultas, semicultas o las charlas formales e informales en ambientes económicos, donde es usual oír hablar de *target* y de *marketing*, hacer *lobby*, de los "*aitems*" disponibles en un negocio; y además neologismos del tipo: *inicializar* la fotocopiadora, *efectivizar* un pago, *digital* la clave secreta, *aperturar* una cuenta bancaria, *direccionar* una denuncia.

El inglés también se percibe, disimulado, cuando ya no se nos habla de "vigilancia", sino de *seguridad*, ni de "agentes policiales", sino de "*oficiales de policía*"; y en expresiones de uso corriente en personas instruidas, como: "*¿Aplicaste para el trabajo?*"; "*Yo no he roto los acuerdos*"; "*La Biblia en la actualidad no dice que el dinero sea malo*".

Lo anterior de hecho delata falta de formación en la lengua materna, como lo sugieren otras expresiones del tipo: "Pedro *descolla* sobre sus compañeros"; "Las unidades de transporte terrestre tienen mucho tiempo que no se *renovan*"; "Hemos llegado al ministerio de Educación Superior e *introducimos* el documento"; "Hice lo que cualquier persona *fuera* hecho"; "El negocio estuvo a punto de *cerrarse* (firmarse), con las consecuencias que eso *trayera*"; "Espero que *puédamos* ir"; "Es importante que *entiéndamos* que se deben respetar los semáforos".³⁸

13- Señalamos, finalmente, el uso del *potencial* en lugar del copretérito de subjuntivo en las prótasis hipotéticas: "Si yo *podría* decidir por ti, lo haría"; "Imaginense qué pasaría si eso *sucedría* en una empresa del estado".³⁹ Una vez más, atribuimos esta tendencia, que se suele oír cada vez más en boca de las generaciones jóvenes, inclusive de profesionales universitarios, al influjo del

³⁸ Ya Andrés Bello anotaba que "es harto común entre los americanos, decir *háyanos, váyanos, séamos*..., y no faltan algunos que acentúan del mismo modo otros presentes de subjuntivo, diciendo: *téngamos, óigamos*, etc. (*Ortología*, p. 43). Es otra tendencia del habla popular transformar la terminación *-mos* en *-nos* en formas verbales esdrújulas (ej.: *ibanos; decíanos*, etc.), lo cual, por cierto, es muy lógico, ya que la desinencia verbal indica la persona del sujeto, y en castellano el sujeto de la primera persona del plural es *nos*.

³⁹ Rafael Seco, *Manual de Gramática española*, 185, p.245-6. *Prótasis* (afirmación condicional: Si yo *pudiera*...); *apódosis* oración principal (lo haría).

inglés, lengua en la que tanto en la prótasis como en la apódosis de la oración, se emplea el tiempo potencial (ej.: *If I could, I would do it*).

CONCLUSIÓN

Para concluir, podemos decir que el idioma castellano entre nosotros actualmente está sometido a varias presiones, de las cuales destacamos:

1- Aluvión de tecnicismos, en general de origen griego, que las ciencias modernas, a imitación del inglés, vierten al lenguaje diario, pero que no están al alcance de la comprensión de personas no especializadas, aunque hayan cursado niveles superiores de educación. Así en buena medida se frustra la intención comunicativa del lenguaje, y más bien se levanta una barrera cultural entre el hablante y el oyente, que puede llegar a sentirse un extraño en su propia tierra, ya que no entiende lo que le dicen en su lengua materna, que él creía conocer.

2- Fuerte influjo del inglés sobre el habla de las clases instruidas y en el habla urbana, tanto en vocabulario como en afectación de la sintaxis castellana.

3- Empeño abusivo y pedante del régimen de "Revolución pacífica, pero armada" que actualmente dirige el país, de crear una "neolengua", siguiendo el ejemplo del régimen de *Eurasia* de la novela *1983*, de Jorge Orwell.

4- Vigencia de unas tendencias fonéticas que, a través de unos diez siglos, junto con otras, habían contribuido a transformar el latín popular de los legionarios romanos en castellano, pasando de boca en boca de los rústicos e iletrados campesinos, amas de casa, mesnadas y pastores ibéricos y los bárbaros romanizados.

Esto último es algo intrínseco del idioma, y nos permite apreciar que lo que conocemos como "castellano" es solo una fase en la evolución del latín, y que la tendencia natural es que ese proceso continúe a través de los siglos, ya que persisten algunas de las tendencias fonéticas que poco a poco habían transmutado el latín en castellano. Tales tendencias (pérdida de la *s* final, pérdida de la *r* final, especialmente de los infinitivos verbales, pérdida de la *d* entre vocales y al final de palabra, alternancia ocasional de *r* y *l*) son características del andaluz y del habla de las islas Canarias por influencia de aquel, lo cual se explica por haber sido andaluces y canarios la mayoría de los pobladores españoles de Venezuela en los primeros siglos de la Colonia. Podemos entonces definir la pronunciación del venezolano como *andaluzoide*, siquiera "por la mayor tendencia que el castellano a suprimir la articulación de la *d* entre vocales".

Este dialectismo peninsular es reforzado en nuestro país por el sustrato de las lenguas indígenas, en las que los sonidos *r* y *l* son equivalentes, y carecen

todas ellas de varias letras del alfabeto español, lo cual implica dificultad articulatoria o aversión al uso de algunas consonantes, todo ello tipificado en la ley fonética del "menor esfuerzo".

Cabría esperar que, gracias al nivel cultural alcanzado actualmente por una gran parte de la población -que por eso mismo debería conocer la "imagen gráfica" de las palabras y acomodar a ella la "imagen fonética" de las mismas-, el idioma castellano hubiese alcanzado entre nosotros una relativa estabilidad. En efecto, esto sucede así en muchos casos, cuando oímos personajes públicos, actores, profesionales y comunicadores sociales usar el castellano con absoluta precisión y propiedad; mientras, en contraste, muchas otras "personas cultas", especialmente en el habla informal, funcionalmente se expresan como personas "rústicas e iletradas", y además, vulgares, como cualquier persona sin estudios. Lo anterior plantea, con respecto al futuro del castellano, el mismo choque de tendencias lingüísticas que se activaron con respecto al latín en las distintas provincias, y en particular en Hispania, tras la caída del imperio romano.

A diferencia de entonces, sin embargo, la gran mayoría de los hispanohablantes está escolarizada y sabe leer y escribir. Además, existe hoy el invalorable recurso de los medios masivos de comunicación, que pueden difundir ventajosamente por todo el mundo las formas normales del idioma. De allí la importancia de la labor que cumplen instituciones como los Ministerios de Educación, las Academias de la Lengua, las universidades y los Colegios de Periodistas en promover cursos de dicción para los comunicadores sociales y otros profesionales, orientar publicaciones y programas radiales y televisivos en que no se respeta la ortografía y la ortología castellana, y en particular desaprobando el uso del lenguaje impropio, chabacano y ofensivo. En fin de cuentas, un idioma como el castellano, que permite la comunicación entre tantos pueblos hermanos, debe ser mirado como un valioso patrimonio espiritual compartido, y como tal apreciado, estudiado y defendido.

BIBLIOGRAFÍA:

- BARRAL, Fr. Basilio OFM Cap. *Diccionario Guaraño-español, Español-guaraño*. Caracas, Soc. Cienc. Nat. La Salle, Monografía N° 3, 1957.
- BELLO, A. *Principios de Ortología i Métrica de la lengua castellana*. Santiago de Chile, 1859, 3ª ed.
- *Gramática de la lengua castellana para uso de los americanos*. Caracas, 1992.

- CEY, Galeotto . *Viaje y Descripción de las Indias, 1539-1553*. Estudio preliminar, Notas e Índices de José Rafael Lovera. Caracas, Fund. Banco Venezolano de Crédito, 1995.
- DÍEZ-ECHARRI, Emiliano, y José María Roca Franquesa. *Historia de la Literatura Española e Hispano-Americana*,. Madrid, Ed. Aguilar, 1960.
- FEBRES CORDERO, Tulio. *El lápiz*. Mérida (Venezuela), 1890.
- GRIJELMO, Álex. *El genio del idioma*. Madrid, Santillana Ed. Gral., 2004.
- *Defensa apasionada del idioma español*. Madrid, Santillana Ed. Gral., (1998), 2006.
- JUSAYÚ, Miguel Ángel y Jesús Olza Zubiri. *Diccionario sistemático de la lengua guajira II*. Caracas, UCAB, 2012.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Manual de Gramática Histórica española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1977.
- MOSONYI, Jorge C. *Diccionario básico del idioma carriña*. Caracas, 1978.
- NAZOA, Aquiles. *Caracas física y espiritual*. Caracas, Consejo Municipal del D.F. 1977.
- PAZ IPUANA, Ramón. "Glosario de voces guajiras" en: *Mitos, leyendas y cuentos guajiros*. Caracas, Instituto Agrario Nacional, 1973.
- QUERALES, Ramón. *El Ayamán*. Barquisimeto, 2007.
- Real Academia de la Lengua (RAE). *Esbozo de una Nueva Gramática de la lengua española*. Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- RUIZ BLANCO, Fr. Matías OFM Cap. *Arte y Tesoro de la lengua cumanagota*. Leipzig, 1888.
- SALAS, Julio César. *Etnografía de Venezuela*, Mérida, ULA, (1921) 1956.
- SECO, Rafael. *Manual de Gramática española*. Madrid, Aguilar, (1954) 1975.
- TAUSTE, Fr. Francisco OFM Cap. *Arte y vocabulario de la lengua de los indios Chaimas, Cumanagotos, Cores, parias y otros de la provincia de Cumaná o Nueva Andalucía*. (Madrid, 1680) Leipzig, B.G. Teubner, 1888.
- VAQUERO, Fr. Antonio OFM Cap. *Idioma warao -morfología, sintaxis, literatura*. Caracas, Estudios indigenistas, 1965.

MIGUEL DE UNAMUNO Y EL ANSIA DE INMORTALIDAD

Luis Rosón – Manuel F. García *

ABSTRACT:

These two writers study the life of Unamuno in order to make a meaningful analysis of his work , longing for Immortality. They do that from the existential perspective of the writer, based on his writings in comparison with his life, how the problems emerge and how he responds to them.

KEY WORDS:

Miguel de Unamuno, longing, immortality, life, literature, death, conscience, problem, response, biography, vital and ontological.

El objetivo de este artículo es el de intentar llevar a una comprensión del problema que supuso para Unamuno la inmortalidad o no inmortalidad del alma. Unamuno, escritor por vocación y por necesidad, expresa sus preguntas más íntimas, y las diversas maneras que nuestro autor considera como posibles respuestas ante la incesante pregunta que nos cuestiona sobre la realidad de la muerte.

Veremos las perspectivas de estudio del problema de la inmortalidad. No se trata de perspectivas contradictorias o divisiones preestablecidas. Las dos perspectivas son diversos puntos de vista de mirar el mismo problema y que al unirse en una misma persona de carne y hueso, en un único hombre que siente, vive y piensa, nos dan una visión más o menos unitaria del yo que se enfrenta con su destino.

Podemos denominar estos dos puntos de vista *biográfico-vital* y *epistémico-ontológico*. Es decir, cómo fue la vida concreta de Unamuno y cuál

* El P. Luis Rosón Galache, SDB, Decano de la Pontificia Universidad Salesiana (UPS) de Roma, es Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca (España), Licenciado en Teología, Licenciado en Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (Italia), Profesor de Enseñanzas Medias por la Universidad de Alcalá de Henares (España). Actualmente Profesor Extraordinario de Antropología Filosófica. Autor del libro *Hombre, tiempo y eternidad. La filosofía de Jean Guitton*, UPSA, Salamanca, 2009, y de diversos artículos de antropología, filosofía de la religión y pastoral juvenil. lrosón@unisal.it

era su manera de interpretar el conocimiento y su manera de ver la realidad y a la persona humana.

Estas dos perspectivas están enfocadas en un mismo punto: el porvenir de la conciencia, la supervivencia tras la muerte. Una nos mostrará a D. Miguel inmerso en la realidad de la vida diaria y enfrentado a la muerte real, la de Raimundín y Salomé, la de sus hermanos y la de sus amigos, la muerte que va castigando a sus compañeros de fatigas y que se le hace especialmente dolorosa cuando castiga a las generaciones más jóvenes.

La perspectiva biográfico-vital es, sin lugar a dudas, la más importante, por cuanto es la más unitaria. La vida de Don Miguel de Unamuno y Jugo es la vida del auténtico sujeto de la filosofía, como lo es la vida de Renato Descartes o de Miguel de Cervantes. Y es que no existe el hombre como contratante social, ni como bípedo implume, ni como *homo sapiens* ya que todas estas definiciones de hombres son *de un hombre que no es de aquí, o de allí, ni de esta época o la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir un no hombre*.¹

El problema de la inmortalidad interpretado filosóficamente se hace verdadero y real cuando se estudia en el sujeto auténtico de la filosofía, en el hombre concreto de carne y hueso, que sufre dolor de muelas y que tiene por detestable la vida si la muerte es el final del camino.

"En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica".²

1. PERSPECTIVA BIOGRÁFICO-VITAL

La intención no es escribir una biografía de Miguel de Unamuno, para ello tenemos diversos autores que ya lo han hecho de manera muy competente, de modo muy especial a Emilio Salcedo, salmantino y condiscípulo del nieto mayor de Don Miguel. Aquí señalamos solamente unas notas, a modo de pinceladas que manifiestan la presencia del problema que nos ocupa en esa larga vida, en hechos y en escritos, que nos ha legado el escritor vasco.

Contamos, por un lado, con los escritos monográficos de autores que han intentado rastrear la vida del rector de Salamanca, como el ya citado Salcedo, y

¹ UNAMUNO M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C. VII, 109.

² *Ibid.*, 109.

otros como Zubizarreta, Manuel García Blanco, Sánchez Barbudo y, por otro, los escritos del propio Unamuno en los que él puso toda su vida.

De ellos tomamos principalmente tres tipos de escritos: un primer grupo constituido por los directamente autobiográficos. Unamuno va describiendo directamente los sucesos de su vida. Son de este tipo los *Recuerdos de niñez y mocedad* y sobre todo los diversos escritos que redactó como consecuencia de la crisis del 97, su Diario inédito y sus Meditaciones Evangélicas, de las cuales sólo llegó a publicarse *Nicodemo el fariseo*.

Otro grupo de escritos de Unamuno no son abiertamente autobiográficos ya que no se coloca él como sujeto de la acción ni como persona afectada. No obstante, Unamuno que fue escritor por vocación, que no podía dejar de escribir por una irrenunciable necesidad de transmitir vida y de comunicarse con el lector, se proyecta en multitud de veces por medio de personajes que actúan como "dobles biográficos". Este grupo de escritos son las novelas, en las que Unamuno aparece a través de sus dobles biográficos. Unas veces será Pachico Zabalbide, otras Ignacio. En *Nuevo Mundo*, Eugenio Rodero. En *Niebla*, Augusto Pérez, nombre que llegó hasta a utilizar como pseudónimo en el exilio. Otras será Don Manuel, el cura en lucha de fe que él mismo pudo llegar a ser y otras será Joaquín Monegro cumpliendo su venganza cainita de la que Unamuno llegó a asustarse al morir de repente su hermano Félix, del que estuvo separado de por vida por una invisible barrera de incomprensión.³

Unos y otros personajes nos muestran actitudes que Unamuno nos ofrece de su vida íntima. En el prólogo de la segunda edición, ante los que le criticaban de haber sacado su *Abel Sánchez del Caín* de Lord Byron, se defendía señalando "yo no he sacado mis ficciones novelescas... de libros sino de la vida social que siento y sufro - y gozo - en torno mío y de mi propia vida". Es la vida misma de Unamuno la que está presente en sus novelas, en sus dobles biográficos o en las diversas actitudes de diversos autores. El desdoblamiento unas veces se hace como recurso literario, otras como en *Amor y Pedagogía*, es para poder decir cosas en broma que no se atrevería a decir abiertamente.

El tercer y último grupo de escritos que nos ayudan a entender la vida de don Miguel es su rico epistolario. Decía Emilia Pardo Bazán que lo mejor de Unamuno eran sus cartas, y el mismo Unamuno se dio cuenta de ello y le contaba en 1903 a Pedro de Múgica: "A mí me dicen algunos que lo mejor que he de dejar cuando me muera será mi correspondencia". El amplísimo epistolario unamuniano nos da pistas de vital importancia para entender su vida

³ Cf., SALCEDO, E. *Vida de Don Miguel*. Anaya, Salamanca 1970, 348.

íntima, tanto por la amplitud de cartas que se conservan como por la variedad de sus destinatarios: amigos, familiares, intelectuales, políticos.

Unamuno contestaba puntualmente a las cartas que recibía y que almacenaba en fajos ordenados. Sus cartas las escribía personalmente, con las cañas que dejaba a secar en la papelería de su escritorio. Mantuvo correspondencia con los intelectuales de su tiempo, con Rubén Darío, con Clarín, Ruiz Contreras, Arzadun. Su cargo de Rector de la Universidad le llevó a una constante relación epistolar con autoridades académicas y políticas. Por último, son especialmente ricas las cartas dirigidas a la familia y a los amigos más cercanos en las que los temas intelectuales ceden paso a la transmisión de la vida interior.

Estas fuentes nos conducen a un adecuado acercamiento biográfico a Don Miguel y nos permiten ahondar en lo ya señalado sobre el problema de la inmortalidad.

1.1. Infancia y juventud

1.1.1. Niñez en Bilbao

Miguel de Unamuno y Jugo nació el 29 de septiembre de 1864 en Bilbao. Sus padres eran Félix de Unamuno, comerciante que había hecho las Américas en México y Salomé de Jugo. De su padre Miguel apenas tuvo recuerdos, ya que falleció cuando contaba con tan sólo seis años de edad. De esa época nebulosa que suponen para la conciencia adulta los primeros años de vida, Unamuno conservó la imagen de su padre conversando en francés en la biblioteca. La extrañeza de la lengua y el descubrir la existencia de otros modos de expresión que la propia son uno de los primeros recuerdos del niño Miguel.

Sí, conservó de su padre la biblioteca familiar, donde en los años del instituto alimentó la avidez intelectual que comenzó a recomerle por dentro. Balmes y Donoso Cortés le abrieron las puertas de la cultura en esa biblioteca que Don Félix de Unamuno había ido formando en sus diversos viajes.

Mayor fue la influencia de doña Salomé en su vida. Su madre siempre estuvo presente de alguna o de otra manera, y fue la única ante la cual se cortaba de decir algunas cosas. Cuando Miguel se afilió al partido socialista, única vez que Unamuno estuvo adscrito a partido político alguno, escribió a su madre para tranquilizarla ante la turbación que este hecho le supuso. Así leemos en carta de 1894: *Me imagino el estado de ánimo a que te habrá llevado una representación equivocada de las cosas, (...) es la idea totalmente equivocada y*

falsa que estoy seguro tienes de las doctrinas que hace tiempo profeso".⁴ El afecto materno tuvo un papel destacado en los años de crisis religiosa en Madrid, afecto que doña Salomé compartió con Concha Lizárraga, la esposa-madre de don Miguel, en la dura crisis de 1897.

Además de Miguel, del matrimonio entre Félix y Salomé nacieron otros cinco hijos. Todos ellos murieron antes que Unamuno. María Mercedes falleció en 1871 al año de nacer, María Jesusa cuando el pequeño Miguel contaba con tan sólo tres años. Su único hermano varón, Félix, murió el 4 de mayo de 1931 mientras Unamuno preparaba en Madrid el Consejo de Instrucción Pública. Fue su hermano Félix una presencia cercana pero distante. Entre ellos había una niebla de incomprensión que hacía difícil la relación. Las continuas crisis y angustias de Miguel eran cosas de chalados para Félix, que ahogado por la popularidad de su hermano había llegado al extremo de colgarse un cartelillo al cuello durante el exilio de Unamuno en el que se leía: *No me pregunten por mi hermano*.

María Felisa falleció el 3 de enero de 1932 en la casa de la calle de Bordadores. María había compartido silenciosamente con Concha la vida familiar y cuando desaparece, Unamuno echa de menos un silencio en su casa.

Por último, el 3 de marzo de 1934 Miguel pierde a la última de sus cinco hermanos. Ya había perdido a sus padres, a sus hermanos, a su hijo Raimundo y poco después perdería a su esposa y a su hija Salomé. Su hermana monja Susana falleció el día 3 de marzo y sin tiempo para reponerse, el 15 de mayo Miguel de Unamuno perdía a su esposa Concha Lizárraga. Su confidente, su maternal apoyo, su compañera silenciosa desde siempre, desde que se enamoraron infantilmente en la primera comunión. Concha y Miguel habían compartido la salida de la tierra vasca, la vida salmantina, los avatares de la casa rectoral, la crisis de fe, las dudas, las palabras consoladoras, aquel ¡hijo mío! en la noche de marzo del 97, los vaivenes políticos, la ausencia del destierro, la enfermedad de Raimundín... Tantas cosas, tantos recuerdos, y sobretudo Don Miguel y doña Concha habían compartido la presencia diaria que se hace costumbre y que se toma especialmente dolorosa cuando ya no está. D. Miguel al perder su costumbre se sintió perderse a sí mismo

"¿Fue ella? ¿Fui yo quien se murió?

¿Fue ella? ¿Fui yo quien mori?

Pues yo no sé quién era yo

ni quien ella ¡pobre de mí!"

⁴ UNAMUNO, M. *Epistolario inédito*. Madrid, Espasa 1991, 43.

Miguel de Unamuno de este modo, vivió la pérdida de todos sus familiares contemporáneos. Pérdidas dolorosas, pero si cabe más dolorosa aún fueron las pérdidas de sus descendientes, de sus jóvenes discípulos y sobretodo de sus hijos Raimundín y Salomé, en los que todo hombre aspira perpetuarse.

A todas estas cosas era ajeno el niño Miguel que aunque compartió en el tiempo las muertes de su padre y de su hermana, éstas aún no fueron concienciadas. La muerte para los niños como explica en sus *Recuerdos de niñez y mocedad* es algo que no afecta.

"En cambio la muerte nos afectaba poco. El niño se siente inmortal; mejor dicho, está fuera de eso de la muerte y la inmortalidad; se siente eterno. Se siente eterno porque vive por entero en el momento que pasa. Oye hablar de la muerte, ve acaso morir, mata animales, pero no comprende la muerte. Si habla de ella es como habla de tantas otras cosas que tampoco comprende".⁵

Señala Julián Marías hablando de Don Miguel que si se tiene la intención de contar su vida se acaba bien pronto ya que ésta fue sencilla, sin aventuras ni incidentes. Y es cierto, si quitamos los avatares políticos del destierro en Fuerteventura y Francia, qué diaria y sencilla fue la vida del intelectual vasco en su Salamanca de adopción, pero, ¡qué intensa!

Y si sencilla y diaria fue la vida de don Miguel, más aún lo fue su infancia en su tierra vasca bilbaina. Sus recuerdos son los de todos los niños, recuerdos del colegio y recuerdos de los juegos. El primer colegio que frecuentó Unamuno fue el de San Nicolás, situado en un viejo caserón de la villa. Allí Don Higinio, su primer maestro, le enseñó las primeras normas de urbanidad, armado con una larga caña que ayudaba a mantener el orden y la disciplina, junto con los puntos cardinales y aquellos palotes de que vienen estas letras.

En el colegio, Miguel recibió la formación religiosa que recibían todos los chicos de su edad, destacando él por una sensibilidad especial hacia lo religioso y por una pulcritud y finura hacia lo moral. En el colegio se rezaba el rosario y la colección de letanías que le seguían, para terminar con sendos padrenuestros a San Roque, abogado de la peste, y a San Nicolás protector del colegio. Reflejo de la ingenua piedad infantil es la anécdota que cuenta en sus *Recuerdos*:

"Recuerdo también cómo habiendo leído en un devocionario una jaculatoria que proporcionaba cincuenta días de indulgencia a cualquier fiel por cada vez que devotamente la recitare, nos estuvimos una tarde una prima mía y yo, sentados sobre la mesa de la cocina, recitándola una y otra vez durante largo espacio de tiempo y llevando en un papel con rayas de un lápiz la

⁵ ID., *Recuerdos e intimidades* (Prólogo de Julián Marías), Madrid, Tebas 1975, 43.

*cuenta, no ya de los meses sino de los años de indulgencia que nos habíamos ganado*⁶

En medio de este trajín diario de la chiquillería bilbaína, emerge un acontecimiento importante en la infancia de Miguel: el descubrimiento de la muerte. Al referirse a esto dice al escribir sus *Recuerdos*: *"es un momento solemne cuando la muerte se nos revela por vez primera, cuando sentimos que nos hemos de morir"*.⁷

La muerte visitó al colegio de San Nicolás en la figura del compañero Jesús de Castañeda. Estuvo precedida por unos días de enfermedad que provocaron el comentario de todos los niños del colegio, hasta que por fin llegó la muerte. Esta primera muerte real y física de la que tuvo constancia el niño Miguel de Unamuno, no fue interiorizada en toda su amplitud. Todavía era demasiado joven para ello. Pero algún calado tuvo en su espíritu, por eso no lo olvida cuando escribe sus recuerdos de la infancia.

Pero, sin lugar a duda, el suceso más importante de la infancia de Miguel de Unamuno fue el bombardeo de Bilbao por parte de las tropas carlistas. Unamuno fue un hombre del Siglo XIX que despertó a la vida con una guerra civil y que se salió de ella con otra. Entre la Segunda Guerra Carlista y la Guerra Civil española transcurrió la vida de un hombre que se sintió extraño al siglo XX.

"Pero el suceso verdaderamente nuevo, verdaderamente imprevisto, el suceso que dejó más honda huella en mi memoria fue el bombardeo de mi Bilbao, en 1874, el año mismo en que entré al Instituto".⁸

En el Instituto los niños dejaban de ser tales para ir allí a ser mayores. Coincidió este acto social con la entrada en la pubertad, el abandono del pantalón corto, la incorporación del reloj en las muñecas, los primeros guiños a las jovencitas, el tabaco a escondidas... Pocas cosas de éstas hizo Miguel que no destacó entre sus compañeros ni por la picardía extraescolar, ni por la aplicación en los estudios.

Dos hechos importantes hay que señalar de la estancia de Miguel en el Instituto. En primer lugar es en esta época, en concreto durante el cuarto curso, a los catorce años de edad, cuando se despierta en él una importante avidez intelectual. Pasaba las noches en vela leyendo a Balmes y a Donoso Cortés. Balmes le abrió las puertas de los grandes filósofos, por él se enteró Unamuno de que había un Kant, un Descartes, un Hegel.

⁶ *Ibid.*, 25.

⁷ *Ibid.*, 43.

⁸ *Ibid.*, 54.

Tenía Miguel un ansia devoradora por esclarecer los eternos problemas. Cómo no calarían en el joven estudiante aquellas sentencias de la *Filosofía Elemental*: "Nuestra vida es una ilusión permanente, nuestra existencia una contradicción. El no ser nos horroriza, la inmortalidad nos encanta, deseamos vivir y vivir en todo". Miguel de Unamuno encontraba en Balmes una solución definitiva al problema de la muerte, dado que como sostenía el catalán, si se admite la inmortalidad toda nuestra vida tiene un pleno sentido, ya que podemos conseguir nuestras aspiraciones más hondas. Balmes le daba una base filosófica a la fe sencilla y familiar que había recibido uniendo filosofía con religión.⁹

En 1910 Unamuno recuerda estas lecturas de juventud y estas primeras cavilaciones sobre el tema de la inmortalidad. Ya ha escrito por este tiempo su *Vida de D. Quijote y Sancho*, y poco después saldrán a la luz los ensayos recogidos en *Del sentimiento trágico de la vida*. Es este Unamuno de madurez el que relee esas páginas de juventud y coloca un interrogante sobre ellas. "¡Pero con qué íntima y recogida emoción, con qué palpitaciones de corazón y de espíritu, leía yo estas elocuentes consolaciones allá en los melancólicos albores de mi mocedad".¹⁰

Otro hecho a tener en cuenta en estos años de Instituto es la vivencia de su fe religiosa. Sufrió por esta época una especie de misticismo juvenil que se tradujo en un ansia de santidad. Miguel sentía congojas interiores, se esforzaba por llorar a solas, daba largos paseos, meditabundo, recitando poesías. En definitiva, soñaba con ser santo. Así lo expresa al hablar de Pachico Zabalbide en *Paz en la Guerra*:

"Entró en la virilidad pasando por un periodo de misticismo infantil y de voracidad intelectual. Sentía fuertes deseos de ser santo, encarnizándose en permanecer de rodillas cuando éstas más le dolían. Y se perdía en sueños vagos en lo oscuro del templo, al eco del órgano".¹¹

La canalización de estos anhelos fue la Congregación de San Luis Gonzaga de la que Unamuno llegó a ser Secretario. Se reunía los domingos con sus compañeros para luego oír misa en el convento de la Encarnación. Otro componente de esta época de inseguridad y de crisis de adolescencia lo refiere Unamuno en carta a Jiménez Ilundain el 15 de mayo de 1898. Un día después de comulgar al leer al azar un pasaje de su libro de misa se encuentra con el

⁹ Con todo al recordar esta época en que leía con avidez y se cuestionaba por los grandes misterios hace la siguiente afirmación: "Era una edad en que la mente no podía aún fijarse en el tremendo misterio del mal, de la muerte y del sentido", *Ibid.*, 76.

¹⁰ OC III, 553.

¹¹ *ID.*, *Paz en la Guerra*, OC VIII, 126.

mandato de Cristo: "Id y predicad el Evangelio". *"Me produjo una impresión muy honda. Lo interpreté como un mandato de que me hiciese sacerdote"*.

Nos encontramos con los interrogantes normales de un adolescente educado en una tradición religiosa y que la vive con intenciones de perfección. Junto a esta santidad, estereotipada con los matices propios de la religiosidad del siglo pasado, persiste en Miguel la atracción por Conchita que va haciéndose una mujer. Esa atracción se tornará en noviazgo y con él *mi soñada santidad flaqueaba*.

1.1.2. Universitario en Madrid

Así las cosas, llegó el final del Instituto y la hora de marchar a Madrid a estudiar Filosofía y Letras. Era el año 1880, año que coincide con la muerte de la abuela Benita. Es ésta la primera muerte a la que el bachiller Unamuno asistió. Mucho más que en el entierro del compañero de colegio, ahora el joven de dieciséis años se hace preguntas muy serias ante la pérdida de un ser querido que fallece a su lado.

Y el patriótico Miguel de Unamuno que ha alimentado su romanticismo vasco con las lecturas de Pi y Margall, tiene que dejar el verde de su tierra por la capital de España. De lo duro que le fue este momento da constancia la carta a Amadeo Vives de 1899 en la que se expresa en estos términos:

*"La primera vez que salí de mi Vizcaya, para ir a Madrid a emprender mi carrera lloré (así al pie de la letra lloré) tarareando el Agur nere biotrekko, de Iparaguirre al trasponer la peña de Orduña para entrar en esta meseta a la que he acabado por querer".*¹²

En Madrid, Unamuno se va a encontrar con una enseñanza escolástica en la Universidad tocada por algunos ambientes krausistas. Los ambientes más progresistas se reúnen en el Ateneo que tanto frecuentará el joven Unamuno. Intelectualmente, Madrid le supondrá un paso de Hegel a Kant. De la solución dialéctica racionalista a una incipiente tragedia con el criticismo y dualismo nómeno-fenómeno que en ella subyace. También se enamorará de Spencer y del positivismo para después darle el calificativo de nefasto. No obstante, de las lecturas de Spencer permanecerá en Unamuno una visión relacional de conocimiento científico y la convicción del poder de los sentimientos sobre cualquier sistema ideológico.

En Madrid Unamuno sufrirá su primera gran crisis. Crisis, por un lado de su patriotismo vasco, que descubre la necesidad de dejar de encerrarse en sí mismos para irrumpir en la universalidad de España. Y crisis, sobretodo, de su

¹² ID., *Epistolario inédito*. Madrid, Espasa 1991, 63.

fe religiosa. La crisis religiosa puede resumirse en un intento de racionalizar la fe, tal como la describe en Eugenio Rodero en *Nuevo Mundo*: "*Quería racionalizar la fe, dibujar con línea pura y cándida el dogma preciso y limpio, comprender al mundo por la creencia*". Este racionalizar la fe lo entiende Cerezo desde una doble perspectiva.¹³

Por un lado un furioso agnosticismo, un descubrimiento de la rutina de las prácticas religiosas y un descubrimiento de la posibilidad de configurar la vida al margen de ellas. Fue a Madrid con la costumbre de la misa diaria y la comunión mensual fue paulatinamente perdiendo este hábito, para una mañana de carnaval al salir de la misa dominical, decidir no volver más *sin desgarramiento alguno por el pronto, como la cosa más natural del mundo*.

Por otro lado la racionalización de la fe conlleva un reduccionismo ético-antropológico. El problema de Dios empieza a verse desde el problema del yo, y más que configurar los propios actos y la propia vida desde Dios, se empieza a configurar a Dios desde los anhelos íntimos. Es este el resultado de una *conversión religiosa* que trató de buscar el espíritu cristiano subyacente a la letra católica y que acabó en una visión intimista e individualista de la religión.

En esta situación de crisis religiosa se doctoró Unamuno en Filosofía con una tesis doctoral sobre el origen y prehistoria de la raza vasca. La situación religiosa es inestable y difícilmente tipificable. Así serán estos años de su vida que van desde el comienzo de sus estudios y la pérdida de su fe y que tienen su clímax en la noche de marzo de 1897 en la Salamanca de adopción. Una continua lucha con momentos de dudas y momentos de seguridades. La vuelta a las prácticas religiosas por la presión afectiva de su madre y su novia, puede ser uno de esos momentos, pero que no varían para nada lo profundo del estado interior: inquietud, lucha, crisis.

1.2. Una noche de marzo de 1897

Miguel de Unamuno se ha doctorado en Filosofía en Madrid y regresa a su Bilbao natal para preparar oposiciones. Mientras se dedica al estudio, se gana la vida como profesor interino de Latin en el Instituto de Vizcaya y dando clases particulares. Comienza también su producción literaria con artículos, cuentos y su primera obra teatral, *El cuestión de Galabasa*.

El 31 de enero de 1891 contraerá matrimonio con su amor de toda la vida, Concha Lizárraga, y el 3 de agosto del siguiente año nace su primogénito Fernando. Unamuno se ha presentado a una cátedra de Psicología por el Instituto de Bilbao opositando con Julio Guiard que fallecerá en diciembre del

¹³ Cf., CEREZO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid, Trotta 1996, 127.

91. Como no gana la cátedra se vuelve a presentar a la de griego de la Universidad de Salamanca en competencia con Ángel Ganivet. Esta vez Unamuno se hace con la cátedra y el 12 de diciembre de 1891 llega a la ciudad del Tormes.

En sus primeros años de estancia en Salamanca, Unamuno se adhiere oficialmente al socialismo por medio de la revista *La lucha de las clases* con la que colaborará. Su socialismo fue siempre personal y para nada de partido, aunque por un espacio de tiempo estuviese afiliado al partido de Pablo Iglesias.

El 7 de enero de 1896 nace el tercero de los retoños de la familia Unamuno, Raimundo Genaro, y con él la vida de Unamuno dará un giro espectacular. El niño es bautizado y apadrinado por su tía monja, pero a los pocos meses sufre un ataque de meningitis, seguido de la parálisis de una mano y de una incipiente hidrocefalia. Con Raimundín ha entrado la muerte en casa. El niño está herido de muerte y se va apagando poco a poco. En don Miguel aparece un temor que le había contado a doña Concha cuando aún eran novios:

*"Una noche bajó a mi mente uno de esos sueños oscuros, tristes y lúgubres que no puedo apartar de mí, que de día soy alegre. Soñé que estaba casado, que tuve un hijo, que aquel hijo se murió y que sobre su cadáver, que parecía de cera, dije a mi mujer: Mira nuestro amor, dentro de poco se pudrirá; así acaba todo".*¹⁴

Unamuno había conseguido tras la primera crisis de fe, siendo estudiante en Madrid, un cierto equilibrio entre un cristianismo residual y un humanismo secular. Equilibrio, que con la enfermedad de Raimundín, salta por los aires. La presencia de la muerte como aniquilación total es una realidad ante la que no sirve la solución naturalista, ni el humanismo ateo, ni la ascética cristiana. La enfermedad de su hijo la siente como un castigo divino por el abandono de su fe católica. Se siente culpable de los dolores de su pequeño y se lanza a buscar una respuesta.

Unamuno vive profundamente el dolor de su hijo. Le tiene el mayor tiempo posible a su lado en el estudio, le retrata y guarda los dibujos en su cartera, le mira desconsoladamente. Busca consuelo y no lo halla. Le hace poemas como los de la *Canción de cuna al niño enfermo*:

*Pronto vendrá con ansia
de recogerte.
La que tanto te quiere
la dulce muerte.*

¹⁴ SALCEDO, E. *Vida de don Miguel*. Salamanca, Anaya 1970, 82.

En carta a Mario Sagarduy que tiene a su hijo gravemente enfermo le da Unamuno los consuelos ante la enfermedad de su hijo, que le gustaría darse a sí mismo: pide a Dios que dé a tu hijo lo que más le convenga. Debes aprovechar estas congojas y sacar de ellas provecho y partido. Dios quiera apaciguarte el ánimo y pagarte el cariño que profesas a tu hijo. Cuatro días después vuelve a escribirle al conocer la noticia de que el pequeño ha fallecido:

"Serénate, querido Mario, levanta el ánimo y considerando que la vida vale por lo que te cuesta sostenerla y los dolores que te trae, reflexiona si tu hijo ha ganado o perdido con el cambio. Lo terrible debe ser verlos sufrir y luchar contra la muerte, una vez que descansan empieza tu descanso. Creo que conviene que visite la muerte nuestra casa, pues así nos despierta y nos enseña que sólo a la luz de ella se ve claro en la vida".¹⁵

Pero estas palabras de profunda resignación no las encuentra para consigo mismo. La crisis es una crisis de fe profunda, es una crisis vital que tiene su correlato en el lado físico: aparecen las palpitaciones, el dolor en el pecho y en el brazo, el insomnio. Una noche del 21 o el 22 de marzo, Unamuno ya no puede más, se siente morir, no aguanta la angustia, el sentimiento de culpa, la nada. Concha sólo sabe decirle *¿Qué tienes hijo mío?*

Don Miguel sale por la madrugada y deambula de acá para allá, estará tres días sin ir a clase, rezará por la fe perdida contra la pared de una celda del Convento de San Esteban. Recordando estos duros momentos en una nueva crisis de soledad en el exilio de París, se expresa así en *Cómo se hace una novela*:

"En un momento de suprema, de abismática congoja, cuando me vio, en las garras del Ángel de la Nada, llorar con un llanto sobrehumano, me gritó desde el fondo de sus entrañas maternas, sobre humanas, divinas, arrojándose en mis brazos: ¡hijo mío! Entonces descubrí todo lo que Dios hizo para mí en esta mujer, la madre de mis hijos, mi virgen madre".¹⁶

La crisis de Unamuno centrada en la presencia de la muerte en casa con la enfermedad de Raimundín y en el pavor al aniquilamiento de la conciencia conlleva una tripleta de fantasmas. En primer lugar la locura. Unamuno se repite la pregunta ¿estaré loco? ante la angustia que le corroe por dentro. En segundo lugar el qué dirán, la gente. Don Miguel no busca una conversión ejemplar ni por aparentar. Quiere escrupulosamente una conversión sincera y tal vez le falta la sencillez necesaria para llegar a ella. Por último, aparece también el fantasma del suicidio. En 1898 recibe la noticia del suicidio de su amigo Ganivet

¹⁵ UNAMUNO, M. *Epistolario inédito*. Madrid, Espasa 1991, 48-49.

¹⁶ *Id.*, *Cómo se hace una novela*, OC VIII, 747.

repercutiéndole la idea en su interior. El suicidio aparece como una constante en su vida y en sus personajes, aparece en el don Manuel de *San Manuel Bueno*, en Augusto Pérez de *Niebla*, en Apolodoro de *Amor y Pedagogía*... El suicidio es una forma de evasión que toma muy en serio Unamuno en estos momentos de crisis. Así le cuenta a Machado:

*"Y ahora amigo Machado, aquí, para entre los dos, y al oído, que no lo oiga otro: Mire, a mí se me ha ocurrido cien veces lo mismo; pero si no me he pegado un tiro es porque tengo mujer y ocho hijos que mantener, porque no me va tan mal en la vida, gracias a mi pesimismo, que ahora desengaños, y sobre todo porque abrigo muchas dudas de que la muerte, y más si es voluntaria, sea medio de salir de la duda, de la única que vale".*¹⁷

La profunda crisis de 1897 ante su hijo enfermo, es sin duda una crisis metafísica. Se convulsiona lo más profundo del ser de don Miguel de tal manera que se producirá en él una auténtica conversión. No una conversión al sentido de la experiencia religiosa cristiana, sino una conversión en cuanto a su particular cosmovisión que de aquí en adelante será fundamentalmente trágica.

*"Si Unamuno llegó a encontrar a Dios o quedó como un mendigo, es cosa que nunca sabremos y que, a decir verdad no importa demasiado, lo que de verdad importa es la nueva forma de conciencia que fraguó a partir de esta experiencia decisiva".*¹⁸

Unamuno se irá apartando del dogmatismo rígido católico para acercarse a un protestantismo liberal. Su tragedia vendrá marcada por un reduccionismo ético-antropológico del hecho religioso, por un subjetivismo conjugado con un apetito de divinización, por una convicción del ser personal y un sentimiento de lo trascendente.

La crisis quedará guardada en el más íntimo de los escritos de don Miguel, su *Diario* inédito, escrito para sí mismo y para un futuro lector que pudiera hacerse partícipe de sus sentimientos de tristeza. Las *Meditaciones Evangélicas* y las novelas *Paz en la Guerra* y *Nuevo Mundo*, tienen mucho del Unamuno en crisis que lucha con la muerte y busca ante la fe perdida otras formas de inmortalización: la supervivencia en la historia, las obras, la fama, la Gloria, Dulceinea...

Unamuno se acercará progresivamente a otros escritores que vivieron situaciones similares a la suya. De este modo a través de Brandes llegará a Kierkegaard, su asiduo compañero de viaje.

¹⁷ Citado por SALCEDO, E. *Vida de don Miguel*, 156

¹⁸ CERESO GALÁN, P. *Las máscaras de lo trágico*, 235.

La crisis no fue un momento puntual en la vida de don Miguel. Desde que la fe del estudiante de filosofía se quebrantase en Madrid, la actitud de lucha, de crisis, no le abandonará hasta el último día del año 1936. El cénit de esta actitud fue la noche de marzo del 97 en la que Unamuno se siente anonadado por la sorda presencia de la muerte en su casa, pero situaciones similares se sucedieron en la vida del escritor vasco con matices diversos pero con idéntica problemática.

Hay dos momentos especiales en los que la crisis se agudiza, y la paz en la guerra se esfuma. En 1906 se reanuda el desasosiego. En Nochevieja, en Salamanca, siente la presencia de la muerte y de la nada. Así lo escribe:

*"Es de noche en mi estudio,
profunda soledad; oigo el latido
de mi pecho agitado
- es que se siente solo
y es que se siente blanco de mi mente-
y oigo a la sangre
cuyo leve susurro
llena el silencio.*

(...)

*Aquí, de noche, sólo este es mi estudio,
los libros callan,
mi lámpara de aceite
baña en lumbre de paz estas cuartillas,
lumbre cual de sagrario,
los libros callan,
de los poetas, pensadores, doctos,
los espíritus duermen;
y ello es como si en torno me rondase
cautelosa la muerte".*

En el destierro en París, sufre un nuevo momento de depresión, de sentirse morir. El niño Yago de Luna muere de la misma enfermedad que Raimundín. A Unamuno se le llena la cabeza de recuerdos. La gran diferencia con aquel momento de 1897 es que entonces don Miguel estaba en plenitud física. Ahora en París, en la lejanía de España, su salud está quebrantada. Su mal antes que psíquico es físico. Es su deterioro corporal el que le hace sentirse

morir y junto a él viene la angustia... ¡y la soledad! Doña Concha no está para decirle ¡hijo mío!, y don Miguel sufre el terror a la muerte en soledad. Así lo plasma en *Cómo se hace una novela*, el escrito que refleja su crisis del destierro que se apaciguará algo al trasladarse a Hendaya y al sentir cercanos los lugares de la infancia.

1.3. Catedrático y Rector en Salamanca

El 12 de julio de 1891 Don Miguel de Unamuno pisaba por primera vez Salamanca para tomar posesión de su Cátedra de Griego en la Universidad. El acto estuvo presidido por Don Mamés Esperabé, por entonces Rector de la Universidad. El escritor vasco que continuó ligado a su tierra de muy diversas maneras, muy pronto se sintió plenamente identificado con la tierra salmantina que pasó a ser *mi Salamanca*.

En la ciudad del Tormes desarrolló Unamuno su rica vida social en la que se compaginaba su natural timidez, con la necesidad ineludible de comunicarse y de exponer sus ideas. Buena cuenta de ello son las tertulias del Café Novelty, o del Casino y las amistades sinceras con hombres como Dorado Montero, Luis Maldonado o Cándido Rodríguez Pinilla.

Mención especial merecen estos dos últimos. Maldonado se unió totalmente a la causa de Unamuno cuando éste fue destituido como rector, y años más tarde siendo él rector nominal de la Universidad consiguió reincorporar a la vida académica al ex-rector de la Universidad.

De otro tipo fue la amistad con el poeta ciego Cándido Rodríguez Pinilla del que Unamuno fue su más fiel lazarillo hasta el 23 de junio de 1931 cuando el poeta fallecía en Ledesma. Podemos imaginar cuál fue el pesar de don Miguel ante la pérdida de aquel del que había dicho que fue el amigo que más extrañó en el destierro.

La vida de Don Miguel en este período de tiempo fue una vida sencilla, entregada a sus clases y a las conferencias. Importante la que abría el curso 1900-1901, dirigida a los jóvenes estudiantes y en la que España fue el centro de sus preocupaciones: *"A vosotros los jóvenes, toca disipar la plúmbea nube de desaliento y desesperanza que a tantos cela la ruta del porvenir. Sois vosotros los que tenéis que descubrirnos a España y marcarla luego un fin, que no lo es ella en sí misma"*.

Unos meses después de este discurso, Don Mames Esperabé se jubila como Rector de la Universidad de Salamanca y en una tensa disputa el gobierno conservador nombró como sucesor a Miguel de Unamuno. El nombramiento fue tremendamente discutido por su antigua filiación socialista y por su tibia

postura religiosa, datos que hacían recelar de él a una parte del claustro de profesores que mantuvieron contra él una continua lucha de desgaste. En la otra parte, el nombramiento es acogido con alegría por el alumnado que manifestó su aprecio hacia Don Miguel.

Unamuno estará al frente de la Universidad durante 13 años, hasta que la presión de una parte del claustro a él enfrentado consiga del Ministro de Instrucción Pública su dimisión. Un 31 de agosto de 1914 aparece la noticia en *El Adelanto* en los soportales de la Plaza Mayor y en Salamanca se eclipsan por un día las noticias de la guerra europea y las disputas entre germanófilos y aliadófilos.

La lucha por la libertad de cátedra, la dura exigencia de asistencia a clases para con los profesores, la antigua filiación socialista, la difícil posición religiosa, y las campañas agrarias de Unamuno contrarias al latifundismo del Conde de Romanones son algunas de las posibles razones de esta fulminante destitución.

Unamuno no está sólo en la lucha. Cuenta con el apoyo de los intelectuales del *Instituto Libre de Enseñanza*, de Ortega y Gasset, de García Morente y de su amigo Luis Maldonado que años más tarde le convencerá para volver a la vida académica como Vicerrector de la Universidad. Con todo, Unamuno abandona la vida universitaria limitándose desde entonces a impartir sus clases y emprende una campaña contra el gobierno. En su escrito, *Lo que debe ser un Rector en España*, no hace una defensa propia sino que arremete contra el sistema.

Con los años la situación en España se vuelve cada vez más tensa. Se suceden las huelgas y varios intelectuales van a las cárceles. Unamuno a punto está de ello pero para nada cambia su actitud llegando a escribir, incluso contra el mismo rey: *"Si yo fuese rey dejaría que se discutiese mi realeza. Si yo fuese rey, por instinto de propia libertad, me sometería a la soberanía popular y sería un servidor del pueblo. Si yo fuese rey no sería rey"*.

En diciembre de 1918 Luis Maldonado es nombrado Rector de la Universidad. El amigo de Don Miguel consigue una reconciliación entre Unamuno y Enrique Esperabé, hijo del antiguo rector, que permite el retorno de Don Miguel a la vida académica, primero como decano, después como vicerrector. La realidad es que Maldonado está demasiado ocupado en la política como para atender a la Universidad, por lo que, si bien él figura como rector nominal, el rector en funciones vuelve a ser Unamuno.

Unamuno que participa activamente de la vida política sigue firme en su decisión de permanecer libre de la disciplina de partido. En las elecciones a

Cortes de 1920 le presentan como diputado por el Partido Socialista. Él deja claro que no se presenta, pero deja hacer. Al preguntarle por su programa político, responde: “Mi programa es la *Vida de Don Quijote y El Sentimiento trágico de la vida*”. Ni en Madrid ni en Bilbao obtiene un respaldo suficiente con lo que Unamuno respira aliviado.

El 13 de septiembre de 1923 se produce el pronunciamiento y Miguel Primo de Rivera toma el poder e instaura la Dictadura. El 20 de febrero de este mismo año, Unamuno es destituido de su cátedra y condenado al destierro a Fuerteventura. Atrás queda doña Concha en una situación económica realmente difícil. Atrás quedan los hijos y los amigos, las tertulias del Novelty y del Casino, las clases en la Universidad. Atrás queda Salamanca.

1.4. El destierro

Los años de destierro de Unamuno fueron unos años de difícil soledad. Primero su obligada estancia en Fuerteventura y después su elegido exilio en París.

Fuerteventura fue al principio un lugar de paz y tranquilidad tras los turbulentos días que había vivido el intelectual vasco. A pesar de haber nacido a orillas del bravío Cantábrico, paseando por las calmadas playas de la isla, Unamuno dirá haber descubierto el mar. El mar de la isla es en estos primeros momentos del destierro el reflejo de la paz, de la serenidad, del olvido de los ajetreos políticos que quedan atrás.

Unamuno tiene tiempo para reflexionar y para escribir en compañía de otro desterrado, Rodrigo Soriano y de los dos policías que lo vigilaban. Muy pronto el destierro se torna insoportable por la lejanía de su familia y la lejanía de España. No aguanta la soledad y decide escapar. La oportunidad se la brinda el francés Henry Dumay que proyecta una fuga que para él puede ser todo un negocio publicitario. El proyecto se viene abajo cuando en un Real Decreto firmado por Primo de Rivera el 4 julio se declara el indulto para Unamuno y para Soriano.

Comienza aquí la segunda parte del exilio de don Miguel, el voluntario y por profundas convicciones, que tendrá lugar en París. La capital francesa le supondrá una profunda nostalgia de España. Allí no hay ni desierto, ni montaña, ni mar. Y desde los edificios de la ciudad piensa melancólicamente en las cumbres nevadas de Gredos.

En París, Unamuno se incorpora a la tertulia del café de la Rotonde y vienen a sus recuerdos el Novelty o el Casino de la vida salmantina. La soledad que don Miguel experimenta en el destierro parisino es diversa de la de

Fuerteventura. En París, Unamuno puede participar de las tertulias intelectuales y de la vida social, pero eso no le llena. Le faltan sus alumnos, su mujer y sus hijos, sus amigos, su Salamanca... Con uno de sus amigos franceses, el escritor Georges Duhamel, se sincera y tras una hora de conversación don Miguel rompe en un llanto de soledad.

La situación cada vez es peor y renace la crisis. La muerte de un niño en París de la misma hidrocefalia que se llevó a Raimundín, sume a Unamuno en una crisis de soledad y de presencia de la muerte. Al revés de la crisis de 1897, en París el detonante no es la angustia psíquica sino la física. Unamuno se siente débil, realmente se siente morir. Estos sentimientos los va plasmando en su escrito *Cómo se hace una novela* y en el *Romancero*.

El 31 de enero de 1925 escribe su segundo poema del *Romancero*, *Vendrá de noche*, en el cual expresa la cercanía de la muerte. Ante esta situación, don Miguel decide trasladarse a Hendaya, a la cercanía de esa España que tanto le duele y a la que espera volver cuando el Directorio Militar, que por estos años de 1925 ya está herido de muerte acabe por sucumbir.

1.5. La II República y la Guerra Civil

En febrero de 1929 la dictadura muere. Unamuno vuelve a España, tras cinco años de destierro, cruzando el Bidasoa. Ahora es el dictador el que ha de emprender el camino del exilio. El día 13 de febrero Unamuno llega a Salamanca. La multitud le espera impaciente y le recibe con vítores. Le persiguen esperando un discurso desde el Ayuntamiento, pero Don Miguel consigue escabullirse para entrar en su casa, donde le espera doña Concha y su nieto Miguel.

España ha salido del Directorio Militar y se encamina hacia una República que se proclamará sin derramamiento de sangre, el 14 de diciembre de 1930. Unamuno será presentado como el prototipo del ideal republicano. Ha sufrido el destierro, primero obligado y después voluntariamente por sus profundas convicciones, ha hablado repetidamente contra la monarquía, ha defendido abiertamente la República. Pero Unamuno nunca se dejó encasillar, no fue un hombre de partido, sino un hombre de ideales.

Unamuno lidera la candidatura republicano-socialista a las elecciones municipales y en Salamanca se lleva la mayoría de los votos. Las autoridades republicanas le agasajan: alcalde honorario de la ciudad del Tormes, diputado a las Cortes, rector vitalicio de la Universidad.

Pero las actuaciones de Don Miguel no serán siempre del gusto de la mayoría que está ahora en el poder. Inaugura el curso en el Paraninfo en nombre

de *Su Majestad España*, pidiendo a Dios, nuestro Señor que nos ilumine a todos. El incómodo rector progresista para los antiguos gobiernos conservadores, aparece ahora con un lenguaje conservador cuando los tiempos son progresistas. Sin duda, la independencia política e ideológica le pondrá a Unamuno también en una difícil situación en esa República que él mismo luchó por instaurar, pero que no está dispuesto a defender a toda costa.

En las Cortes no aceptará el debate regionalista de la Lengua y luchará por la unidad del castellano, también se opondrá a la furia antirreligiosa que inunda a los dirigentes republicanos. Unamuno ya está bastante lejos de los que representan a la República en Madrid. Más lo estará cuando circula la noticia de que Unamuno ha recibido en su casa al hijo del dictador que le presenta el proyecto de la Falange. Unamuno se separa de unos y de otros: *"Yo soy un viejo liberal que he de morir en liberal"*.

En el año 1936 estalla el alzamiento. Unamuno lo recibe con una primera simpatía, tal vez sirva para una regeneración moral de España. Los nacionales creen contar al viejo rector entre sus adeptos, pero una vez más sacará a relucir su independencia. El 11 de abril de 1936 asiste por última vez al Paraninfo. Junto a él preside la conferencia Millán Astray y Carmen Polo de Franco.

*"Se ha hablado aquí de guerra internacional en defensa de la civilización cristiana, yo mismo lo he hecho otras veces. Pero no, la nuestra es sólo una guerra incivil. Vencer no es convencer y hay que convencer, sobretodo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión; el odio a la inteligencia que es crítica y diferenciadora, inquisitiva, más no de inquisición..."*¹⁹

Millán Astray interrumpió la conferencia y metralleta en mano se dirigió a Unamuno con ese bien conocido: *¡Mueran los intelectuales! ¡Viva la muerte!* La presencia de la esposa de Franco evitó consecuencias mayores, pero la noticia del altercado corre por Salamanca como la pólvora. Cuando Unamuno acude a la tertulia del Casino encuentra rechazo y miedo entre los asistentes. Don Miguel lee de forma inteligente los acontecimientos y decide no comprometer la seguridad de nadie. Ya no acudirá más a tertulias y se autoexilia en su domicilio de donde ya no saldrá más.

Allí recibe a sus visitas. En la nochevieja del año 1936 el profesor Bartolomé Aragón conversa con don Miguel que está sentado en una mesa camilla. En un punto de la conversación don Miguel se calla y el olor de las zapatillas quemándose en las ascuas del brasero le dan testimonio al profesor Aragón que Miguel de Unamuno y Jugo, el hombre de carne y hueso, el que

¹⁹ SALCEDO, E. *Vida de don Miguel*, 415.

nace, sufre y muere, - sobre todo muere - el que come, bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano, ese que siente insoportable la vida si la muerte es el fin definitivo, ese don Miguel de Unamuno, había muerto.

2. PERSPECTIVA EPISTÉMICO-ONTOLÓGICA

Hemos visto el camino biográfico de Miguel de Unamuno, en un intento de comprensión de lo que supuso en su vida el ansia de inmortalidad. A continuación analizamos las categorías ontológicas con las que Unamuno se maneja a la hora de plantear sus cuestiones sobre la inmortalidad.

Unamuno no hizo ningún tratado de Ontología, ningún sistema filosófico, ningún desarrollo teórico de los problemas del conocimiento y de la realidad. Cuando le preguntaron por su programa político, Unamuno remitió *La vida de Don Quijote y Sancho* y a *Del sentimiento trágico de la vida*. Cuando hablaba de sus obras más filosóficas, también señalaba a estas dos, porque para él la filosofía no es una producción especulativa, de despacho. La filosofía es vida y la vida es política, ética, pensamiento...

En estas dos obras es en las que más vida puso y sin duda son sus más claros exponentes de su peculiar visión filosófica. Pedro Cerezo Galán hablando de *Del sentimiento trágico de la vida* se expresa en estos términos:

*"Se trata de una obra radicalmente antimetódica y antisistemática, que no pretende probar argumentalmente un teorema ontológico, sino penetrar y esclarecer un sentimiento vital".*²⁰

Intentamos por tanto dar una pequeña sistematicidad a las ideas metafísicas con las que se expresaba Unamuno, pero sin perder de vista el horizonte del tema que nos ocupa: el ansia de inmortalidad vivido y expresado por el pensador vasco. Lejos de hacer un tratado de la ontología unamuniana, señalamos aquellas visiones de la realidad y de la conciencia que explican su peculiar postura ante la muerte, fijando la atención en aquellos aspectos más significativos sobre el problema de la inmortalidad.

2.1. Estatuto epistemológico de la filosofía

En filosofía la definición del *estatuto epistemológico* no es sino plantear las preguntas que se quieran resolver de manera correcta. Así la filosofía antes que ofrecer respuestas clarividentes ha de esforzarse por plantear interrogantes.

²⁰ CEREZO GALÁN, P. *Introducción a UNAMUNO, M. Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Espasa 1993, 14.

Podemos distinguir tres tipos de preguntas bien diferenciadas: la búsqueda del *cómo* de una cosa, la pregunta por el *por qué* y la indagación del *para qué*.

El *cómo* nos sitúa en un plano descriptivo de la realidad, nos indica la manera de ser las cosas tal cual las capta el observador. El *por qué* responde a una pregunta ulterior al *cómo* de las cosas, y por tanto también menos evidente. Con esta pregunta se intenta establecer relaciones entre los fenómenos anteriormente descritos con vistas a construir teorías que respondan a las conexiones causales de los hechos. El *para qué* nos sitúa en un tercer nivel de reflexión, puede que sea el más inmediato en el obrar, pero sin duda es el más postrero en la reflexión. Una vez descritos los hechos, una vez explicadas las relaciones causales que los unen la inteligencia aborda la pregunta de la finalidad, del *telos* al que se orienta nuestra vida.

En lenguaje aristotélico esta distinción se tipificaría en la teoría de las cuatro causas. Podríamos decir que a las preguntas del *cómo* y del *por qué* responden las causas material, formal y eficiente, mientras que a la pregunta del *para qué* respondería la causa final.

Dejemos de lado todas estas derivaciones de la filosofía que han dado origen a diversos sistemas metafísicos para centrarnos en el pensamiento de don Miguel de Unamuno. Para ello una cita de las páginas, a nuestro parecer, más bellas de todos sus escritos. La encontramos al comenzar a leer *Del sentimiento trágico de la vida*:

"'Homo sum: nihil humani a me alienum puto', dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, 'nullum hominem a me alienum puto'; soy hombre, a ningún otro hombre, estimo extraño. Porque el adjetivo humanus me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto humanitas, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere - sobre todo muere - el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.

Porque hay una cosa que también llaman hombre, y es el sujeto de no poca divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el zoon politikón de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el homo oeconomicus de los manchesterianos, el homo sapiens de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea en fin. Es decir, un no hombre.

El nuestro es otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pesamos sobre la tierra. Y este hombre concreto, de carne y

hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos".

En este texto con el que inicia Unamuno el primero de sus ensayos sobre el sentimiento trágico de la vida pone de manifiesto cuál es su posición filosófica. El hombre, el que siente y piensa, el que muere - sobre todo muere - es a la vez el sujeto y el objeto de toda filosofía.

La filosofía auténtica ha de tener por sujeto al hombre existente, no a un supuesto teórico y abstracto de hombre. La filosofía no puede ser un sistema categorial especulativo y abstracto sino que la filosofía tiene que ser algo concreto y existente, algo que afecte realmente al hombre que antes de pensar, vive. Este hombre concreto al que Unamuno se refiere no es el hombre pensante, no es el animal racional, sino más bien el animal afectivo o sentimental.

Cuando Unamuno requiere una filosofía que logre "*una concepción total y unitaria del mundo*", no hemos de concebir esta afirmación en clave racionalista o sistemática, porque esta concepción unitaria no es la causa de nuestra acción, sino que más bien es el sentimiento el que actúa como causante de la visión unitaria del mundo.

Volvamos a las tres preguntas: el cómo, el por qué y el para qué. De las tres la auténticamente vital es la tercera. "*Si miramos bien, veremos que debajo de esas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un porqué como el de conocer el para qué: no de la causa sino de la finalidad*".²¹ La pregunta por la finalidad entronca perfectamente con la problemática del hombre de carne y hueso que siente insoportable la vida si la muerte es el final del camino. El ansia de inmortalidad se articula filosóficamente en un paso de la problemática causal a la problemática final. Lo realmente sustancial no es elaborar un sistema perfecto en el que se expliquen lógica y racionalmente todas las cosas, lo verdaderamente importante es responder al para qué de nuestra vida.

Esta es la razón por la que Unamuno entre las facultades humanas: sentimiento, inteligencia y voluntad hace una reivindicación radical de la voluntad frente a la inteligencia. Rebelándose contra la tradición que afirmaba la ceguera de la voluntad que ha de ser iluminada por la clarividencia intelectual para la acción recta, Unamuno sostiene que el único problema es dar finalidad al Universo, asegurarnos el porvenir de nuestra conciencia y si este porvenir no nos es dado, crearlo a fuerza de voluntad, crear por la fe un Dios inmortalizador que nos asegure una vida eterna.

²¹ ID., *Del sentimiento trágico de la vida*, OC VII, 110.

La finalidad es el auténtico problema de la filosofía, el auténtico problema del hombre de carne y hueso que busca dar sentido a su vida, dar una finalidad al Universo. Aquí es donde se puede saciar la sed de inmortalidad y donde esta ansia de más vida se une con la más honda ontología. El verdadero problema, el de si nos moriremos o no del todo, es inabordable por vía racional, por lo que sólo nos queda la vía cordial, una vía del corazón, de la voluntad creadora, de la fe utópica y heroica, una vía de extrema libertad.

El ser está atravesado por dos instintos fundamentales: el instinto de conservación y el de perpetuación. Por el primero, el hombre tiende a vivir, a mantenerse en la existencia a nivel personal. Por el segundo, el hombre perpetúa la propia existencia a nivel de especie. Ambos afectan al conocimiento diversamente.

El origen del conocimiento tiene su relación con el instinto de conservación. Éste se concreta en el hambre. Es claro que para Unamuno la vida hace surgir al conocimiento. El conocimiento depende radicalmente de la vida. De las necesidades vitales surgen las facultades cognoscitivas en la medida en que son necesarias para conservar la existencia:

"Lo que llamamos instinto de conservación, la necesidad de vivir, es lo que ha regido la economía de nuestro conocimiento y nuestra conciencia, dotándonos de aquellos medios y modos de conocer necesarios para mejor asegurar la vida y hacernos más aptos en la lucha por conservarla, a la vez excluyendo los que a tal fin no conduzcan".²²

El conocimiento, por tanto, está al servicio de la vida, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. El conocer nace de la vida y se agota al servicio de la misma.

Pero el instinto de perpetuación, que sostiene la dimensión social del hombre, incide en el conocimiento. En efecto, la sociedad debe su ser al instinto de perpetuación y de la sociedad brota la razón. Para poder vivir socialmente, el hombre necesita el lenguaje, y de éste ha brotado la razón. El pensamiento es lenguaje interior, es hablar consigo mismo; pero hablamos con nosotros mismos gracias a haber tenido que hablar con los otros. De aquí resulta que la razón es social y común. Por ambos caminos vamos a parar a los mismos resultados. La inteligencia es para la vida y la vida para la inteligencia.

Así pues el problema del conocimiento no hemos de colocarlo a un nivel especulativo sino vital. Tanto ese conocimiento directo o inmediato, como ese conocimiento específicamente humano que llamábamos reflexivo se da en función de la vida. El para qué del conocer no es otro que la vida misma. Nunca

²² *Ibid.*, 110.

habrá que sacrificar la vida a las ideas, sino más bien que son éstas las que deben estar al servicio de la vida.

Para Unamuno preguntarse por el problema de la realidad es preguntarse por el problema de la finalidad: el de la perseverancia en el ser vital de carne y hueso. Por eso podemos decir que el ser de lo real, el auténtico ser que ha sido objeto de estudio por los metafísicos, no es algo abstracto, idea, alejado de la vida, sino que es algo concreto, unitario y sustancial. Y ese ser radicalmente sustancial es la conciencia. Una conciencia que no es representación mental de la aprehensión sensible sino una conciencia que es compasión, conocimiento participativo, con-sentimiento.

2.2. El ser es la conciencia

El problema del ser, el problema de la realidad, es el problema de la metafísica. El fondo de la cuestión es resolver el problema de la naciente filosofía jónica acerca del *arkhé*. Lo profundo, el principio explicativo de la realidad. Así, el ser ha sido desde la filosofía griega el centro alrededor del cual han orbitado diversas producciones filosóficas.

Unamuno no vuelve la espalda a la tradición filosófica, que conoce desde sus años de juventud. Los dos autores que más influirán en la elaboración de su peculiar ontología, serán Schopenhauer del que tomará la primacía de la voluntad y Spinoza del que hará una lectura libre para, a partir del sustancialismo, tomar la idea del *conatus* como ansia de inmortalidad.

Hay que matizar nuestra afirmación: El ser es la conciencia. Aquí conciencia no se está tomando tal y como la ha interpretado la modernidad desde Descartes. Descartes introdujo en la filosofía la prioridad de la conciencia frente al realismo medieval. Pero esta conciencia cartesiana, es el cogito, y su principal función es la representativa. La conciencia aprehende los fenómenos y los representa mentalmente. Es un horizonte de presencia del fenómeno que va a ocupar el epicentro de las reflexiones de los filósofos modernos.

El problema le surgió a Descartes a la hora de salir de su duda metódica y pasar de la existencia de su conciencia: *cogito ergo sum*, a la existencia del mundo real. Al cifrar en el pensamiento, *res cogitans*, la única verdad indubitable, dividió al hombre en dos: pensamiento y extensión, dificultando seriamente la conexión entre estas sustancias, establecida por él en una glándula pineal tan poco clara y distinta como existente. La conciencia representativa cartesiana, conlleva el problema del puente, que resulta de difícil solución, y que se acentuará con Kant y el idealismo.

Esa conciencia es la que Kant analiza como razón pura para, a partir de una descripción de sus formas *a priori*, descubrir las condiciones de posibilidad de las ciencias. En Kant la conciencia, más que representativa, es trascendental, es decir *a priori*. En el hombre existen unas formas *a priori* que estructuran la realidad y permiten el conocimiento, son el espacio y el tiempo, en la sensibilidad y las categorías, en el entendimiento. La conciencia es pues trascendentalidad. El camino del conocimiento es un progresivo alejamiento de la experiencia hacia el yo trascendental.

Kant partió en su crítica de la razón pura de un presupuesto gnoseológico heredado del empirismo humano: sólo es posible el conocimiento a partir de la experiencia sensible. La coherencia de sus ideas le llevó a afirmar la intuición sensible, que parte del dato de experiencia, y negar la intuición intelectual, o mejor, reservarla para el conocimiento divino. Al carecer el hombre de intuición intelectual, Kant dividió el mundo en dos, por un lado lo cognoscible, que se me da como fenómeno, por otro lo incognoscible, lo *nouménico*. Pero este segundo lado del mundo resultó ser la realidad en sí, lo esencial, con lo que el hombre, que no podía aplicar sus categorías a datos no empíricos sin caer en ilusiones trascendentales, vio cerrado el acceso al íntimo de la realidad.

La conciencia de la que habla Unamuno no tiene estas connotaciones de la epistemología moderna. La conciencia, en vez de ser representativa, es fundamentalmente *pática*. El significado unamuniano de conciencia es *compadecer*. De este modo la conciencia no es el órgano fundamental de la facultad intelectual, como puede ser en la tradición representacionista, sino que la conciencia es algo más global y por tanto más vital. No es pura intelectualidad, sino que es lo único y realmente sustancial, es el auténtico ser por encima de divisiones filosóficas, es voluntad, querer ser.

Unamuno dialoga con la tradición en el segundo ensayo de *Del sentimiento trágico de la vida*. Descartes con su visión de la conciencia prescindió de sí mismo, del Renato de carne y hueso. Su *ego* es ideal, irreal, teórico, abstracto, y por tanto también lo es su *sum*. El ser que se deriva de esta conciencia representacionista puede ser conocimiento, pero en absoluto es vida. Antes de decir *cogito* hemos de decir *vivum*. La conciencia no puede ser pensar, la conciencia ha de ser, ser, vida, sentimiento, voluntad. Por eso, el punto de partida de la filosofía no puede arrancar de Descartes, como ha hecho la tradición, sino más bien de Spinoza. El punto de partida está en el *conatus*, en el ansia de perseverar en el ser, el ansia de inmortalidad, la perpetuación de la conciencia.²³

²³ Cf., *Ibid.*, 130.

Para Unamuno lo radicalmente existente, es decir lo que está fuera de nosotros, es totalmente incognoscible. Nada podemos decir de aquello que no haya sido por nosotros concientizado. Lo que no entra en contacto con nuestra conciencia queda para nosotros velado, oculto. No está defendiendo Unamuno una postura idealista. Primero porque, para él, conciencia no es órgano intelectual, sino *com-pasión* vital. Y segundo, porque de las realidades no humanas Unamuno no defiende su existencia o no existencia, sino simplemente su incognoscibilidad en tanto en cuanto no entren en contacto con nosotros.

Nuestro autor abandona el horizonte creacionista en el cual Dios da el ser a las cosas y las hace reales y existentes de por sí. No hay ninguna esencia o substancia dada por Dios a las cosas, porque para ello habría que presuponer tanto la existencia de Dios, como la creación. Lo único sustancial que existe es la conciencia, y el Dios que Unamuno espera no es un Dios lógico que resuelva el problema de las esencias, sino un Dios cordial que resuelva el problema de la continuidad de la conciencia, el único problema realmente serio.

Vemos ahora, dentro de esta afirmación: *el ser es la conciencia*, dos elementos fundamentales en las expresiones con sabor ontológico de Unamuno. Veremos cómo esa conciencia que es *com-pasión* y no lugar de representación, es básicamente dos cosas: la *autorreflexión* o *serse* y la *enfermedad trágica*.

2.2.1. *Serse*

Hay una diferencia radical del modo como un animal tiene conciencia a como la tiene un hombre. Un animal es, una persona se es. Esta distinción es elemental pues es posible que haya humanos que carezcan de la propia personalidad, y simplemente sean, no llegando a ese nivel de autopoiesis que constituye el *serse*.

La conciencia no es algo estático que recibe impresiones sensibles, sino que es una actividad por la cual el hombre se sabe existente. El hombre, por su conciencia no sólo existe, sino que *se es existiendo*.

Hay en la conciencia un cierto desasimiento como producto de que el yo es, a la vez, sujeto y objeto de la acción. La expresión *serse* tiene un componente transitivo y reflexivo y la podemos leer como un sentirse siendo como tarea de ser.

En el fondo del *serse* está la necesidad de más ser. El hombre tiene una insatisfacción radical que hace que no se sienta saciado con lo que es. Por este motivo el hombre busca llenar su sed de ser, su sed de inmortalidad. Esta es la más profunda necesidad del hombre que Unamuno pone en boca de Augusto Pérez en el diálogo *nivoleasco* que con él entabla en Salamanca: "*No quiere*

usted, dejarme ser yo, salir de la niebla, vivir, vivir, vivir, oírme, tocarme, sentirme, dolerme, serme".²⁴

Podemos establecer una relación directa entre vivir y serse. En efecto, lo radicalmente humano es tener conciencia de ser, conciencia que inmediatamente me lanza a una sed de más ser "*La inmortalidad es anhelo de prolongar esta vida, esta de carne y dolor y que maldecimos porque se acaba*".²⁵

De este modo, la existencia humana que siente el peso del espíritu, que es conciencia de sí, se revela como una tensión trágica entre el ser y la sed de más ser. Esta es la razón por la que Unamuno sostiene que la conciencia es una enfermedad.

2.2.2. *La conciencia es una enfermedad*

El primer ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* lo concluye Unamuno, señalando la enfermedad de la conciencia: "*El hombre, por ser hombre, por tener conciencia es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad*".²⁶

La conciencia es una enfermedad y al final de ella está la corona de todas las enfermedades: la muerte. La conciencia se enfrenta a la muerte y en ese enfrentamiento surge el sentimiento trágico de la vida que lo tienen hombres y pueblos.

La tragedia de la conciencia

El elemento básico de la tragedia es el conflicto entre dos elementos que se oponen sin llegar a aniquilarse. En el ser humano estos dos polos son la lógica y la cardíaca; la razón y la vida. La contradicción es reflejo de la vida y componente esencial de la tragedia. Lo impoluto, coherente, incuestionable, lo lógicamente compacto, es el fruto de la razón y no de la cardíaca. Del corazón sale sangre arterial, impetuosa, que cuando encuentra una fisura en la piel brota a borbotones. Del corazón mana la vida que es tragedia, contradicción. De la cabeza racionalmente estructurada, mana un pensamiento que fluye lentamente como la sangre venosa. La vida está en el oxígeno que transportan las arterias y no en la contaminada concentración de anhídrido carbónico que fluye por las venas.

En *Niebla*, Augusto Pérez reflexiona filosóficamente sobre tres mujeres que intervienen en su vida:

²⁴ ID., *Niebla*, OC II, 670.

²⁵ ID., *Del sentimiento trágico de la vida*, OC VII, 246.

²⁶ *Ibid.*, 249.

*"Eugenia que me habla a la imaginación, a la cabeza; Rosario, que me habla al corazón, y Liduvina, mi cocinera, que me habla al estómago. Y cabeza, corazón y estómago son las tres facultades del alma que otros llaman inteligencia, sentimiento y voluntad".*²⁷

Entre la inteligencia y la voluntad se produce, al enfrentarse ambas al ansia de inmortalidad, una lucha feroz. La razón nos dice nada, mientras que el corazón nos dice todo. La conciencia es, para Unamuno, el mayor gozo humano. Por eso nuestro anhelo más íntimo consiste en que la muerte no rompa la continuidad de nuestra conciencia, con los recuerdos, con la propia identidad personal. La inmortalidad es anhelo de prolongar esta vida, esta de carne y dolor y que maldecimos porque se acaba.²⁸

La tragedia reside en que ante este anhelo íntimo de más ser, la razón dice que no, porque la razón es completamente ineficaz ante nuestra ansia de inmortalidad. Los raciocinios demuestran lo absurdo de la creencia en la inmortalidad y, frente a ellos, se coloca la tendencia del corazón que grita un no desesperado: *"No quiero morirme, no, no quiero ni quiero quererlo"*.

Frente al intelectualista, a quien no le basta con sentir al Dios inmortalizador, sino que necesita su demostración matemática, que necesita tragárselo, se sitúa la vía cordial, la metafísica de la voluntad que crea, a fuerza de fe, a un Dios inmortalizador y se empeña en torcer con la propia voluntad el curso de los astros.¹⁶⁵

La oposición entre razón y vida coloca al hombre en el fondo del abismo, en un escepticismo salvador. Escepticismo racional, que nos libra de buscar consuelo en las torpes elucubraciones racionales sobre la inmortalidad. Salvador, porque nos lanza por vía cordial a una esperanza de perseverar en el ser, de asegurar la continuidad de la conciencia.

Nuestra lucha de pasión, lucha trágica, conflicto entre razón y sentimiento, entre ciencia y vida, entre lógica y biótica, no puede acabar en la aniquilación de ninguno de los elementos en conflicto. Aquí reside la esencia de la tragedia y de la enfermedad de la conciencia: los dos elementos se precisan, se asocian en la lucha, coexisten en el conflicto y no se aniquilan. La fe necesita las categorías de la razón para expresarse, así como la razón es estéril ante la mirada de la Esfinge sin la fe.

Tan imposible haría la vida, la certeza racional absoluta de que la muerte es un total anonadamiento, como la seguridad total de que nuestra conciencia se

²⁷ ID., *Niebla*, OC II, 643.

²⁸ Cf., *Del sentimiento trágico de la vida*, OC VII, 244.

prolonga más allá de las barreras de la muerte. La base de la vida es un sentimiento trágico, un continuo balanceo entre el y ¿si hay?, y ¿si no hay? ...

El dolor

Una manifestación clara de la enfermedad de nuestra conciencia es el dolor. El *serse* es tragedia y su tragedia se manifiesta por medio del dolor. Toda conciencia implica un cierto desasimiento, un desdoblamiento entre el yo que capta y el yo captado. Cuando nuestra vida está atravesada por el dolor entonces nos sentimos a nosotros mismos. Sí, el dolor es parte del ser humano, por eso se pregunta Unamuno ¿por qué ese empeño de eliminar el dolor de la otra vida? No podemos concebir la vida sin dolor, sin lucha, sin contradicción y eliminar estos aspectos trágicos de la vida de la otra vida que esperamos, es convertirla en muerte eterna o en eterno aburrimiento. El hombre, consciente de sus propios límites, tiende en el dolor a serlo todo, a superar sus límites; tiende a tornar consciente toda la realidad.

El dolor aparece en la vida humana como el crisol donde el amor se purifica. El amor es sentimiento, es lucha, es la tendencia del mismo espíritu de perpetuación. Podemos hablar de un amor sexual, carnal y primitivo, y de un amor espiritual, que no es ajeno al primero, pues de él nace, pero que se distingue de él por estar purificado por la experiencia del dolor:

"Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejándolos en un mismo almeiz de pena".²⁹

Los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos algún dolor. De esto es testimonio el amor materno, que es compasión por el hijo. También lo es el amor propio, necesario y fundamental, que es auténtico cuando se manifiesta mediante un sentimiento compasivo hacia sí mismo, producto de descubrir la propia nada. La compasión, hacia los demás y hacia sí mismo, es la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo. El amor personaliza cuando ama y, cuando es tan fuerte que personaliza todo porque ama a todo, descubre que el Universo es Conciencia, descubre a Dios. Este es el auténtico sentido del amor a Dios: el alma compadece a Dios y se siente por El compadecida.

En este proceso de tener conciencia de las cosas se sitúa el dolor como camino, como medio. Por el dolor uno se siente distinto de los demás, se posee, siente su propia personalidad. Y el mayor dolor que siente el hombre es poder

²⁹ *Ibid.*, 189.

abarcas todo o casi todo con la inteligencia, y nada o casi nada con la voluntad. Pero el dolor no es sólo un dolor propio, es un dolor compartido, porque en los actos de los demás siento un estado de conciencia similar al mío. Al oír gritar de dolor al hermano, mi propio dolor se despierta. Unamuno sostiene que sólo con el egocentrismo, se sale del egotismo. Sólo se puede sufrir con los demás si yo soy capaz de sufrir. La reivindicación del yo, no es para quedarse en él cerrado, sino para sentir en mí a los demás.

Por estar inmersos en la tragedia de la vida, no podemos hablar del amor sin hablar del dolor. Y el mayor dolor, o el dolor más ejemplar es el padecimiento de Dios, que es la revelación de las entrañas mismas del Universo y de su misterio. ¡Dios sufre!, y por eso, por sufrir, ¡Dios vive!, ¡Dios es humano! Un Dios que no sufriera sería meramente categórico, sería un Dios idea.

El dolor tiene sus grados. Hay un dolor mínimo, aparente, y un dolor máximo. Este dolor máximo es el dolor eterno que brota del sentimiento trágico de la vida. También hay un dolor del cuerpo, como es la enfermedad y un dolor de Dios, como es la congoja. La congoja, este dolor religioso de Dios, es un sentimiento más hondo aún que el dolor. Podemos sentir congoja ante la mismísima felicidad. Esta congoja es algo íntimamente humano hasta el punto de que podemos afirmar que *"el hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino, cuanto más capacidad para la congoja tiene"*.³⁰

"El dolor nos dice que existimos, el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe y sufre Dios; pero es el dolor de la congoja; de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle".³¹

No podemos quedarnos con estos sentimientos reducidos al estrecho ámbito de nuestra conciencia. Todo ser creado tiende a ser los otros sin dejar de ser él. Esta tendencia se muestra más que nunca en el hecho del dolor. En relación con los otros nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja, y así sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocernos.

"El individuo, movido por el mero instinto de conservación, creador del mundo material, tendería a la destrucción, a la nada, si no fuese por la sociedad que, dándole el instinto de perpetuación, creador del mundo espiritual, le empuja y le lleva al todo, a immortalizarse".³²

³⁰ Ibid., 230.

³¹ Ibid., 232.

³² Ibid., 235.

La soledad

Otra manera de enfermedad de la conciencia es la experiencia de soledad. Sí, el hombre quiere serlo todo, quiere dar conciencia al mundo, pero en ese momento se hace consciente de su propia limitación. Cuando un hombre se es, entonces descubre que el yo es profunda soledad. Sólo en la soledad el hombre se encuentra con su yo y con otros yoes. Parece que estamos abocados al pesimismo trágico, al solipsismo. Pero no, ya hemos dicho que sólo siéndose, reivindicando ese perdido culto al yo, podemos salir de nosotros mismos y saciar nuestra sed de más ser.

En definitiva, la experiencia de dolor, de soledad, son notas de esa enfermedad de la conciencia, que si por algo se caracteriza es por ser una conciencia trágica. Unamuno ha defendido la prioridad de la vida sobre la razón de una forma indiscutible. La voluntad defendida por Unamuno en lucha trágica con la conciencia es tan audaz, que no se limita a una primacía del obrar sobre el pensar, sino que llega a una identificación fideísta entre creer y crear. Es el siguiente nivel del ser, de vital importancia para entender la sed de inmortalidad de don Miguel.

Siguiendo con la sistematización de estos brochazos ontológicos que Unamuno dispersó por sus obras, podemos decir que, para Unamuno, ser es querer ser.

2.3. Ser es querer ser

En Unamuno, la concepción del ser no es el estatismo parmenideo, estamos en el movimiento, en la acción. La urgencia de la inmortalidad nos lleva a actuar, a hacernos, a deificarnos aunque no tengamos fe religiosa. Ser es hacerse, formarse, actuar. La perfección, lo plenamente hecho es muerte, por esto se rebela a contar una vida eterna contemplativa, en la que el ser deje de hacerse. Haciendo referencia a la primera oposición metafísica que surgió en los albores filosóficos entre Parménides y Heráclito, hemos de decir que con Unamuno nos movemos en la esfera del dinamismo del ser, y no del estatismo.

El ser, la conciencia, la vida, el hombre, es algo totalmente autónomo, desligado de todo, independiente, libre en definitiva. Unamuno no admite planes previos, ni naturalezas que determinen el ser. El ser es libertad. Es la libertad de la vida, de la voluntad, que le lleva a afirmar que incluso los motivos y principios de la acción son posteriores a ella. Y en la libertad se encuentra la tragedia, que brota de la renuncia de posibilidades que conlleva cada elección. Cada uno llevamos varias posibilidades que vamos dejando al optar libremente por alguna de ellas, porque nuestro ser es libertad.

2.3.1. Ser es obrar

La consecuencia inmediata de una ontología de la voluntad es la primacía del obrar sobre el inteligir. Frente al *adagio* clásico: *operare sequitur esse*, Unamuno sostiene una identificación entre ser y obrar, de la que es paradigmática la figura del héroe utópico Don Quijote. "*Don Quijote salía al mundo a enderezar los entuertos que al encuentro le salían más sin plan previo, sin programa alguno reformativo. No salía él a aplicar ordenamientos de antemano trazados sino a vivir*".³³

Al preguntarnos quién es Don Quijote, no tenemos más que desviar la mirada a sus obras y, por esas obras, Don Quijote es histórico y real.³⁴ Don Quijote no discurría con la inteligencia, sino con la voluntad, y al afirmar ese clásico: *Yo sé quién soy*, no decía sino yo sé quién quiero ser. Y el querer ser, que hunde sus raíces en lo hondo de nuestro corazón, es un querer ser inmortal.

2.3.2. La fe creadora

La inteligencia es nula ante el problema de la Esfinge y por esto Unamuno remite el problema de la inmortalidad al campo de la fe. Pero la fe que él defiende y que necesita vitalmente, no es una fe religiosa eclesial, sino una fe creadora que puede resumirse en la identidad creer-crear.

La fe de Unamuno no es esa fe que el catecismo definía como *creer en lo que no vemos*, sino que es un reflejo de la potencia de la voluntad, es crear lo que no vemos. La fe crea, por eso creer en Dios, no es demostrar con la inteligencia que lo haya, sino querer con la voluntad que exista.

En San Pablo, la fe está subordinada a la esperanza y la *pistis* se puede denominar confianza, obediencia personal... Unamuno recoge esta trabazón entre fe y esperanza, refiriéndolas ambas al sentir trágico de la vida: "*Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia la que nos lleva a creer en Él*".³⁵

Así pues, fe y esperanza son dos características del sentimiento trágico de la vida. La fe se funda en la esperanza de perpetuación, y sólo en ella tiene su origen.

Nos podemos preguntar ¿qué es la fe? Así responde Don Quijote en *La Vida de Don Quijote y Sancho*: "*La fe, amigo Sancho, es adhesión, no a una*

³³ ID., *Vida de Don Quijote y Sancho*, OC III, 71.

³⁴ Cf., *Ibid.*, 132.

³⁵ ID., *Del sentimiento trágico de la vida*, OC VII, 220.

teoría, no a una idea, sino a algo vivo, a un hombre real o ideal, es facultad de admirar y de confiar"³⁶. La fe es adhesión a algo vivo. Es facultad de confiar.

En *Del sentimiento trágico de la vida*, podemos dar con Unamuno un paso más. La fe es adhesión a *alguien* vivo. La fe auténtica, la fe por antonomasia es fe en Dios. Es facultad de confiar en la propia inmortalidad, confiar en la perpetuación de la conciencia.

La fe de Unamuno, la fe del corazón, no es una fe histórica, una fe en acontecimientos pasados, sino que es una fe vital. Cree en el futuro, cree en el acontecimiento más vital de cuantos pueden suceder a la conciencia: cree en la continuidad de la conciencia. Pero esta creencia es trágica, es decir, es ambigua, confusa. La fe, a pesar de ser el mayor asentimiento posible, tiene un elemento de inseguridad, porque la fe es un compuesto racional-biótico. No existe una fe pura sin dogmas. Esa fe si existiera sería un fantasma.

Ya se ha dicho que la tragedia no aniquila los elementos en lucha, por eso la fe precisa de la razón para expresarse. La fe no es algo vacío, es fe en algo. Tiene un contenido, y tal vez por eso, al lado de la fe en la propia inmortalidad, se coloca la duda: puede que sí, puede que no...

La fe brota de esa esperanza en que haya Dios. Por eso podemos decir que la fe crea su objeto. La fe en Dios es crear a Dios, y como es Él el que nos da la fe, en realidad Dios se está creando a sí mismo en nosotros. "*Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo, creen creer en Dios, no creen sino en la idea de Dios, más no en Dios mismo*"³⁷.

Dios, por tanto, sale al encuentro de quien le busca por amor y se esconde de quien le persigue con la fría razón. La fe en Dios tiene que ser amorosa:

*"Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traba mi propio destino"*³⁸.

Así confiesa Unamuno su creencia en que el Universo tiene una cierta conciencia, similar a la suya propia, por el modo como éste se conduce con él humanamente y por el sentimiento de una personalidad que le envuelve. El amor es misterioso. Y la esencia de este misterio es el tiempo. El ahora es etéreo, se disipa, pero en él está la eternidad del tiempo. El amor es fundamentalmente futuro, mira al porvenir, su obra es la perpetuación y lo suyo

³⁶ ID., *Vida de Don Quijote y Sancho*, OC III, 118.

³⁷ *Ibid.*, 199.

³⁸ *Ibid.*, 199.

propio es la esperanza. Cuando el amor llega a un punto determinado se entristece, pues ve que no es el fin al que tendía. Este fin es la inmortalidad, que siempre está más allá de nuestros amores terrenos y en el que tenemos puesta nuestra esperanza.

*"El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo esperanza en Él (...) nuestra esperanza fundamental, la raíz y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna".*³⁹

2.3.3. La libertad

Como consecuencia de esta metafísica de la voluntad, Unamuno defiende con audacia la libertad. Libertad que es llevada al extremo de hacer del hombre un creador del mismo Dios.

Unamuno en el terreno práctico se presenta como un detractor del dogma y de todo derecho positivo. La moral unamuniana que aparece dispersa por diversos acontecimientos de la Vida de Don Quijote, y reunida en el último ensayo de *Del sentimiento trágico de la vida*, se asienta en la radical libertad que surge de la conciencia trágica.

La conducta no se puede basar en principios teóricos a priori. Para Unamuno eso es fanatismo. Si esto es así ¿en qué podemos basar la moral? *"La incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral"*.⁴⁰

El ideal moral unamuniano no es dogmático, no es positivo, como se refleja en la liberación de Don Quijote de los galeotes. Episodio que merece este comentario de Unamuno: *"Las razones que Don Quijote da para liberrar a los condenados a galeras son un compendio de las que alimentan la rebelión del espíritu español contra la justicia positiva"*.⁴¹

La conducta, la moral, ha de asentarse en el anhelo de inmortalidad. Ha de ser la mejor prueba del mayor de los deseos. De este modo la virtud no se basa en el dogma, sino al revés. La fe no hace a los mártires, sino que son éstos los que hacen a la fe.

¿Queréis decir quién soy? Ahí están mis obras. La personalidad se muestra por las obras. Nuestro anhelo de inmortalidad en ellas ha de manifestarse. Por eso no hay seguridad ni descanso si no es en una conducta

³⁹ *Ibid.*, 200.

⁴⁰ *Id.*, *Del sentimiento trágico de la vida*, OC VII, 263.

⁴¹ *Id.*, *Vida de Don Quijote y Sancho*, OC III, 113.

buena. Al estilo kantiano, podemos enunciar un imperativo moral unamuniano: *obra de tal modo que merezcas a tu juicio y a juicio de los demás, la eternidad.*

El pesimismo no puede ser nuestra guía moral. El pesimismo es parejo al escepticismo, y para que fuera coherente y real habría de ser silencioso, porque un pesimismo que protesta, que arguye, es un pesimismo solidario. ¿Cómo se encuentran los hombres que viven ajenos a la inmortalidad? De lo dicho hasta ahora deduciríamos que su situación debe ser angustiosa. De ellos dice Unamuno algo similar de lo que algunos autores de Teodicea dicen de los ateos que, a pesar de su negación de Dios, tienen actitudes creyentes:

*"La fe en la inmortalidad del alma es en sus almas como un río soterráneo, al que ni se ve, ni se oye, pero cuyas aguas riegan las raíces de las acciones y de los propósitos de esos hombres".*⁴²

Para la catolicidad, la salvación es don gratuito de Dios, pero necesita la fe para ser concedido. ¿Qué le queda al que no tenga fe católica? ¿Resignarse a su eterna condenación? ¿Indiferencia en el obrar por la incapacidad de alcanzar el premio? Nunca. Según Unamuno Dios no es el garante de la moral. La moral brota de un ejercicio de libertad humana. No es verdad que si Dios no existiera todo esté permitido. No.

El que no tiene fe no tiene carta de libertad para actuar como quiera, sino que ha de hacer con sus obras que la nada sea una injusticia. Ha de hacer que el infierno, la muerte, sea la mayor de las injusticias, porque él no lo mereció por sus obras. Y esta lucha es una pelea quijotesca, una pelea de voluntad.

Nuestro anhelo de inmortalidad es un hacerse insustituible, es un eternizar a los demás. Ciertamente la lucha comienza por uno mismo, cada yo es irrepetible. Nuestra alma vale por el Universo entero. Esta posición ética la entendemos a la perfección con la ya mencionada parábola del zapatero. Trabajo para ser insustituible, para que cuando yo ya no esté, la gente diga que no debería haberme muerto.⁴³

En efecto, esta última es la directriz ética de cuantos carecen de la fe religiosa: sentirse insustituibles, permanecer en la memoria de los demás como aquel que nunca podrá ser suplantado. Sí. La vida gris y difuminada, el anonimato, hacer por cumplir, es el culmen de la inmoralidad. La moralidad no es evitar el mal. No, eso es muy poco. *"Hoy se da en pedir una sociedad en que nadie obre mal, aunque nadie sienta bien tampoco. ¡No, no y mil veces no!"*⁴⁴

⁴² ID., *Del sentimiento trágico de la vida*, OC VII, 265.

⁴³ Cf., *Ibid.*, 270.

⁴⁴ ID., *Vida de Don Quijote y Sancho*, OC III, 97.

2.4. Ser es sed de más ser

El vocabulario se está volviendo existencialista y ahora hablamos de ser para los otros. El hombre convive con los demás, pero convivir no es tanto transmitir ideas cuanto expresar sentimientos y, en particular, ese sentimiento trágico que une nuestras conciencias y que es nuestro anhelo de inmortalidad.

La perspectiva oscila entre el campo puramente ontológico y el campo antropológico. La sed de más ser de don Miguel de Unamuno, se puede dividir en tres estratos: ser yo, ser los demás, ser Dios.

2.4.1. Ser yo

El yo es el punto alrededor del cual gira la cosmovisión unamuniana. El yo al que nos referimos no es el yo filosófico, que el idealismo puso en el centro de sus reflexiones. Aunque los autores idealistas influyeran la formación filosófica de Unamuno, su perspectiva trágica le coloca muy distante de un yo que podemos denominar representacionista.

El yo, antes que *cogito*, o antes que sustancia metafísica, es *vivum*, es yo de carne y hueso, es *factum*, es existente real y concreto.

Miguel de Unamuno a la hora de referirse al yo como centro de su filosofía hace una división que es preciso tener muy en cuenta. Por una parte, al referirse a nuestro yo concreto habla de la *individualidad*. Por otra, cuando quiere hacer referencia a esos aspectos comunes a todos los hombres, a aquello que nos hace a todos hombres y no otra cosa, utiliza la palabra *personalidad*.

La individualidad expresa lo diferencial y discriminador del ser humano, lo que le es superficial y postizo, mutable y accesorio porque ha sido introducido en él por el ambiente. Por eso lo individual se instala en la finitud y es una forma de pobreza y cierre sobre sí mismo.

En cambio, la personalidad nos abre al infinito. Lo personal es lo eterno, lo permanente, lo sustancial, la conciencia en definitiva. La personalidad nos hace semejantes y nos unifica, hace referencia a nuestra insondable interioridad, a nuestra íntima infinitud.

Según esta distinción, la individualidad hace referencia a los elementos externos que configuran el yo fáctico de cada hombre, mientras que la personalidad nos sitúa ante ese elemento eterno e infinito común a todos los hombres: todos los yoes somos persona, somos conciencia.

Cerezo afirma que esta división en la que la persona prevalece sobre el individuo está presente en Unamuno en su época de juventud, pero dará un giro

radical en la época utópico trágica.⁴⁵ En este momento, el individuo irá prevaleciendo sobre la persona, pero no como añadido accesorio de los condicionamientos sociales, sino como única realidad realmente sustancial. El individuo, hombre de carne y hueso, se presentará en el primer ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* como el único sujeto y objeto de toda filosofía: el individuo concreto pero no por ello finito. El individuo sediento de más ser, de ser yo, de ser los demás, de ser Dios.

Una de las características fundamentales del yo unamuniano es su experiencia de interioridad. Su inmersión en lo profundo de sí mismo que se descubre en la soledad. La soledad, puede entenderse de dos maneras bien diferenciadas.

Hay una soledad humana que Unamuno reivindica por su valor. Es la soledad de la infracción frente a la *dis-tracción*, de la *in-versión* frente a la *di-versión*. Esta es la soledad a la que hice referencia en el primer capítulo de este trabajo cuando expuse el valor de la montaña como lugar de plenitud, como lugar donde callan los ruidos sociales, los murmullos de la cotidianidad, para brotar desde el silencio la auténtica interioridad: el enfrentamiento con nosotros mismos, con nuestro yo y con el misterio que en él se esconde.

Esta soledad humana abre las puertas de la profundidad. Es rica experiencia interior, es como se señala en la metáfora de la respiración, el primer momento. La palabra inspira en el silencio, en la soledad y luego expira en la manifestación. Sin la soledad el hombre es un no hombre. Sin la soledad el yo se desvanece en lo externo y no descubre su rica interioridad.

Unamuno hace también referencia a otro tipo de soledad. Ya no se trata de la soledad humana, de rico valor, donde el yo se descubre a sí mismo. Se trata ahora de la soledad absoluta que nos habla de la inconsciencia y por tanto de la aniquilación, de la muerte. Es una soledad ante la que el hombre tiene pavor. Unamuno en su ensayo *De la correspondencia de un luchador* señala que la auténtica cruz es la soledad:

*"¿No conoces acaso las horas de íntima soledad, cuando nos abrazamos a la desesperación resignada? ¿No conoces esas horas en que se siente uno sólo, enteramente sólo, en que conoce no más que apariencias! y fantástico cuanto le rodea y que en esa aparencialidad le ciñe y le estruja como un enorme lago de hielo trillándole el corazón?"*⁴⁶

El yo en don Miguel es el centro del universo. Es decir, no hay un universo objetivo, a priori e independiente de mí. Esta idea está tomada de

⁴⁵ Cf., CEREZO, *Las máscaras de lo trágico*, 300.

⁴⁶ ID., *De la correspondencia de un luchador*, OC IV, 396.

Schopenhauer para el cual el Universo es lo que es en función del yo que persigue conservarse en el ser. Unamuno retoma a Schopenhauer y lo espiritualiza tornando su egoísmo por egotismo.

Frente al egoísmo de Schopenhauer, Unamuno reivindica una postura egotista en un interés moral de reafirmar la propia conciencia como productora de sentido. Sólo partiendo del yo podemos superar el egoísmo. El mundo es creación del yo, pero frente al mundo como representación, el mundo de Unamuno es el mundo de lo moral. Por eso su idealismo no es filosófico, sino que es un idealismo ético.

La tarea del hombre es hacer el mundo por vía poética, por vía de libertad. Aquí es donde tiene cabida su tesis voluntarista: *creer es crear*. En esta posición a la que ya he dado suficiente amplitud más que Schopenhauer hemos de notar la influencia de Nietzsche: "*El querer hace libres: ésta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad. Así os lo enseña Zaratustra*".¹⁸⁵

El yo es el centro del universo según Unamuno. Pero este yo se abre a la realidad en tres direcciones. La instalación en la realidad es el *hambre*. El yo ante todo y primariamente es un *yo indigente*, necesitado. Para Unamuno éste es el inicio de todo conocimiento, no se conoce por el gusto de conocer, sino que se conoce por la indigencia radical del ser humano y la necesidad que tiene de vivir. Conocer para vivir. Por eso el cerebro está supeditado al estómago.

En segundo lugar, el yo se abre a la realidad por medio de la *imaginación*. El hombre cuenta con la imaginación para desarrollar su pensar. Más que recurrir a la lógica abstracta, el hombre recurre al pensar con metáforas, pensar con la palabra.

Por último el yo se abre a la realidad por medio del *deseo*. El yo es un *yo anhelante*. Tiene en lo más profundo de su interior un misterio, el misterio de la Esfinge, y mira al futuro para poder resolverlo. El deseo le lanza al hombre a la búsqueda de sentido y por encima de todos los posibles deseos, está el deseo auténtico e ineludible: deseo de no morir.

2.4.2. Ser los demás

La tensión entre ser los demás sin por ello dejar de ser yo es la tensión entre la mismidad y la alteridad. El punto de partida no puede dejar de ser el egocentrismo, puesto que el hombre no puede ser tal si no es el centro sobre el que gira su vida. Pero el hombre no quiere permanecer durante toda su vida encerrado en sí mismo. "*Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno*

mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo".⁴⁷

Entre la mismidad y la alteridad se da una tensión agónica similar a la que hemos señalado anteriormente entre lógica y cardíaca. ¿Cómo asumir la alteridad sin perder la propia originalidad?

"Quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme en la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabado del tiempo. De no ser todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos, ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo es ser todo los demás. ¡O todo o nada!"⁴⁸

El grito final ¡O todo, o nada! es la manifestación más profunda del anhelo de inmortalidad. O perseveramos en el ser llenando esa sed de más ser que inunda al hombre o asumimos la certeza de una muerte total de la conciencia que condena al hombre y al mundo al absurdo y al sinsentido.

La tensión trágica ser yo-ser los demás, mismidad-alteridad, parece irresoluble. O desespero por no ser realmente lo otro o desespero por no ser yo ante la invasión de lo otro en mí. Con todo, los hombres tenemos sed de más ser, tenemos ansia de inmortalidad porque no queremos dejar de ser lo que somos. Ser yo, ser los otros, ser conciencia del Universo, ser Dios es el último y definitivo de nuestros anhelos.

2.4.3. Ser Dios

Concluimos con un último apunte sobre el apetito de divinización presente en Unamuno. Es el último y definitivo anhelo que está presente desde los albores de la humanidad. Es el pecado original del Génesis y el mito griego de Prometeo. Igual que la serpiente tentó a Eva con ese seréis como dioses, igual que el poderoso titán robó el fuego para llevárselo a los hombres, Unamuno quiere, anhela, sueña por esa inmortalidad que hace del hombre un Dios.

La barrera que nos separa a los hombres de Dios es la muerte y esa barrera es sobre la que hemos estado reflexionando a lo largo de todo este trabajo. Este último grito que Unamuno nos lanza no debe sonar escandaloso ¡ser Dios! Es la lógica consecuencia de ese anhelo de inmortalidad. Pero no podemos perder la perspectiva trágica que nos ha acompañado. Es un grito anhelado con el corazón y negado con la cabeza.

⁴⁷ ID., *Del sentimiento trágico de la vida*, OC VII, 191.

⁴⁸ *Ibid.*, 132.

En este anhelo de divinización del hombre es donde hay que situar la cristología unamuniana. Don Miguel distingue en su obra entre Dios y Cristo. Dios es siempre el Dios anhelado el garante de inmortalidad, un Dios que pretende ser biótico y cordial. Cristo, sin embargo, es la experiencia trágica de la conjunción Dios-hombre. Unamuno se centra en la humanidad de Cristo y en ella encuentra el prototipo de lucha trágica humanidad-divinidad.

Este tema podría llevar a un estudio detenido de la cristología unamuniana desde una perspectiva teológica, pero nos conduciría a unos caminos que se desvían del sendero recorrido a lo largo de este trabajo que está llegando a su fin.

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE AMÉRICA LATINA Y SU RELEVANCIA EN LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA¹

Dra. Corina Yoris-Villasana*

ABSTRACT:

It is the purpose of this paper to present a third hermeneutical stream – the one that is called “analogical hermeneutics”. It was founded by the Mexican philosopher Mauricio Beuchot. In what follows, I will attempt to stay close to Beuchot’s text in order to explain his proposal with utmost clarity. Thereafter, I will review some of the criticism that has been levelled at it. In the Introduction to his Treatise on Analogical Hermeneutics: towards a new model of interpretation, Beuchot lays bare the aim of his proposal, none other than to be seen “as an alternative between univocism and equivocism”

KEY WORDS:

Analogical Hermeneutics, Beuchot., univocism, equivocism

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Aun cuando estemos en presencia de un público experto en el tema hermenéutico, no parecería inadecuado precisar el vocablo y qué se pretende

¹ La primera versión de este artículo fue presentada como Conferencia en el Congreso Internacional sobre **Hermenéutica Themes and issues in eastern and western hermeneutical tradition** organizado en Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pontifical Athenaeum of Philosophy and Religion, Pune, India. Enero, 2014.

* Corina Yoris-Villasana es Licenciada en Letras (UCAB, 1980), Licenciada en Filosofía (UCAB, 1981) (Cum Laude), Magíster en Literatura Latinoamericana (USB, 1993), Doctora en Historia (UCAB, 1999), Magíster en Lógica y Filosofía de la Ciencia (Universidad de Salamanca, 2009), Doctora en Lógica y Filosofía de la Ciencia (Universidad de Salamanca, falta defensa de la tesis, programada para 2015 en Salamanca, España). Tiene diversos reconocimientos por su labor investigativa como: el Premio a la Investigación Filosófica Federico Riu, 2010, la Medalla UCAB, única clase, 2013. Es Profesora de Lógica y Lógica Jurídica en UCAB; Profesora de Lógica Jurídica y Argumentación en UCV, Doctorado en Derecho (Escala: Titular desde 1999). Es Directora de la Maestría en Filosofía, UCAB, Directora de la revista Cuadernos Ucab, adscrita al Vicerrectorado Académico, UCAB, y Presidenta de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Presidenta de la Sociedad Venezolana de Lógica. Se ha dedicado a la investigación y aportado en las líneas de Lógica y Argumentación, Filosofía Política en la UCAB y en la UCV. Tiene Numerosas publicaciones tanto en Lógica, Argumentación como en Militarismo en América Latina y Venezuela. Es Articulista en la página de Opinión en el diario El Nacional. Su correo-e: c.yoris@gmail.com

significar con él. Nos atendremos a una delimitación del término que entiende como tal a la disciplina que se ocupa de preguntarse por el itinerario que recorre el significado, por el rol intermediario de la transparencia que exhibe; como expresión o manifestación externa de una palabra interna, como interpretación de un enunciado que no se entiende por sí mismo, como traslación de un lenguaje extraño al lenguaje habitual². Dicho brevemente, es "arte de comprender", es un método encaminado a un manejo práctico de la interpretación correcta de un texto³.

Dentro de la tradición de la disciplina, encontramos diferentes posiciones referentes a la extensión de la interpretación, ocasionando dos enfoques contrapuestos en lo que al significado se refiere, la llamada "hermenéutica positivista", que indaga el significado unificado o la disminución al máximo de la multiplicidad de significados, en otras palabras, de la polisemia, y en segundo lugar, el concepto de la interpretación llamada "hermenéutica romántica", con igual riesgo de efectuar una simplificación excesiva.

El propósito de mi intervención es presentar la corriente denominada "Hermenéutica Analógica" fundada por Mauricio Beuchot, filósofo de nacionalidad mexicana. Trataré de apegarme al texto de Beuchot para explicar lo más claramente su propuesta, y, luego, reseñaré algunas de las críticas que se han hecho a la disciplina fundada por él.

BREVES DATOS BIOGRÁFICOS Y OBJETIVO DE LA PROPUESTA

Mauricio Hardie Beuchot Puente nació en Coahuila, México, el 4 de marzo de 1950. Es autor de numerosos libros que versan sobre Filosofía Medieval, Filosofía novohispana, Analítica, y, sobre todo, ha escrito sobre Hermenéutica. Creador de la llamada "Hermenéutica Analógica", que actualmente ocupa un lugar importante en el ámbito de la hermenéutica filosófica. Esta propuesta surgió en el Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en la ciudad de Cuernavaca, en Morelos, México, en 1993.

Beuchot explica en la Introducción al Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación ⁴ cuál es su propósito con

² Cfr. A. Domingo Moratalla, *Hermenéutica*.

Disponible en: <http://www.mercaba.org/DicPC/H/hermeneutica.htm>.

³ Cfr. E. Coreth (1972) *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*. Barcelona. Edit. Herder. pp. 31ss

⁴ M. Beuchot (1997). *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Unam-Ed.Itaca. En este trabajo estamos usando la cuarta edición del año 2009.

esta propuesta, y éste no es otro que situarse “como alternativa entre el univocismo y el equivocismo”⁵.

Es conocido que el univocismo busca establecer identidad entre el significado y su aplicación; noción, por lo demás, positivista y cuyo propósito es conseguir objetividad. Por su parte, el equivocismo se centra en la aceptación de múltiples significados, es decir, en aceptar las diferencias del significado y de la aplicación de éste; al aceptar esta polisemia, se puede caer fácilmente en el relativismo y subjetivismo.

La hermenéutica analógica intenta impedir las posiciones extremas, y propone ensanchar el margen de las interpretaciones; ello puede conseguirse al establecer una jerarquía que permita constituir un orden donde una de las interpretaciones sea “el analogado principal y otras interpretaciones que sean analogados secundarios”⁶.

Beuchot comienza su Tratado reseñando las distintas etapas del desarrollo de la Hermenéutica y enfatiza la importancia de contextualizar el texto que se trata de interpretar. Una de las preguntas que Beuchot se plantea al explicar la recontextualización de la hermenéutica es determinar si lo hace como ciencia o como un arte. Esta caracterización resulta muy esclarecedora para introducir el tema de la analogía. Para nuestro autor, la hermenéutica es arte y es ciencia, la compara con la lógica que también transita ambas vertientes. “Esto se ve a semejanza de la lógica, que también es ciencia y arte: construye ordenadamente el corpus de sus conocimientos, y los dispone en reglas de procedimiento que se aplican a los razonamientos concretos”⁷. No podemos dejar de lado que Beuchot ha sido un medievalista, cultivador de la escolástica, gran estudioso de esos años. De manera que su analogía con la lógica *utens* y la lógica *docens* resulta muy apropiada para el objetivo que persigue.

Al hablar de hermenéutica *docens* significa que ésta es la teoría general de la interpretación, y la hermenéutica *utens*, la aplicación al caso concreto. En sus propias palabras:

Por eso prefiero hablar de una hermenéutica *docens*, como teoría general de la interpretación; y una hermenéutica *utens*, viva, que va al caso concreto, adaptando de manera proporcional las reglas que ha derivado de su doctrina y de su práctica, según lo que tiene de prudencia o *phrónesis*. Así, la hermenéutica es primordialmente teórica y derivativamente práctica, porque el que pueda ser

⁵ Ibid. p. 7

⁶ Ibid. pp. 48 y ss

⁷ Ibid. p.16.

práctica se deriva de su mismo ser teórica. Por eso he dicho antes que es ciencia y arte a la vez⁸.

Sigue Beuchot analizando los componentes del acto hermenéutico, es decir, texto, autor, lector. En esa trilogía comienza el problema de las corrientes extremas, univocismo y equivocismo. Al hacer énfasis en el autor, la lectura sería objetivista; mientras que si ese énfasis se le otorga al lector, sería una lectura subjetivista. Por ello, propone Beuchot buscar la intermediación y acercarse lo más posible a la intención del autor.

Podríamos, así, hablar de una "intención del texto", pero tenemos que situarla en el entrecruce de las dos intencionalidades anteriores. Por una parte, hay que respetar la intención del autor (pues el texto todavía le pertenece, al menos en parte); pero, por otra, tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Lo hacemos decir algo más, esto es, decimos algo. Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, y vive de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro⁹.

En cuanto al texto, lo caracteriza con dobles cualidades: "es connotación y denotación, es intensión y extensión, es sentido y referencia"¹⁰. Una vez enfrentada la trilogía actuante del acto hermenéutico, pasa a analizar el propio proceso interpretativo. Cuando el lector se acerca al texto, se pregunta a sí mismo, ¿qué quiere decir este texto?, ¿qué significa? En ese proceso, donde se comienza estableciendo una hipótesis como respuesta a las preguntas iniciales, dicha hipótesis se transforma luego en una tesis. Es decir, estamos en presencia de "un razonamiento o argumento hipotético-deductivo"¹¹.

Esta sección preparatoria a su propuesta de *Hermenéutica Analógica*, la cierra hablando de la virtud hermenéutica, hábito que se puede aprender "mediante el estudio, el trabajo y la imitación, para llegar a superar a quien le enseñe"¹².

⁸ Tomado del resumen que el propio Beuchot realiza del tratado y publicado en "Perfiles esenciales de la hermenéutica: hermenéutica analógica", disponible en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/beuchot/>

⁹ Ibidem. p.5

¹⁰ Ibidem. p.5

¹¹ Idem.

¹² Idem.

HACIA UN MODELO DE HERMENÉUTICA ANALÓGICA

En el capítulo donde desarrolla su propuesta y en brevísimas palabras expone su objetivo: ofrecer un punto intermedio entre las posturas extremas de la hermenéutica.

Recordando lo que Umberto Eco¹³ detalla sobre la situación difícil de conciliar que se genera entre aquellos que sostienen que el verdadero sentido de la interpretación es rescatar la significación voluntaria que dio el autor a su texto, restringida dicha interpretación a un único significado, y aquellos que mantienen que la legítima interpretación es indagar significados al infinito, en una acción interminable, Beuchot analiza detalladamente el conflicto irresoluble entre el univocismo y el equivocismo.

¿Dónde se ejecuta la Hermenéutica? En textos polisémicos, sobre todo y por encima de todo. De allí que uno de los polos de las corrientes hermenéuticas pretenda aprehender un solo significado, el significado “esencial del texto”, mientras que el otro polo, intenta lo contrario: desmenuzar el texto en exceso de significados, por lo demás, fortuitos e incomunicados¹⁴.

Al polo partidario de un único significado lo llama “hermenéutica positivista”, aun cuando aclara que es una manera simple de llamarla para conseguir una mejor comprensión por parte de sus lectores. Al segundo de los polos, adoptando la nomenclatura empleada por Ricoeur, la denomina “hermenéutica romántica”, con igual riesgo de simplificar excesivamente. Ciertamente, no sería justo calificar como univocistas a todo aquel que profesa el positivismo hermenéutico; como tampoco lo sería llamar equivocistas a los hermeneutas románticos. Beuchot quiere enfatizar el predominio de una determinada posición; procura significar que los cultivadores de la hermenéutica positivista buscan conseguir idealmente un significado que le calce a todos sus referentes, procurando de esta manera una mejor comprensión. Por su parte, los hermeneutas románticos intentan darle paso a un torrente de significados, que no rescata uno solo, sino que semejante marejada expresiva suprime la objetividad, dando lugar a la propia subjetividad que, en definitiva, distorsiona, o al menos, modifica el significado “original”¹⁵.

Beuchot, en un despliegue magistral de conocimiento de lógica, muestra cómo ambas posturas se autorrefutan; la aspiración de univocidad de significado tropieza con un fuerte escollo como lo es la pretensión de verificación empírica,

¹³ Umberto Eco (1992). *Los límites de la interpretación*. Editorial Lumen. Barcelona.

¹⁴ Beuchot. “Perfiles esenciales de la hermenéutica: hermenéutica analógica”, p.6

¹⁵ Ibid. p. 7

y al refutar lo no unívoco, se convierte en un enunciado inverificable; luego, se autorrefuta.

Como reacción a la Ilustración surge en pleno siglo XIX el romanticismo, que al igual que su "adversario", va a convertirse en el polo que adversaba.

Para explicar dicha autorrefutación de la hermenéutica romántica, considera la propuesta del teólogo Friedrich Schleiermacher, para quien la labor de la hermenéutica era "entender el discurso tan bien como el autor, y después mejor que él". El sentimiento y la intuición eran la labor de la teología, sostenía Schleiermacher; éste ha sido considerado como uno de los teólogos alemanes del siglo XIX de mayor importancia, cultiva su hermenéutica de manera de exégesis bíblica, y en esa interpretación el sentimiento es la clave para conseguir sintonía intelectual con el escritor sagrado.

En sus escritos sobre *Hermenéutica*, Schleiermacher, según Beuchot, cae en el univocismo, a pesar de permitir el equivocismo; para mostrar esta afirmación, recuerda que el teólogo sostenía que "todas las escuelas interpretativas de la Biblia, o iglesias, son interpretaciones válidas y complementarias, todas verdaderas, según el punto de vista que cada una adopta". Esto se origina debido a que se da una sintonía intelectual con el texto bíblico y con el autor del mismo. De esta manera, Schleiermacher desemboca en una tendencia univocista, contraria al equivocismo del cual partió, ya que conjetura "que puede hacerse una inmersión en el autor sagrado y su cultura, tan honda, que no sólo se da una fusión de subjetividades, sino incluso un rebasamiento de la subjetividad del autor que conduce a la máxima objetividad"¹⁶.

Una vez mostradas las limitaciones (o contradicciones) de ambas corrientes extremas, Beuchot pasa a presentar su propuesta. Escoge como punto de apoyo la analogía, en tanto ésta permite cierta versatilidad significativa, aspecto muy importante en tanto frena el deslizamiento tanto al univocismo, como al otro polo, el equivocista.

La explicación sobre los distintos tipos de analogías, ie., atribución, proporcionalidad, desigualdad es de capital importancia, pues sobre ella fundamenta el modelo analógico.

Así, el modelo hermenéutico analógico va a permitir la interpretación de una extraordinaria variedad de textos; bien sean éstos metafóricos, figurados, como también textos históricos, políticos, psicológicos, entre otros. La hermenéutica analógica admite varias interpretaciones como lícitas, poseen su correlación de verdad, en tanto se basa en la analogía de proporcionalidad;

¹⁶ Ibid. p. 8.

aunque no las acepta todas de manera imprecisa, puesto que determina una graduación entre todas esas interpretaciones consideradas legítimas, y así se podrá desechar las últimas en dicha graduación, por ser consideradas erróneas.

De la misma forma, esta modalidad de interpretación, el modelo de la hermenéutica analógica, armoniza de manera extraordinaria la metonimia con la metáfora. Hay una clara referencia a Jakobson, quien magistralmente realizó ese acercamiento entre ambas figuras. Así, la analogía vincula ambas figuras, puesto que ambas son analogías. Una, la metáfora, ha sido aceptada como analogía, desde Platón¹⁷, y es una clara relación significante; por su lado, la metonimia también es analogía, aun cuando de manera menos clara que la metáfora, pero mantiene relación con los significados.

M. Beuchot explica que al combinar metáfora y metonimia, dando como producto una analogía, se evita dar un solo significado metonímicamente, “propio de la ciencia”, o solo metafórico, “propio de la poesía”¹⁸. Además, mantiene que la analogía al significar proporción, la hermenéutica analógica posee la facultad de armonizar la interpretación sintagmática y la paradigmática; la primera favorece las contradicciones, y la paradigmática, al ser profunda su relación, es propia de los textos poéticos, religiosos¹⁹. Justamente una de las riquezas de esta propuesta es ese acercamiento entre ambos ejes, sintagmático y paradigmático, lo cual permite que el lenguaje actúe en toda su amplitud para producir nuevos significados.

Uno de los puntos donde hace mayor énfasis es en la capacidad dialógica que posee la hermenéutica analógica. No se debe olvidar que la analogía envuelve una peculiar actividad relacional entre lo universal y lo particular; y esa actividad trata de aprehender lo más que se pueda de lo universal, sin que por ello deje de lado su subordinación a lo particular y la preeminencia de este último²⁰.

¹⁷ Cfr. C. Yoris (2012). *La fuerza de los argumentos por analogía*. Caracas. Ucab-Quirón. p. 28. La analogía puede entenderse como una “abstracción compartida”, como es el caso de los griegos para quienes los objetos análogos no necesariamente comparten una relación; lo compartido puede ser una idea, un patrón, una regularidad o un atributo. Aceptaron que las comparaciones, metáforas e imágenes podrían ser empleadas como argumentos y llamaron a tales casos ‘analogías’. En esta categoría se sitúan Platón y Aristóteles.

¹⁸ Cfr. M. Beuchot, G. Vattimo et alii (2006). *Hermenéutica Analógica y Hermenéutica Débil*. Ciudad de México. Unam. pp 18 y ss.

¹⁹ Idem.

²⁰ Beuchot. “Perfiles esenciales de la hermenéutica: hermenéutica analógica”, p. 20

PONIENDO EN MARCHA LA INTERPRETACIÓN ANALÓGICA

¿Cómo implementa esta interpretación analógica? Aclarando desde el inicio que no intenta enseñar un método, declara que su búsqueda se centrará en conseguir una interpretación que se sitúe entre los dos polos señalados, univocismo y equivocismo, aunque debe inclinarse más hacia la equivocidad “porque en la analogía, aunque conjunta la identidad y la diferencia, predomina la diferencia”. En este punto, ilustra su propuesta aplicándola a un texto post-conquista de México, llamado “Diálogo de los doce”²¹. Citaré textualmente la explicación de Beuchot:

Una actitud univocista llevaría al referencialismo y nos inclinaría a buscar con toda objetividad los hechos a los cuales alude, esto es, la referencia o los referentes. Pero una actitud equivocista nos inclinaría —al revés— a desatender la referencialidad para buscar sólo el sentido que pudo tener para aquellos que estuvieron involucrados en esa acción o evento. En cambio, una actitud analogista nos lleva a tratar de involucrar ambas cosas, referencia y sentido, y aun a dar predominio a este último. Es cierto que tenemos que analizar la objetividad del texto que se presenta: si corresponde a un hecho que se dio o es solamente ficticio; e incluso asumir la carga de ficción (reconstrucción) que conlleva respecto de los hechos; pero, sobre todo, nos debe mover a tratar de comprender el sentido que se dio allí, tratar de iconizarnos, por analogía, a lo que estuvo sucediendo allí a nivel humano, simbólico. Para los sacerdotes aztecas, ese diálogo tuvo un significado; para los sacerdotes españoles, otro. Y no se trata de reducir el uno al otro, sino de diferenciarlos. Hay que evitar el fácil anacronismo del denuesto: superar la indignación que nos provoca el exterminio de la religión azteca por parte de los misioneros cristianos y tratar de comprender sus motivaciones, sus presupuestos, etcétera, en fin, su contexto. Después podremos sacar, claro está, la lección o moraleja, para evitar eso en la historia que nos concierne, para llamar a la conciencia de que eso puede y debe evitarse, que es posible cambiarlo por la persuasión dialógica, como pedían algunos de ellos mismos —por ejemplo Bartolomé de las Casas, que, en ese sentido, sobrepasó su tiempo y su circunstancia, su propio contexto²².

²¹ Este texto es conocido como: *Colloquios y doctrina christiana con que los doce frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*. Fue descubierto en el Archivo Secreto Vaticano de Roma en 1922.

²² M. Beuchot.(1997). *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Pp.52 y ss.

Mauricio Beuchot hace una enumeración de las conexiones que puede establecer la hermenéutica analógica y las explica detalladamente. Dedicar un apartado a la Argumentación y la relación con la Hermenéutica; expone los argumentos de Gadamer y de Vattimo con respecto a la disciplina; discute la relación con la ética, con los textos religiosos, por tan sólo señalar algunos de estos apartados.

CRÍTICAS A LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y RESPUESTAS DE SU AUTOR

En un apéndice a su Tratado, Beuchot recoge discusiones sostenidas con distinguidos hermeneutas y, haciendo uso de su propia propuesta, dialoga con sus críticos. En breves líneas trataré de reunir las críticas y las respuestas de Beuchot²³.

En una importante discusión con Gianni Vattimo en la Universidad Autónoma de México, quien después de señalar aspectos positivos de la propuesta como por ejemplo que la Hermenéutica Analógica se aparta de la violencia discursiva de la identidad, le hizo la observación de su excesivo apego a la objetividad y búsqueda de la verdad en esta época postmetafísica. Su mayor crítica fue que hace mucha falta una hermenéutica comprometida con la política (no solamente con la teoría, ni con la ética).

Beuchot apeló a las críticas sobre la apoliticidad de la Hermenéutica de Habermas, y las respuestas de Gadamer y Ricoeur, respondiendo que una hermenéutica analógica está forzada a “aterrizar en un contexto político porque se basa en *phronesis*, la prudencia, que Aristóteles considera tan importante para la ética como para la política”. En cuanto a la observación sobre el “apego a la verdad y a la objetividad”, Beuchot aclaró que se trata de una “verdad como correspondencia, no unívoca”.

Ambrosio Velasco, profesor también de la Universidad Autónoma de México, coincidió en sus observaciones con Vattimo al señalar que la idea de la verdad como correspondencia debe ser olvidada, dejando mayor espacio a la heurística, al contexto del descubrimiento. Beuchot responde que la propuesta, al estar fundada sobre la analogía, se vincula con la heurística, en tanto ésta tiene una profunda vinculación con la abducción (Peirce) y ella posee una estructura analógica.

²³ Todas las referencias a estas discusiones han sido tomadas y resumidas apretadamente del *Apéndice 3: discusiones recientes sobre la hermenéutica analógica* del *Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. pp. 203-214

Años más tarde, en 2007, sostiene un diálogo en la misma universidad con Jean Grondin, profesor de la Universidad de Montreal, quien le señaló que a pesar de la lucha de la analogía en contra el equivocismo, termina permitiendo una intromisión de la equivocidad. Es mejor que predomine la búsqueda de la identidad, en tanto se ha logrado en considerables casos obtener la interpretación verdadera y definitiva de un texto.

La postura de Grondin apuntó a una posición contraria a la adoptada por Vattimo años atrás. Beuchot, en un afán de buscar armonía entre ambas observaciones, señala que se debe perseguir el equilibrio analógico. Insiste que no cree posible lograr una interpretación definitiva, como parece apuntar la observación de Grondin.

Por su parte, Raúl Alcalá, señala algunas cosas que son importantes. En primer lugar, no se marcan los límites de aplicación de la hermenéutica analógica, de modo que parece un método que aspira a ser único, una especie de panacea que viene a desbancar a todos los otros métodos. La respuesta de Beuchot fue tajante: sería contradictorio con la misma analogía incurrir en el univocismo.

Cierra este apéndice con las discusiones sostenidas con Andrés Ortiz-Osés, de la Universidad de Deusto, en el País Vasco, quien le critica a la hermenéutica analógica su falta de capacidad dialéctica para apresar los procesos móviles y escurridizos. La respuesta demuestra un amplio conocimiento de lo que ha sido la analogía desde los tiempos aristotélicos, y recuerda que ella está caracterizada, precisamente, por su potencial para conciliar los extremos.

Finaliza agradeciendo las observaciones y recordando que “se cumple así algo que se ha señalado como lo más propio de la hermenéutica, que es el diálogo. Y un diálogo muy apreciable con interlocutores tan valiosos”.

UNAS OBSERVACIONES PROPIAS AL MODELO DE BEUCHOT

Aun cuando esta presentación de la Hermenéutica Analógica ha tenido un carácter expositivo-descriptivo, no quiero dejar de lado un aspecto que me concierne directamente, por ser del campo de mi especialidad. Este no es otro que la vinculación que establece Beuchot con la Teoría de la Argumentación, vinculación que valoro. La “indiferencia” que ha caracterizado a la Filosofía con respecto a los estudios sobre la argumentación resulta inexcusable, tomando en cuenta que para poder ejercer su propia reflexión necesita de los argumentos

Trataré de ser breve, aunque el tema puede ser tratado como otra ponencia. Perelman publica la llamada Nueva Retórica en el año 1952²⁴, y en el año de la publicación del Tratado de Beuchot, 1997, ya habían aparecido diversas teorías a la de Perelman; por citar sólo algunos, recordemos a Frans van Eemeren y Rob Grootendorst, quienes han desarrollado la pragmadiálectica, y cuyo objetivo inicial fue perfilar un código de conducta para el discurso argumentativo²⁵.

F. van Eemeren en *Argumentation. Analysis, Evaluation, Presentation*, dedica un apartado en la segunda parte del libro al estudio de la argumentación basada en la analogía. En esta parte del capítulo 6, evalúa a los argumentos analógicos. Para el autor en la argumentación basada en una relación de la analogía, un punto de vista es defendido demostrando que algo mencionado en el punto de vista es similar algo que se cita en la argumentación, y que sobre la base de esta semejanza el punto de vista debe ser aceptado (Cfr. Eemeren, 2008, p. 99).

En general, el esquema de van Eemeren para la relación de analogía es:

Y es verdad de X, porque Y es verdad de Z, y: Z es comparable a X.

¿Qué es, entonces, lo esencial en una relación de analogía? ¿Hay diferencias entre Z y X? Tales diferencias pueden ser señaladas en dos formas, nos dice van Eemeren, alegando que Z tiene una cierta característica que X no tiene, o viceversa. Ambas formas de crítica son carencias muy serias dentro de una discusión crítica, porque al fundamentar la argumentación en una relación de analogía se supone que X y Z comparten todas las características relacionadas con el argumento²⁶.

PARA FINALIZAR

La Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot ha echado raíces y dado sus frutos en varios lugares de América y de otros continentes. Argentina, Brasil, Colombia, España, Italia, Rumania, Venezuela.

Mientras escribía esta conferencia, encontré la primera convocatoria a un coloquio sobre la Hermenéutica Analógica que se llevará a cabo en Buenos

²⁴ C. Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca (1958). *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France. Vertida al español por Julia Sevilla Muñoz (Madrid: Gredos, 1994) en un solo volumen desde su quinta edición de 1989 preparada por Michel Meyer, con un prólogo de Jesús González Bedoya.

²⁵ Eemeren, F. H. van & Grootendorst, R. (1992). *Argumentation, Communication, and Fallacies: a pragma-dialectical perspective*. London/Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

²⁶ Estas reflexiones sobre la analogía y su poder argumentativo las he desarrollado en *Analogía Y fuerza Argumentativa*. Caracas. Ucab- Quirón. 2012.

Trataré de ser breve, aunque el tema puede ser tratado como otra ponencia. Perelman publica la llamada Nueva Retórica en el año 1952²⁴, y en el año de la publicación del Tratado de Beuchot, 1997, ya habían aparecido diversas teorías a la de Perelman; por citar sólo algunos, recordemos a Frans van Eemeren y Rob Grootendorst, quienes han desarrollado la pragmadiálectica, y cuyo objetivo inicial fue perfilar un código de conducta para el discurso argumentativo²⁵.

F. van Eemeren en *Argumentation. Analysis, Evaluation, Presentation*, dedica un apartado en la segunda parte del libro al estudio de la argumentación basada en la analogía. En esta parte del capítulo 6, evalúa a los argumentos analógicos. Para el autor en la argumentación basada en una relación de la analogía, un punto de vista es defendido demostrando que algo mencionado en el punto de vista es similar algo que se cita en la argumentación, y que sobre la base de esta semejanza el punto de vista debe ser aceptado (Cfr. Eemeren, 2008, p. 99).

En general, el esquema de van Eemeren para la relación de analogía es:

Y es verdad de X, porque Y es verdad de Z, y: Z es comparable a X.

¿Qué es, entonces, lo esencial en una relación de analogía? ¿Hay diferencias entre Z y X? Tales diferencias pueden ser señaladas en dos formas, nos dice van Eemeren, alegando que Z tiene una cierta característica que X no tiene, o viceversa. Ambas formas de crítica son carencias muy serias dentro de una discusión crítica, porque al fundamentar la argumentación en una relación de analogía se supone que X y Z comparten todas las características relacionadas con el argumento²⁶.

PARA FINALIZAR

La Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot ha echado raíces y dado sus frutos en varios lugares de América y de otros continentes. Argentina, Brasil, Colombia, España, Italia, Rumania, Venezuela.

Mientras escribía esta conferencia, encontré la primera convocatoria a un coloquio sobre la Hermenéutica Analógica que se llevará a cabo en Buenos

²⁴ C. Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca (1958). *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France. Vertida al español por Julia Sevilla Muñoz (Madrid: Gredos, 1994) en un solo volumen desde su quinta edición de 1989 preparada por Michel Meyer, con un prólogo de Jesús González Bedoya.

²⁵ Eemeren, F. H. van & Grootendorst, R. (1992). *Argumentation, Communication, and Fallacies: a Pragma-dialectical Perspective*. London/Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

²⁶ Estas reflexiones sobre la analogía y su poder argumentativo las he desarrollado en *Analogía Y fuerza Argumentativa*. Caracas. Ucab- Quirón. 2012.

Aires, en el mes de mayo del año en curso. Estos distintos encuentros sobre la propuesta de Beuchot, redundan en una consolidación del interés por la Hermenéutica Analógica; en ellos se dan discusiones e intercambios que permitirán perfeccionarla cada vez más.

Para finalizar, y parafraseando a Mauricio Beuchot, quiero recordar que el diálogo es la herramienta que permite el avance en la Filosofía. Es el diálogo quien nos permite evitar el solipsismo "en el que a menudo nos enclaustramos". La riqueza de la filosofía descansa, precisamente, en los diálogos abiertos, tradición desde los inicios de la Filosofía platónica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BEUCHOT, M. (1997). Tratado de Hermenéutica Analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación. Unam-Ed.Itaca
- "Perfiles esenciales de la hermenéutica: hermenéutica analógica", disponible en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/beuchot/>
- BEUCHOT, M., G. Vattimo et alii (2006). Hermenéutica Analógica y Hermenéutica Débil. Ciudad de México. Unam
- CORETH, E. (1972) Cuestiones fundamentales de Hermenéutica. Barcelona. Edit. Herder. pp. 31 y ss.
- ECO, U. (1992). Los límites de la interpretación. Editorial Lumen. Barcelona.
- EEMEREN, F. H. van & Grootendost, R. (1992). Argumentation, Communication, and Fallacies: a Pragma-dialectical Perspective. London/Tuscaloosa
- MORATALLA, D. Hermenéutica.
- Disponible en <http://www.mercaba.org/DicPC/H/hermeneutica.htm>
- PERELMAN, Ch. & Lucie Olbrechts-Tyteca (1958). Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique. Paris: Presses Universitaires de France. Vertida al español por Julia Sevilla Muñoz (Madrid: Gredos, 1994) en un solo volumen desde su quinta edición de 1989 preparada por Michel Meyer, con un prólogo de Jesús González Bedoya.
- YORIS, C. (2012). La fuerza de los argumentos por analogía. Caracas. Ucab-Quirón

FILOSOFÍA DEL ACTUAR

PROCESO DE TRANSFORMACIÓN EN TERESA DE LISIEUX

Anny de los Ángeles Primera Chirino OCD.*

ABSTRACT:

This is a reflexion on the process of transformation in the life of Therese of Lisieux, in a context of Jansenism and of a theology of controversy versus a good anthropology. She remained focused of God as Love, God as Mercy, moved by the Spirit.

KEY WORDS:

Therese de Lisieux, God is Love, Love, Life, Gospel, Merc.

Breve reseña histórica sobre la visita de las Reliquias de Sta. Teresita a Venezuela

La consigna de la Visita: "El amor se prueba con las obras".

Teresita Orante, Misionera y Testigo de la fe, Peregrina en Venezuela"

Desde el 28 de Octubre de 2013 hasta el 28 de Enero de 2014, sus reliquias recorrieron la geografía venezolana y estuvieron presentes en el evento continental del CAM4 y COMLA9 que se realizó en Maracaibo, Edo. Zulia del 26 de Noviembre al 1º de Diciembre del 2013.

Venezuela abrió sus puertas para dejarse impregnar de la ciencia de los humildes y sencillos a los cuales Dios abre los tesoros de su corazón.

Venezuela abre las puertas del corazón para ti Teresita. Enséñanos la ciencia de los humildes y sencillos a los cuales Dios abre los tesoros de su corazón.

Al acercarnos a Santa Teresita de Lisieux para conocer su mensaje, la huella que ella está llamada a dejarnos, hay muchas maneras de abordarla.

* Carmelita Descalza de la Comunidad del Monasterio "Nuestra Señora del Carmen y San José Los Chorros, en Caracas". Actualmente, Priora de la misma. Ha acompañado a las jóvenes en formación durante varios años. Se especializó en Espiritualidad Teresiana en la Universidad de la Mística (CITeS) Ávila- España con una Tesis sobre "La amistad en Santa Teresa de Jesús" en 2004-2005. Ha escrito diversos artículos referentes a la Espiritualidad Teresiana. Correo-e: annyprimera@yahoo.es

Aquí, lo que me parece más importante abordar de su legado, es lo novedoso que el Espíritu realizó en ella. Es el Espíritu quien la impulsa a romper con la imagen de Dios que prevalecía en su época, cosa peligrosa, comprometedora, delicada y riesgosa.

Teresita busca lo esencial de la vida cristiana y desde allí se lanza a buscar a Dios sin miedo; todo su proceso humano de realización cristiana, es decir, su conversión, está marcado por experiencias que la llevan a intuir una realidad nueva que marca un hito en su vida. Ella intuye, comprende, toma conciencia desde la Gracia y a partir de allí se desarrolla su recorrido espiritual que hoy es doctrina.

En Teresa del Niño Jesús, la raíz de todas sus comprensiones es que "Dios es amor", que se le revelan en Jesucristo que es bondad y misericordia, y esto dilató todos los espacios de su cotidianidad. Comprende, que Dios es su Padre y le otorga su amor en las cosas más sencillas. Descubre, a un Dios que la invita a pasar del Dios-juez al Dios Padre-Madre, de la desconfianza al abandono en Él, de la búsqueda de la perfección a la búsqueda de la comunión con Dios, de la complicación a la simplicidad, de la leyes que esclavizan, a la ley del amor concreto y eficaz que libera, de la inmadurez a la madurez, del ascetismo exterior a la abnegación evangélica, de los méritos a las manos vacías, de una oración complicada a una simple mirada contemplativa, de la María inalcanzable a la María cercana del Evangelio, de las consideraciones puramente espirituales, a la Palabra de Dios.

"Tomo en mis manos la Sagrada Escritura... y la perfección me parece fácil" (Cta. 226).

La vida de Teresita tiene validez en el tiempo porque está enraizada en la Palabra de Jesús.

"Lo que me sustenta durante la oración, por encima de todo es el Evangelio. En él encuentro todo lo que necesita mi pobre alma. En él descubro de continuo nuevas luces y sentidos ocultos y misteriosos"

(Ms A 83v).

Su experiencia nace de una adhesión: querer ser una prolongación del proyecto de Jesús en la historia. Toda vocación cristiana está llamada a ir conformando la propia vida con la vida de Cristo. Teresita escribe en la "historia de un alma" su versión existencial del Evangelio, ella es testigo, es anuncio y propone un camino. Teresa no sólo leyó y oró con el Evangelio sino que se deja seducir por las palabras de Jesús, por sus actitudes y quiso vivir como Él, actuar en cada circunstancia como Él hubiese actuado.

"Jesús me guía momento a momento y me inspira lo que debo decir o hacer". Justo en el momento en que las necesito, descubro luces en las que hasta entonces no me había fijado" (Ms A 83v)

Se dejó modelar por el ideal del Evangelio:

"Sí, Amado mío, he aquí cómo se consumirá mi vida...No tengo otro medio de probarte mi amor que arrojando flores es decir, no dejando escapar ningún sacrificio, ninguna mirada, ninguna palabra, aprovechar todas la más pequeñas cosas y hacerlas por amor... quiero sufrir por amor, e incluso gozar por amor, de esta manera arrojaré flores delante de tu trono; no, no encontraré ni una sola sin deshojarla para ti" (Ms B 4v)

Emprende su camino de santidad que comprende que es vivir el Evangelio y caminar en humildad.

Teresa del Niño Jesús era una joven mujer firme, contraria a como nos la han presentado muchas veces como edulcorada e infantil, más bien, contrario a eso, quiere vivir los valores y las virtudes de la Infancia Espiritual, justamente porque se veía necesitada de poder entronizar en su propia vida la dulzura y la candidez propias de la infancia.

Hay que ser audaz para elegir vivir haciendo de lo pequeño algo grande por amor, arrojada e intrépida, para buscar a la persona con quien no tiene ninguna empatía para hacerle la vida feliz, y en cada encuentro darle la mejor sonrisa. Tomar la iniciativa en la relación con quien no le es agradable, inspirada en el Evangelio, nunca apoyándose en sus propias fuerzas, no como un ejercicio de su voluntad, sino como una conquista del Evangelio en el terreno de su propio corazón.

Ella comprende que ser santa es olvidarse de sí misma. Vivir la experiencia de un proceso liberador desde el punto de vista psicológico, esto la lleva a aceptarse y a llegar a la madurez integral a través de sus propias limitaciones personales y pasar de la hipersensibilidad con la que se auto caracteriza, a la aceptación de su pobreza y así vivir entonces el abandono y la confianza en Dios.

"La verdad es que en el Carmelo una no encuentra enemigos, pero sí que hay simpatías. Se siente atracción por una hermana, mientras que ante otra darías un gran rodeo para evitar encontrarte con ella, y así, sin darse cuenta, se convierte en motivo de persecución. Pues bien, Jesús me dice que a esa hermana hay que amarla, que hay que rezar por ella, aun cuando su conducta me indujera a pensar que ella no me ama: "Pues si amáis sólo a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que los aman" (Lucas, 6). Y no basta con amar, hay que demostrarlo. Es natural que nos guste

hacer un regalo a un amigo, y sobre todo que nos guste dar sorpresas. Pero eso no es caridad, pues también los pecadores lo hacen. Y Jesús nos dice también: "A todo el que te pide, dale, y al que se lleve lo tuyo no se lo reclames". Dar a todas las que pidan gusta menos que ofrecer algo una misma por propia iniciativa..." (Ms C, 15v-16r).

Para captar mejor la originalidad de Teresa y situarla en su contexto, hay que evitar leerla desde las categorías actuales. Santa Teresita del Niño Jesús, María Francisca Teresa nació el 2 de Enero de 1873 en Francia. Hija de un relojero, Luis Martín y una costurera de Alençon, Celia Guérin. Ambos fueron beatificados en el año 2008 por el Papa Benedicto XVI, quienes le brindaron un ambiente donde ella pudo crecer, ejercitarse y dar lo mejor de sí, puesto que tenía todos los elementos y las condiciones propias para vivir los valores cristianos. Es la menor de 9 hermanos. Sus hermanas fueron María, Paulina, Leonia y Celina. Todas fueron carmelitas del mismo Monasterio, menos Leonia que fue también religiosa pero del Monasterio de la Visitación. Tuvo además cuatro hermanos, dos niñas y dos varones que fallecieron a corta edad.

En 1877, cuando Teresita tenía cuatro años, murió su madre, hecho que transforma su personalidad, su carácter vivo y espontáneo se torna extremadamente sensible, silencioso y tímido. Este hecho marca su vida de una manera significativa, pero no deja de ser llamativo que justamente a través de las dificultades es que se va forjando en ella un carácter recio, una voluntad firme y una gran agudeza para buscar el verdadero sentido de los acontecimientos que se encierran dentro de la realidad humana, encontrando en ellos a Dios.

El final del siglo XIX es una época especialmente convulsa y difícil. El jansenismo había dejado su huella, se hacía hincapié en un Dios juez, rígido y severo, por ende, la vida cristiana era un combate ascético, había que aplicar al pie de la letra las enseñanzas para merecer la gracia divina.

En medio de este contexto eclesial tan lejos de la verdad del Evangelio, brota la vida de Teresa que nos retorna a él. No se tenía acceso a la Biblia como ahora. Teresa conoció el Primer Testamento por fragmentos copiados por su hermana Celina y lee el Cantar de los Cantares de una copia manuscrita. Y sin embargo le comenta a su hermana Celina:

"Si hubiera sido sacerdote, hubiera estudiado hebreo y griego para poder leer la Palabra de Dios, tal como Él se dignó expresarla en su lenguaje humano". (CA 4.8.5)

Con estas inquietudes y limitaciones Teresa se adentra en la Escritura. Con la Palabra de Dios aprende a orar.

En el Carmelo, cada uno vive en su celda y allí trabaja, medita día y noche la Palabra del Señor velando en oración. Aquí aprende Teresa a iluminar las situaciones vividas y a descifrar el verdadero sentido de la vida que se encuentra encerrado en la cotidianidad.

"Tomo en mis manos la Sagrada Escritura, entonces todo me parece luminoso, una sola palabra abre a mi alma horizontes infinitos" Cta 226

"Teresa no dispuso de un texto completo del Primer Testamento, pero descubrió la meditación de la Palabra de Dios. Sin ninguna preparación, sin ninguna cultura bíblica, cita más de mil veces la Biblia en sus escritos. A los 22 años, dos textos del Primer Testamento cristalizan después de una larga búsqueda, en el descubrimiento de "la vía de la infancia espiritual" que será su gran aportación" (Cf. Mons. Guy Gaucher, Obispo auxiliar de Bayeux y Lisieux, Santa Teresa de Lisieux) Santa Teresita nos muestra en sus escritos una pasión por la Palabra. Se abre al horizonte evangélico que la invita a vivir sólo el día de hoy.

"La vida es un instante, una efímera hora, sólo hoy". (Poesía 5 Mi canto de hoy)

Ella fue descubriendo a la luz de la fe y del ejercicio del amor la realidad de Dios, de sí misma, de los demás, del mundo presente y fue comprendiendo con profundidad creciente las realidades que constituyen la trama del camino del ser. Se forjó como una buscadora incansable de la verdad, que para ella era Jesús mismo y a través de un itinerario espiritual logró un progresivo proceso transformante que me es realmente interesante porque me permite comprender que su camino se ve atravesado por la luz incandescente de la Palabra, mientras que la banda sonora de su itinerario es el amor. Llega así a lo que será su vocación dentro de la Iglesia:

"En el corazón de la Iglesia, mi Madre, yo seré el amor" (Ms B, 3 v).

Hace de su vida un canto en el que proclama el amor de Dios y su bondad y muestra al mundo el rostro de un Dios humano, un Dios cercano.

Muere el 30 de Septiembre de 1897 a los 24 años. En 1923 es beatificada y en 1925 canonizada. En 1997 el Papa Juan Pablo II la proclama Doctora de la Iglesia. Declarada patrona universal de las Misiones por su ardiente deseo de ser misionera y desde el claustro, del cual nunca salió, acompañar con la oración y el sacrificio cotidiano la siembra del Evangelio.

A la luz de lo expuesto, me permito hacerles una pregunta que surge invariablemente en mí al aproximarme a Teresita:

¿Qué es lo que da origen en la vida de esta joven, que ingresa a un Convento de Clausura a los 15 años, con pocos estudios, oriunda de un pueblo,

a que sus escritos se conviertan en un “Best - seller” con más de 90 ediciones, traducido a más de 60 lenguas en todo el mundo?

BIBLIOGRAFIA:

- DE LISIEUX, Teresa, Obras Completas. Centro de Espiritualidad “Santa Teresa”. España (1997).
- HADAD TRUJILLO, Emilio, OCD, Comprensiones de Teresa de Lisieux, Editorial CEVHAC, México (2001).
- LAFRANCE, Jean, Teresa de Lisieux Guía de almas, Editorial de Espiritualidad, Madrid (1997).
- GAUCHER, Guy, Obispo auxiliar de Bayeux y Lisieux, Santa Teresa de Lisieux (2009).

EDUCAR A LOS VALORES. HACIA UNA ADECUADA PEDAGOGÍA MORAL

José R. Godoy Mora SDB.*

ABSTRACT:

This work starts from the crisis of the current moral life, the weakness of formation already taken into consideration by Pope J.P. II, Pope Francis and Venezuela Episcopate, and offers lines of action in view of future context.

KEY WORDS:

Education, values, pedagogy, moral, magisterium, and summary.

Hace años que al referirse a la sociedad venezolana, desde diversos ángulos de lectura y análisis de su realidad, se habla mucho de *crisis*... No me detengo analizar los por qué, pues es un tema del que se habla y escribe mucho. Tampoco me detengo a describir muy largamente la dimensión *ética* de esta crisis, pues abunda la literatura al respecto y es un tema ya muy estudiado.

Sin caer en pesimismo apocalíptico, sea en la *Veritatis Splendor* como en la *Evangelium Vitae*, el recordado Papa Juan Pablo II le imprimía a sus intervenciones un dejo de inquietud y hasta de angustia al ver el debacle moral en que está cayendo la sociedad contemporánea y que invade también a los fieles católicos. Con notable preocupación pastoral el Papa describía esta crisis como un *eclipse de Dios y del hombre* que está conduciendo inevitablemente a la humanidad hacia un *materialismo práctico en el que pululan el individualismo, el utilitarismo y el hedonismo*... lo que trae como consecuencia una visión ética donde *los valores del ser son sustituidos por los del tener*... y donde, por consiguiente, *el único fin que cuenta es la consecución del propio bienestar material*... Estamos ante el extenderse de una mentalidad según la cual - continúa el Papa - *la calidad de vida se interpela, principal o exclusivamente, como eficiencia económica, consumismo desordenado, belleza y goce de la vida física, y para la que el sufrimiento es censurado, rechazado, como inútil; el*

* Fr José Godoy is a salesian priest and lecturer of Moral Theology at UCAB-IUSPO, and ITER. . He offers also conferences on ethics

*cuerpo se reduce a la materialidad, a un conjunto de órganos, funciones y energías, que hay que usar según criterios de mero goce y eficiencia.*¹

Esta preocupación sigue presente en el magisterio del actual Papa Francisco, quien en su Encíclica *Evangelii Gaudium* nos alerta:

*El proceso de secularización tiende a reducir la fe y la Iglesia al ámbito de lo privado y de lo íntimo. Además, al negar toda trascendencia, ha producido una creciente deformación ética, un debilitamiento del sentido del pecado personal y social y un progresivo aumento del relativismo, que ocasionan una desorientación generalizada, especialmente en la etapa de la adolescencia y la juventud, tan vulnerable a los cambios. Como bien indican los Obispos de Estados Unidos de América, mientras la Iglesia insiste en la existencia de normas morales objetivas, válidas para todos, «hay quienes presentan esta enseñanza como injusta, esto es, como opuesta a los derechos humanos básicos. Tales alegatos suelen provenir de una forma de relativismo moral que está unida, no sin inconsistencia, a una creencia en los derechos absolutos de los individuos. En este punto de vista se percibe a la Iglesia como si promoviera un prejuicio particular y como si interfiriera con la libertad individual». (UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, Ministry to Persons with a Homosexual Inclination: Guidelines for Pastoral Care, 2006). Vivimos en una sociedad de la información que nos satura indiscriminadamente de datos, todos en el mismo nivel, y termina llevándonos a una tremenda superficialidad a la hora de plantear las cuestiones morales. Por consiguiente, se vuelve necesaria una educación que enseñe a pensar críticamente y que ofrezca un camino de maduración en valores*².

En 1989, en su reflexión a raíz de los hechos del 28 de febrero (el llamado *Caracazo*, una fecha que se sigue reviviendo en estos últimos años), nuestros Obispos, siempre atentos a los acontecimientos sociales, reafirmaban una convicción ya expresada en exhortaciones anteriores: *De nuevo hemos de repetir que la actual crisis económica y social tiene su origen en una aguda crisis moral.*³

La misma convicción la dejaron plasmada dos años más tarde, en su Mensaje de enero de 1991, con una frase lapidaria que es bueno no olvidar: *Si bien hay muchos ciudadanos honestos y virtuosos, uno de los rasgos más graves de nuestra situación actual es la aguda crisis moral: 'todo vale y nada importa'. Los Obispos venezolanos rechazamos ese relativismo moral que todo*

¹ EV, 23

² EG, 64

³ *La recuperación del País*, 8 de abril de 1989, en: *Solidarios con Venezuela*. Documentos del Episcopado Venezolano 1958-1992. Trípode, Caracas, n. 1035, p. 305)

lo excusa. Denunciamos la pérdida del sentido del pecado, la confusión del mal con el bien, y el olvido de la responsabilidad personal y de la culpa por las acciones realizadas."⁴ En un mensaje posterior, *Crecer y hacer crecer*, constatan de nuevo que el deterioro moral no ha sido superado y enumeran una lista de situaciones muy concretas que demuestran que *el relativismo ético y la falta de respeto a la dignidad humana se dejan ver en muchos hechos*.

Sería muy interesante y útil, seguir las reflexiones de nuestros obispos hasta el presente, para darnos cuenta que ellos siempre han hablado de la problemática social en todas la Repúblicas (IV...V) y sus intervenciones han sido siempre lecturas del acontecer venezolano a la luz de la Palabra de Dios y de las orientaciones del Magisterio y no, como algunos quieren acusarlos, de meterse en política.

Esta visión ética de la realidad venezolana de nuestro magisterio local quedó plasmada en el Concilio Plenario de Venezuela. Leemos, en efecto, en el documento sobre *la contribución de la Iglesia a la gestión de una nueva sociedad*:

*Nuestro Concilio centra su análisis en cuatro grandes ámbitos con sus correspondientes núcleos problemáticos. Ellos son: el ámbito de lo económico, caracterizado por la existencia de un sistema dominado por el individualismo, el afán de lucro y la agudización de las desigualdades sociales; el ámbito de lo social, caracterizado por la disolución del núcleo familiar, el progresivo empobrecimiento del país, el grave deterioro general, y las fallas en la valoración y respeto a los derechos humanos; el ámbito de lo político, signado por la falta de participación y organización ciudadanas en la línea de la libertad y la justicia; y el ámbito de lo ético-cultural donde se observa una acentuada pérdida del sentido moral, expresada en el poco aprecio por los auténticos valores humanos.*⁵

Ahora nos preguntamos nosotros, ¿cuál es el trasfondo ético-cultural de esta crisis moral? ¿Qué es lo que está en la base de ese vaciamiento de sentido ético del obrar que va minando progresivamente el sentido de responsabilidad ética hasta llevarlo a ese *todo vale y nada importa* y que se proyecta, por ejemplo, en el ambiente de inseguridad que vivimos hasta formar ya una cultura de la muerte donde se quita la vida por un par de zapatos?

Aquí habría muchos elementos a subrayar; menciono sólo algunos a modo de ejemplos.

⁴ *Sois Luz del mundo*, Ibid. n. 1112, p. 327

⁵ CONCILIO PLENARIO de VENEZUELA, *La contribución de la Iglesia a la gestión de una nueva sociedad*, n.7

Hay que notar, ante todo, como telón de fondo de muchos comportamientos, el predominio de lo placentero y de lo útil como criterio único del obrar, que lleva a actitudes cargadas de fuertes dosis de egocentrismo, que deja al lado al *otro*, la persona, el entorno. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, viene a menos todo el mundo de la objetividad, del valor y de la norma, para desembocar en un subjetivismo relativista y utilitarista. Todo gira en torno a los intereses personales, de grupo o de clase y lo demás se define en función de esto. Se crea entonces un tercer fenómeno, ya calificado comúnmente como *anomía* (ausencia de ley), al ser socavadas las bases de la credibilidad de un sistema de normas, pautas y valores compartidos por todos. Al desaparecer así el punto de referencia objetivo, pierde sentido toda regulación de las conductas que quedan al dictamen de la satisfacción impostergable de satisfacciones inmediatas. Ya es queja común la situación de impunidad y permisivismo en que vivimos.

Esta situación alarmante se va difundiendo de tal manera, que va generando progresivamente un profundo cambio de mentalidad hasta configurar lo que Juan Pablo II definía como *una nueva situación cultural*.

Pero a los padres de familia, a los educadores, a los orientadores, a los catequistas y a los agentes de pastoral les queda la pregunta por el **cómo**: ¿Cómo traducir en pedagogía estos principios? ¿Cómo educar moralmente en este contexto de crisis ética, donde muchas veces la intervención educativa es una gota en un mar de contrapropuestas? ¿Cómo preparar a nuestros destinatarios a enfrentar la multiplicidad de ofertas de la sociedad pluralista en que les tocará vivir y actuar?

Pasar los principios éticos de la doctrina a la vida es uno de los retos y tareas fundamentales del educador; y estoy convencido de que esto no es posible sino a través de procesos educativos que ayuden a los jóvenes a pasar de una vivencia infantil y heterónoma de la normatividad moral hacia la maduración de la autonomía de una persona adulta. Es en este sentido es que hablamos aquí de "*adecuada pedagogía moral*", tomando como eje del proceso educativo el paso de una vida moral orientada al *cumplimiento de normas* a la vivencia ética como *asunción de valores*.

EL CONCEPTO DE VALOR COMO CATEGORÍA DE MEDIACIÓN

Si tenemos en cuenta que la ética trata del *deber ser* de la persona, de su *qué-hacer*, el binomio inmanencia-trascendencia emerge aquí como tensión entre lo que se *es* y lo que se *debe ser*. En la ética cristiana este *qué-hacer* se

elabora con base en ese *ser* complejo, entretejido con lo humano y lo divino, en una tensión dialéctica que nunca se ve libre del peligro de los dualismos y las dicotomías. Será precisamente el dualismo sobrenaturalista, nacido de un fideísmo que sacrifica la razón, (sistemizado hace siglos por Guillermo de Ockham) el que proyectará sobre la ética cristiana la sombra de la heteronomía, de un *no debes* extrínsecista que choca con las tendencias de nuestra época. El dualismo antropocentrista, por su parte, cerrará al hombre en la inmanencia y en la autonomía absoluta, privándolo de toda dimensión de alteridad trascendente (como en el existencialismo de Sartre, o más concretamente, en el campo ético, la revolución propuesta por Wilhelm Reich) y generando luego esas corrientes, a las que antes aludíamos, que desembocan luego en un subjetivismo que lleva al individualismo relativista y hedonista.

Pero estas reacciones extremas esconden la justa exigencia de una mayor atención a la subjetividad y la circunstancialidad de la persona en la valoración moral. Se requiere por tanto una *mediación*, entre la objetividad y la subjetividad, que evite toda dicotomía y exclusión.

De aquí la necesidad de una pedagogía moral que haga ver esa mediación, ese *enganche*, ese *punto de enlace* entre lo que la norma-ley exige como obligante (polo objetivo) y las exigencias de autorrealización de la persona (polo subjetivo); de modo que la ley aparezca primero *como valor estimado* antes de manifestar el carácter impositivo que, como norma, necesariamente contiene.

Creo que esa *mediación*, ese *punto de enlace* está precisamente en el concepto de *valor*. Cuando hablo entonces de una *adecuada* pedagogía moral me refiero a una educación moral que vaya *del valor a la norma* y no al revés. El problema de la moral no es la norma; ya Jesús lo dijo hace muchos siglos: *no he venido a abolir la ley, sino a llevarla a su plenitud* (Mt.5, 17). El problema está en el *CÓMO*. En efecto, hay dos maneras muy diversas de enfocar la misma norma; dos caminos pedagógicos muy diversos para presentar el mismo mandamiento de la ley de Dios.

El primer enfoque comienza por *lo que no hay que hacer, porque es malo*; mientras que, en el segundo, lo que no hay que hacer, el *no*, es la *consecuencia*: ¡Qué bello es el don de la vida! (que Dios Padre nos ha dado), *por lo tanto no lo mates*.

Cuando hablamos de *valor* estamos hablando de algo objetivo y subjetivo a la vez. Objetivo, porque me precede, está *ante mí*. En efecto, el valor es precisamente tal porque *vale en sí* independientemente de mí; y precisamente por esto mismo *se me impone*; pero - y aquí está su dimensión subjetiva - se me impone, no desde fuera, como algo que no dice relación a mí, sino desde dentro,

como algo que me *atrae*, que *vale la pena* y me *obliga* porque me fascina aunque al mismo tiempo me cueste. ¡Cuántas veces no nos hemos quedado impresionados ante los sacrificios a que se someten las personas por algo que para ellas vale la pena! ⁶

Es como ver plasmada en la exigencia objetiva, lo que el ser mismo de la persona aspira como su realización subjetiva. Es un doblegarse, un obedecer, un abrirse, un dejarse llevar. Esta es la realidad implícita en la exigencia de la norma. *Esta adquiere entonces su sentido por el valor que ella encarna y protege*. Quiero decir con esto que cuando la persona se ha abierto al valor, comprenderá entonces las exigencias de la norma, el por qué de las conductas que ella exige. En el fondo, esto es lo que explica la atrevida expresión de Agustín *ama et fac quod vis* (*ama y haz lo que quieras*), pues quien ha asumido de verdad el valor nunca traicionará la ley que lo contiene.

Don Bosco, reconocido pedagogo, pone como pilar de su sistema Preventivo el *amor*. Generalmente se ha leído en relación a la amabilidad del educador, pero podemos también interpretarlo en referencia al clima en el que se desenvuelve su metodología pedagógica. Sería interesante estudiar esto a la luz de la advertencia de Max Scheler de que sólo amándolo se puede percibir el valor. El conocimiento del valor, en efecto, nos dice López Quintás, tiene una estructura esencialmente *relacional*.⁷ El adulto, afirma el P. Gatti, *no obra por miedo, sino por amor. Ama el bien que hace, lo hace porque lo quiere. Obra con la espontaneidad del amor. La conciencia ya no es en él la voz repetidora de las palabras del otro. Es su voz, es la expresión de su proyecto de vida*.

El principio del placer no se contrapone ya al principio de la realidad. Le piden lo mismo, y encuentra placer en el reconocimiento de los valores que le aseguran la autorrealización.⁸

HACIA UNA ADECUADA PEDAGOGÍA MORAL

En realidad este es un título muy ambicioso, cuyas expectativas superan este artículo. Me limito a subrayar algunos aspectos que me parecen los más importantes.

⁶ Para estas reflexiones sobre el valor sigo al P. DE FINANCE SJ, *Ensayo sobre el obrar humano*, Madrid 1966.

⁷ QUINTAS L. ALFONSO, *El conocimiento de los valores*, Verbo Divino, Estella, 1989.

⁸ GATTI G. *Ética cristiana y Educación moral*, CCS, Madrid, 1998, 119.

1. Una pedagogía moral que facilite el paso de la heteronomía hacia la autonomía.

Hace años me llamaron mucho la atención las reflexiones de Agustín Berset en un libro titulado: *Orientación moral no directiva de los jóvenes de 16-20 años*⁹. La expresión *no directiva* puede extrañar; pero lo que el Autor quiere proponer es la alternativa a una *directividad* entendida como *imposición desde fuera*. *No directividad* no significa entonces necesariamente *a-nomía*, sino una orientación que trata de hacer entender la objetividad de la norma-ley a partir de un razonamiento que se fundamenta primeramente, no desde la exigencia externa, sino *desde dentro*, desde la autocomprensión de la persona misma. Es la orientación de un adulto que tiene que saber los motivos de su actuar.

En verdad hubiese querido copiarle ese título y ponérselo a mi artículo: *hacia una pedagogía moral no directiva*... Y es que estoy convencido de que los rechazos que encontramos a veces en ciertos ambientes juveniles, quizás no van en contra de las normas morales en cuanto tales, sino más bien contra un moralismo que exige sin razones; contra un legalismo que no da motivaciones; quizás no es la Ley de Dios lo que se rechaza, sino el voluntarismo caprichoso; quizás no es la autoridad lo que se cuestiona, sino el autoritarismo de un *así es porque sí*, sin razones y motivos válidos que hagan razonable y le den sentido a lo que se está exigiendo. Por eso Don Bosco pone como uno de los pilares de su Sistema Preventivo *la razón*; que el joven sepa *el por qué* de las normas cuyo cumplimiento se le está pidiendo.

2. Una pedagogía moral que facilite el paso de una ética del simple cumplimiento hacia una moral de la responsabilidad.

Esta visión de la autonomía, entendida siempre como una autonomía *referida* y nunca absoluta, ha llevado en estos años a la ética a definirse como una *moral de la responsabilidad* o *moral responsorial* como la llama el conocido moralista Marciano Vidal. Con ello se quiere llamar la atención sobre el hecho de que, en cada acto moral, es la persona la que se realiza y se manifiesta como tal.

Si es verdad que es la persona y no la ley el *desde donde* de la moral, hay que corregir ciertos enfoques de tinte objetivista y normativista, dándole mayor relevancia a la porción de vida personal que está presente en toda valoración de la acción moral. Se quiere de este modo revalorizar la *intencionalidad* de la persona en el discernimiento de lo que es bueno y malo, moralmente hablando.

⁹ BERSSET Agustín, *Orientación moral no directiva de los jóvenes de 16-20 años*. Sal Terrae, Santander 1977

Ciertamente hay un elemento de irreductible objetividad, independiente de su intencionalidad, que cualifica moralmente la actuación de la persona. Como la autonomía, la responsabilidad tampoco es *creativa* del valor. Hay, diríamos como un "a priori" del valor-norma sobre ella; un horizonte de referencia que crea esa distancia de sí mismo que constituye precisamente al hombre libre, como dice De Finance.

Sin este horizonte de referencia la persona queda encerrada en sí misma, cayendo así en un subjetivismo relativista y en un vaciamiento tal del contenido ético del obrar, que va minando progresivamente su sentido de responsabilidad hasta llevarlo a ese *todo vale y nada importa* que denunciaran nuestros Obispos como trasfondo del deterioro social en que vivimos.

Es verdad que *la persona no crea el valor*, ni es la que hace que algo sea bueno o malo por su sola intencionalidad positiva o negativa; esto sería relativismo y ha sido claramente rechazado por la *Veritatis Splendor*. Pero es también verdad, y hay que subrayarlo aquí, que el paso de la percepción de la llamada del valor y su aceptación hacia su realización en actos y conductas concretas, exige una lectura de la situación personal, que es estrictamente subjetiva y original. No se puede pasar directa y casuísticamente de la norma universal a su aplicación a la realidad particular; se requiere, por tanto, cierta *creatividad y discernimiento*.

Es parte de la pedagogía moral, en primer lugar, facilitar ese paso de una obediencia concebida como simple ejecución pasiva de lo mandado hacia la *creatividad generosa* que nace de la búsqueda activa del bien propuesto. Es aquí donde da su mejor fruto la educación a la adultez responsable de una bien entendida autonomía.

Todo esto requiere un segundo paso hacia otra dimensión esencial de la educación ética: el *discernimiento* moral; un término muy familiar para nosotros pues la doctrina del *dokimazein* paulino ha sido muy puesta de relieve en el campo de la moral cristiana en estos años.¹⁰

¹⁰ Para mayor información sobre este tema podemos consultar el texto ya citado de M. Vidal, *Moral de Actitudes*. Recojo lo fundamental.

El discernimiento ético es un tema importante dentro de la teología paulina. El verbo «discernir» (dokimazein) tiene en los escritos de Pablo una connotación ética, connotación desconocida para los escritos del Antiguo Testamento (LXX) y para los restantes del Nuevo Testamento.

De los abundantes pasajes en que Pablo habla del discernimiento ético pueden ser destacados dos como los más representativos: Rom 12, 2 y Fil 1, 9-11.

En estos dos pasajes se ponen de manifiesto los factores que configuran el discernimiento ético del cristiano, factores que pueden ser sintetizados en torno a dos polaridades:

Polaridad subjetiva: el discernimiento ético del cristiano se basa de modo específico en una «metamorfosis» del sujeto moral. El cristiano «es capaz de discernir» en la medida en que «se deja

En la medida en que vamos saliendo de una concepción de las normas como *recetas* aplicables sin más a toda situación, y entramos en una visión pedagógica inspirada en cuanto hemos ido exponiendo, se hace cada vez más urgente la formación de una *conciencia crítica*, si queremos esa personalidad ética que hemos caracterizado como creativa y sanamente autónoma frente al valor.

Eso es hoy aún más urgente si tomamos en cuenta que vivimos en un ambiente en el que los Medios, por ejemplo, tienden a una homogeneización de las conciencias que lleva a la adaptación pasiva, a la mimetización y a la repetitividad acrítica de actitudes, conductas y estilos de vida copiados de la moda, según el masificante eslogan del *así hace todo el mundo*.

3. Una pedagogía moral que facilite el paso de una formación ética centrada en los actos y las conductas hacia una educación moral que cuide más las opciones fundamentales.

Es muy cierto que la moral se manifiesta concretamente en actos y conductas. Por ellos nos hacemos generalmente los juicios éticos sobre las personas. Pero los actos no pueden verse fuera del conjunto de las opciones fundamentales de una persona, como si fuesen entes *en sí*; correría ésta el grave peligro de reducir el actuar moral a un *lo tomo o lo dejo*, sin referencia intrínseca a la realidad íntima de quien los produce.

Los aportes de la psicología moderna han ayudado mucho a darle mayor importancia a las opciones de fondo en la valoración de los actos puntuales de una persona. Los actos no son entidades abstractas; brotan del dinamismo de toda la persona. Las elecciones individuales son fruto de todo un proceso evolutivo y al ser realizadas determinan y orientan en cierta medida las siguientes. Esta cadena de decisiones parciales sólo adquiere sentido en referencia a las opciones de fondo. El trípedo *opción-actitud-acto*, como estructura fundamental de la vida ética, es ya hoy un lugar común en los temas morales¹¹.

Todos tenemos experiencia de que somos libres en el ejercicio concreto de nuestras elecciones cotidianas. Pero, antes de la escogencia de *esto o aquello*,

transformar por la nueva mentalidad» (Rom 12, 2). El discernimiento ético del cristiano está «fundado sobre la metamorfosis bautismal que renueva al creyente hasta en su sentido moral.

Polaridad objetiva: *El discernimiento del cristiano no tiene por objeto una ley, ni un yunto de principios abstractos. Su cometido es la búsqueda de voluntad de Dios» (Rom 12,2).*

Para mayor profundización de este tema tan importante para la moral: R. SIMON, *Ley moral y discernimiento*, Concilium n. 139 (1978), 586-596. L. ASCIUTTO, *Decisione e libertà in Cristo (dokimazein in alcuni passi di S. Paolo)*, Rivista di Teología Morale, 3 (1971) 229-245.

¹¹ Marciano Vidal, *Moral de Actitudes, I. Moral Fundamental*, PS Madrid, 1981.

nuestras decisiones se originan en algo más profundo; al elegir esto o aquello lo hacemos en base a un querer de fondo que marca la pauta global que le queremos dar a nuestra vida; Es en base a él que decidimos *esto* en vez de *aquello*.

Este *proyecto* unificante que encadena las decisiones y caracteriza la libertad humana es lo que distingue al hombre del animal. Por ello el grado de significatividad moral de sus actos dependerá de la medida en que éstos expresen o comprometan este querer de fondo. La opción fundamental corresponde pues a la orientación general que le damos a la existencia cuando nos preguntamos ¿qué hacer con mi vida?

En este sentido se usa la palabra *fundamental* para indicar la orientación global que está en la base y, en último término, determina de todas las demás decisiones puntuales que tomamos frente a las alternativas concretas. De ella, en efecto, se alimentan -positiva o negativamente- los actos en los que diariamente se expresa; cada uno de ellos, a su vez, la expresan, la refuerzan o la contradicen. Es allí donde hay que buscar la raíz de las conductas que la persona consciente y deliberadamente asume contra la norma. Por ejemplo, si la actitud de fondo, aunque no se haya explicitado, es: *lo único que me interesa es lo mío y lo demás no me importa*, una decisión que en un momento determinado antepone egoísticamente el bien propio al de los otros, no será sino un signo, una concreción de algo ya decidido antes.¹²

En una sociedad en crisis, como la nuestra, porque ha arrinconado los valores morales, se hace cada vez más necesaria una educación moral que lleve a poner mayor atención a las *opciones y actitudes de fondo* que estructuran la personalidad ética y de la cual brotan luego las actuaciones concretas. Se evitará así una visión de la vida moral que se centra en la materialidad del acto, con el peligro de caer en actitudes de *cálculo* de hasta dónde puedo aprovecharme del mal sin salirme del área del bien: *hasta dónde puedo llegar sin cometer pecado mortal ... Ese "no cruzar la raya amarilla"* que continuamente nos recuerdan en el Metro...es ese *minimalismo* ético que se queda en el cumplimiento externo y no pone atención debida a las orientaciones de fondo de la propia vida, para ver si éstas van en la línea de una apertura cada vez más generosa a lo que el amor al bien, al valor, le va exigiendo en cada momento.

¹² Para un estudio de la OF en la VS, vea: GODOY J.R., *La opción fundamental* en: AA.VV. *Veritatis Splendor*. Comentarios, Tripode, Caracas, 1974, 119-223.

4. Una pedagogía que enfoque la formación ética como un proceso que implica crecimiento, conciencia de gradualidad y aceptación del esfuerzo - conflicto.

Si partimos de una concepción de la ética que vaya más allá de la conducta hacia las opciones de fondo, tenemos que superar también una concepción estática de la vida moral. Esta no puede ser ligada reductivamente a la alternativa de *acto bueno - acto malo*, como si se pudiese establecer un límite absoluto y siempre igual entre lo que es bueno y malo. La vivencia moral es el fruto de todo un proceso de asimilación progresiva de los valores éticos. Señalo tres elementos importantes que el educador debe cuidar en este proceso.

En primer lugar, subrayaría el elemento de *crecimiento*. La personalidad moral se forma en la medida en que la propia manera de vivir se va confrontando con los pasos que se van dando dentro de la concreción de las opciones de fondo, aunque algunas conductas aún no reflejen la intencionalidad profunda de la persona hacia el bien. El valor no se realiza de golpe; una vez sinceramente asumido, queda todo un camino de encarnación en las conductas que progresivamente se van haciendo cada vez más connaturales a la propia personalidad y van expresándose cada vez más como frutos que brotan espontáneamente. Es cuando el actuar bueno se va haciendo lo que los clásicos llamaban *hábito*, concebido no como repetición de conductas, sino como *actitudes* integradas a la propia personalidad moral.

En segundo lugar, el concepto de proceso implica en la educación ética el ayudar a tomar conciencia de la *gradualidad* del mismo. La psicología evolutiva nos ha ayudado mucho a distinguir las diversas etapas en el proceso de la formación de la conciencia moral¹³. Pasar del valor conocido y aceptado afectivamente, al valor experimentado e interiorizado vitalmente, como hemos visto, requiere un proceso que se encarna en la historia de cada persona con ritmos que no son iguales para todos.

Finalmente, es importante, quizás hoy más que nunca por el difundirse del espontaneísmo facilista, que ayudemos a tomar conciencia que este proceso exige la aceptación del *conflicto* y del *esfuerzo* como parte sustancial de la vida moral. En la perspectiva personalista de valores, en la que nos hemos ubicado, no se trata de *negar* todo ese mundo de los impulsos, tendencias, deseos y sentimientos espontáneos sino de *manejarlos* en la línea de los valores asumidos. Es un esfuerzo de autodomínio, de autocontrol para poner la espontaneidad de los impulsos al servicio de la opción de fondo y en la línea de

¹³ Muy conocidas las teorías de L. KOLBERG sobre los niveles y estadios del desarrollo moral. Vea A. MIFSUD, *El desarrollo moral según Kolberg* (Madrid 1980)

proyecto personal. Esto no es fácil; no se da de manera espontánea o automática, sino que es fruto de esfuerzo y de lucha.

En una sociedad que propugna un facilismo permisivo basado en el principio del placer individualista, es necesaria más que nunca una adecuada educación a la ascesis, al autocontrol y a una sana y bien entendida disciplina.

5. Una pedagogía que facilite el desarrollo de un sano sentimiento de culpa.

Es frecuente leer en los periódicos la continua denuncia de la impunidad que caracteriza en estos años la sociedad venezolana. Ese clima de impunidad pareciera que se está deslizándose muchas veces hacia la impunidad a nivel personal. Por otra parte, encontramos con frecuencia, en personas que quieren ser éticamente honestas, una vivencia ética ensombrecida por fenómenos de escrúpulo y de conciencias que tienen un sentido morboso de culpa hasta llegar a casos de auténticos complejos de culpabilidad que perturban su equilibrio psicológico.

Todos conocemos la discusión sobre el concepto de culpa que se desencadenó en la psicología sobre todo después de Freud, con las consiguientes críticas a la moral católica, haciéndola culpable de ese fenómeno. Hoy estamos conscientes de que hay que aceptar las críticas hacia un mal manejo de la culpabilidad que se ha hecho en el pasado y que ha desembocado y sigue reflejándose en muchas conciencias como escrúpulos y complejos de culpa.

La psicología de lo profundo por su parte nos ha hecho conscientes de una serie de factores que limitan nuestra libertad como los dinamismos psíquicos no plenamente integrados, fragilidades emotivas heredadas de condicionamientos educativos y ambientales, prejuicios ya estructurados. En ciertos ambientes estos datos han llevado al otro extremo de una mentalidad que niega la propia responsabilidad frente a comportamientos equivocados.

Es interesante, a este respecto, citar un texto de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el discutido fenómeno de la masturbación:

La psicología moderna ofrece diversos datos válidos y útiles en el tema de la masturbación para formular un juicio equitativo sobre la responsabilidad moral y para orientar la acción pastoral. Ayuda a ver como la inmadurez de la adolescencia, que a veces puede prolongarse más allá de esa edad, el desequilibrio psíquico o el hábito contraído pueden influir sobre la conducta, atenuando el carácter deliberado del acto, y hace que no haya siempre falta subjetivamente grave. Sin embargo, no se puede presumir como regla general

*la ausencia de responsabilidad grave. Eso sería desconocer la capacidad moral de las personas*¹⁴

Bien entendido, el sentimiento de culpa es parte integrante de una sana vivencia ética ya que éste surge solamente en quien está dispuesto a asumir su propia responsabilidad. En este sentido, el sentimiento de culpa con su carácter de responsabilización personal es un elemento no sólo sano, psicológicamente hablando, sino una componente esencial de la educación ética; el buen manejo de esta vivencia en la pedagogía moral está muy ligado a los planteamientos que hemos hecho sobre el concepto de valor.

6. Una pedagogía que cuide la dimensión ética de la educación de la fe.

Si la vida moral es un comportamiento que nace de la relación entre dos personas, Hombre-Dios, un encuentro que se origina en la fe, es natural entonces que la moral sea *consecuencia* de la fe, y que debamos afirmar también que la educación a la fe conlleva una dimensión ética, que debe ser explicitada en la educación religiosa.

Ya desde el Concilio se ha hablado mucho de la separación entre la fe y la vida, una queja que hace la Iglesia al analizar los problemas de hoy: *El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos, debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época.*¹⁵ La mediación entre la doctrina de la fe y la conducta diaria del creyente pasa por la dimensión ética que viene siendo la mediación entre lo que se cree y lo que se vive.

Si tenemos en cuenta cuanto hemos dicho, vemos que es muy importante que la catequesis y la educación de la fe parta de los valores éticos fundamentales. El pecado es un acto que se encarna en contravalores éticos concretos. Todavía es frecuente una formación religiosa que se centra en la relación con Dios y descuida sus implicaciones éticas.

Se hablado mucho desde hace tiempo de la necesidad de formar en valores y se ha convertido en uno de los ejes de la educación, pero es importante integrarlos en la educación a la fe. Como dice Marciano Vidal, *la actitud religiosa necesita de la ética para verificar su autenticidad (Moral de Actitudes...)*. Si el sentido moral se desconectase de la fe caeríamos en un *moralismo* y, a su vez, sin una vivencia de la fe sin un compromiso moral se

¹⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DCTRINA DE LA FE, *Sobre algunas cuestiones de ética sexual*, Roma, 29 diciembre de 1975, n.9

¹⁵ GS, 43

convertiría en un vacío *sobrenaturalismo*: por un camino o por otro se desemboca siempre en el *legalismo*.

Quiero terminar estas reflexiones con la respuesta del teólogo moralista Marciano Vidal a la pregunta: *El hombre contemporáneo ha perdido la referencia a los valores de la vida, de la estabilidad del matrimonio, de la familia. ¿Hay sobre esto una específica reflexión de los teólogos moralistas? ¿Asumen la situación como una especie de autocrítica?*

*A mi juicio habría que matizar la afirmación inicial. No hay pérdida absoluta de valores o puntos de referencia; más aún, en algunas áreas de la vida y del pensamiento, hay mayor sensibilidad moral: en ecología, en la afirmación de los derechos humanos, en la tolerancia, en la búsqueda y en la promoción de la paz etc. Existen otros campos en los que sí se verifica un "obscurecimiento" de los valores. Los teólogos moralistas no son insensibles ante estas situaciones "crepusculares". En algún caso, quizás tengan que hacer una autocrítica y reconocer que el obscurecimiento de los valores se debe, en parte, a las deficiencias en la manera de proponer la moral cristiana o la poca consistencia de su discurso teológico-moral.*¹⁶

¹⁶ MARCIANO VIDAL, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escala del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2007, 31.

SUFRAGIO Y CIUDADANÍA: ALGUNAS CUESTIONES GENERALES

MG. Ariadne Cristina Suárez Hopkins*

ABSTRACT:

This paper briefly describes some thoughts about the transformation suffered by the classical conception of Politics due to the new ideas that emerged from the Positive Law, the Modern concept of State and Citizenship.

KEY WORDS:

Voting, Citizenship, Positive Law, Commonwealth

La teoría política moderna se fundamenta y desarrolla en dos pilares estrechamente vinculados entre sí, a saber: el primero de ellos tiene que ver con una nueva concepción del método que se espera debe orientar la reflexión práctica; el segundo fundamento, en cambio, corresponde al modelo iusnaturalista. Pues bien, en el contexto introductorio determinado por estas dos coordenadas plantearemos nuestra investigación en torno al tema de las relaciones del sufragio con la noción de ciudadanía.

I. APROXIMACIONES A LA TEORÍA POLÍTICA MODERNA: EL MÉTODO Y EL MODELO IUSNATURALISTA.

Aquello que caracteriza metodológicamente al pensamiento político moderno es el rechazo de la interpretación textual. A lo largo de la Edad Media la manera de proceder de la reflexión práctica se concibió desde el punto de vista de la teología, la cual había desarrollado un método articulado en tres

* Ariadne Cristina Suárez Hopkins es Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Central de Venezuela (2000) y Magister Scientiarum en Filosofía, egresada de la Universidad Simón Bolívar (2006). Es Profesora de Filosofía de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (ITER). Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias, mención Ciencias Políticas en la Universidad Central de Venezuela. Algunos de sus trabajos relacionados con la Historia de la Filosofía y con la Filosofía Hermenéutica han sido publicados en *Apuntes Filosóficos* e *ITER Humanitas*. Su tesis de Maestría titulada *La Hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica* han sido publicada por esta misma revista. hopskinsaria@gmail.com

etapas que son: la *comprehensio*, la *extensio* y la *interpretatio*. La comprensión establecía las reglas que debía seguir el investigador para entender a cabalidad un texto. La extensión integraba el texto con otras obras cuando ello fuera necesario, y la interpretación eliminaba las posibles contradicciones que podían presentarse en el desarrollo textual a la hora de aplicar las dos reglas precedentes. En este marco teórico, la influencia de la *auctoritas* era decisiva de manera que la labor del intérprete estaba estrechamente vinculada a la tradición textual. En este sentido y para comprender la posición de los autores modernos respecto de tal metodología, considérense estas palabras de Hobbes:

“los hombres malvados, bajo el pretexto de que Dios puede hacerlo todo, son tan osados que dicen todo aquello que sirve a sus propósitos, aunque sepan que es falso. Es cosa inherente a la condición de un hombre sabio no creer en ello sino cuando la buena razón haga dignas de crédito las cosas afirmadas. Si esta superstición, este temor a los espíritus fuese eliminado [...] los hombres estarían más aptos que lo que lo están para la obediencia cívica. Tal debería ser la misión de las escuelas, pero más bien tienden a alimentar semejantes doctrinas. *Porque (no sabiendo lo que son la imaginación y las sensaciones) enseñan aquello que por tradición conocen.*”¹

Lo que, siguiendo a Hobbes significa que,

“no daremos este nombre [el de filosofía] a ningún género de falsas conclusiones, porque quien razona correctamente usando términos que comprende, nunca puede concluir un error: Ni a lo que cualquier hombre sabe por revelación natural, ya que eso no se obtiene por razonamiento: *Ni a lo que se logra mediante razonamiento basado en la autoridad de los libros, ya que en tal caso ese razonamiento no procede de la causa al efecto ni del efecto a la causa*”²

El objetivo polémico de Hobbes es, por tanto, la *autoridad de los libros*, es decir, el rechazo de la tradición que constituía el punto de apoyo de la *interpretatio*. Lo que hay que desarrollar, en adelante, es el uso correcto de la razón respecto de lo cual el autor es muy claro. Dice así:

“en la *correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia*. Y en las definiciones falsas, es decir, en la falta de definiciones, finca [radica] el primer abuso del cual proceden todas las hipótesis falsas e insensatas; en *ese abuso incurren los*

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. cast. de M. Sánchez Sarto, FCE, México, D.F., 2012, p. 14. Cursivas añadidas.

² Hobbes, *Leviatán*, p. 547-548. Cursivas añadidas.

*hombres que adquieren sus conocimientos en la autoridad de los libros y no en sus meditaciones propias*³

Al reiterar el rechazo de la *autoridad de los libros*, Hobbes recomienda el uso de nuestra razón, de la razón que corresponde a cada individuo. Ahora bien, si la *pars destruens* de la teoría metodológica de Hobbes es bien comprendida, la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿cuál sería el método más adecuado a seguir? La respuesta de este pensador consiste en identificar el correcto proceder de la razón, esto es, la ciencia con la geometría con el propósito claro de sustituir los *Tópicos* y la *dialéctica* de Aristóteles por la geometría; reemplazando así la tradición aristotélica por la matemática euclidiana. En cuanto a la identificación de la ciencia con la geometría, el filósofo inglés es contundente. He aquí lo que redacta en la carta al conde de Devonshire contenida en las primeras líneas del *De cive*:

“La verdadera sabiduría no es otra cosa que la ciencia de la verdad en cualquier materia. Dado que ella se deriva de la memoria de las cosas, producida por apelativos ciertos y definidos, no es necesario el ímpetu de una alma inquieta y demasiado rápida, sino de la recta razón, es decir, de la filosofía. Mediante ella, en efecto, se nos abre el camino desde la contemplación de las cosas singulares a los preceptos universales. Tantos son los géneros de las cosas en los que puede encontrar su lugar la razón cuanto las ramas en las que se divide la filosofía, tomando un nombre distinto según la materia tratada. La que trata de las figuras se dice geometría; del movimiento, física, del derecho natural, moral; pero toda ella es filosofía [...]. Los geómetras han administrado muy bien su provincia. En efecto, toda la ayuda que la vida humana puede encontrar en la observación de las estrellas, en la descripción de la tierra, en el cómputo del tiempo, en las travesías marítimas más largas; todo lo que de bello en los edificios, resistente en las fortificaciones, prodigiosos en las máquinas; *en fin, todo lo que distingue nuestro tiempo de la barbarie antigua, es casi en su totalidad un beneficio de la geometría. En efecto, lo que debemos a la física, la física lo debe a la geometría. [...] Si la razón de las acciones humanas fuese conocida con la misma certeza con la que conocemos la razón de las magnitudes de las figuras, la ambición y la avidez, cuyo poder se sustenta en las falsas opiniones del vulgo en torno a lo recto y lo torcido, se desarmarían y la humanidad gozaría de una paz constante [...]*”⁴

Como podemos apreciar Hobbes, junto a la gran mayoría de los pensadores de su tiempo, considera la geometría como la esencia de la ciencia y

³ Hobbes, *Leviatán*, p. 27. Cursivas añadidas.

⁴ Thomas Hobbes, *De cive*, trad. it. de Tito Magri, Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 65. Cursivas añadidas. La traducción del italiano es nuestra.

ello es debido a que, como ya dijimos, el método de la *interpretatio* es reemplazado por el del ideal demostrativo. No debe, pues, causarnos asombro que uno de los textos más representativos de la temprana modernidad sea la obra de Spinoza conocida como la *Ethica more geometrico demonstrata*, que su autor estructura de una forma claramente deductiva, es decir, euclidiana. Ahora bien, la forma demostrativa elimina la posibilidad de cualquier discusión ya que aquello que se demuestra no puede ser negado so pena de incurrir en contradicción. Como comenta acertadamente Bobbio, unos de los teóricos contemporáneos más precisos y eruditos de la temática política,

“es válido sostener que el iusnaturalismo fue el primero (y también el último) intento de romper el nexo entre el estudio del derecho y la retórica como teoría de la argumentación y de abrirlo a las reglas de la demostración.”⁵

Pues bien si, como ya dijimos, el cambio metodológico constituye uno de los fundamentos de la teoría política moderna, desde el punto de vista del contenido y, como señala el texto recién citado, el otro fundamento gira en torno al modelo iusnaturalista.

Resulta por demás evidente que una gran parte de los pensadores políticos modernos desarrolló y utilizó el modelo teórico contractualista. Althusius, Hobbes, Spinoza, Pufendorf, Locke, Rousseau y Kant, entre otros, fueron algunos de los teóricos de la política que hicieron uso de la noción de contrato para construir el nuevo fundamento del Estado y la obligación política. Digamos, para comenzar, que el contrato *stricto sensu* es un acuerdo de naturaleza bilateral entre socios que se consideran a sí mismos formalmente iguales. Desde el punto de vista estrictamente jurídico, es preciso señalar que el contractualismo, como sostiene Carré de Malberg,

“apenas tiene valor jurídico, porque no responde a la cuestión de la fundación del Estado tal como ésta se formula para el jurista. Desde el punto de vista jurídico, en efecto, esta cuestión no es saber cuáles son las causas que han suscitado el Estado. Pero sí cuál es el acto positivo que lo ha creado directamente. Ahora bien, es evidente que este acto no puede ser sino un acto humano y por lo tanto un acto de la voluntad humana. Poco importa, desde el punto de vista especial del derecho, que la voluntad que tuvieron los hombres de

⁵ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, trad. cast. de J. F. Fernández Santillán, F C E, México, D.F., 1986, p. 31. Esta idea del método en la Filosofía moderna no es ni mucho menos un descubrimiento del filósofo político italiano. A manera de ejemplo será suficiente citar a Sabine quien, en 1937, escribía lo siguiente: “Toda la ciencia del siglo XVII se encontraba bajo el hechizo de la geometría y Hobbes no constituye una excepción.” George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, trad. cast. de V. Herrero, FCE, México, D.F., 2006, p. 355.

crear un Estado, haya sido determinada por ciertas fuerzas derivadas, bien de sus propios instintos de sociabilidad, o bien de la ley del desarrollo social.”⁶

Dicho esto y manteniendo el enfoque jurídico, concluye Carré, “...el concepto de derecho presupone la organización social y que, por tanto, ni un contrato social, ni ninguna otra categoría de acto jurídico cualquiera podría concebirse anteriormente a esta organización. De esta última consideración se desprende la verdad, muy importante, de que la formación originaria de los Estados no puede ser reducida a un acto jurídico propiamente dicho. El derecho, en cuanto institución humana, es posterior al Estado, es decir, nace por la potestad del Estado ya formado, y por lo tanto no puede aplicarse a la formación misma del Estado.”⁷

En suma, el contrato es una figura jurídica que presupone el Derecho y el Derecho presupone el Estado, de manera que el contrato no puede explicarse como fundamento jurídico del Estado ya que es posterior a él.

El argumento de Carré es, sin lugar a dudas, inobjetable; sin embargo, el contractualismo moderno fue, en primera instancia, una teoría fundacional política a la vez que un elemento cardinal de la ontología política vista desde la perspectiva del surgimiento del Estado burgués y es, en este sentido, como habría que entenderlo. En términos teórico-filosóficos, el contractualismo construyó la base de las nuevas estructuras políticas y constituyó su aporte fue decisivo.

Ahora bien, el contrato, así como se desarrolló en la filosofía política moderna, puede considerarse desde dos puntos de vista distintos, a saber: como *pactum societatis* y como *pactum subiectionis*. El primero de ellos consiste en el acto de los individuos iguales entre sí por el que libremente deciden formar una sociedad: ésta es la vertiente social del contrato. El segundo, en cambio, es el contrato mediante el cual los individuos, ya reunidos en sociedad, deciden libremente someterse a un poder común y esta es la vertiente política del pacto. Es verdad que no todos los filósofos políticos modernos aceptaron esta distinción. El caso más emblemático, una vez más, es el de Hobbes. De acuerdo con el filósofo inglés, el contrato es un *pactum unionis* que trasciende la distinción entre los dos pactos. Según Hobbes, en el *pactum unionis* los individuos que conforman una multitud (no una sociedad), ceden a un tercero (una persona o una asamblea) el derecho que ellos tienen en el estado de naturaleza al autogobierno y, bajo la condición de que todos se comprometan a lo mismo, convirtiéndose *al mismo tiempo* en una sociedad en la medida en la

⁶ Raymond Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, trad. cast. de J. Lión Depetre, F C E, México, D.F., 2001, p. 67.

⁷ Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 73.

que se someten al poder del Estado⁸. Independientemente de la interpretación que se le dé a la teoría de Hobbes, es menester subrayar que también en la forma de gobierno democrática —y no sólo en el absolutismo de Hobbes— los dos pactos coinciden pero por una razón muy diferente. En efecto, en la democracia quien manda y quien obedece es el mismo pueblo de manera que, al crearse la comunidad en virtud del primer pacto, esa misma comunidad debería decidir. En el segundo pacto, en cambio, someterse a la autoridad que es el mismo pueblo provocaría que, en el *pactum subiectionis*, el pueblo se sometiera a sí mismo. No obstante, es un hecho que el *pactum societatis* supone la voluntad de asociación de individuos iguales mientras que el *pactum subiectionis* es la razón de ser de una relación de subordinación entre quien detenta el poder (rey o asamblea) y quien obedece. El individuo, en este caso, no está ya en libertad de aceptarlo o no, debido a que en el segundo pacto rige el concepto de mayoría.

La doctrina contractualista, cuyo perfil general acabamos de trazar, fundamenta el origen y la legitimidad del poder político sobre un acto voluntario de los individuos que desean abandonar la inseguridad total del estado de naturaleza aun a costa de renunciar a su propia libertad, igualmente absoluta. Se trata sin duda de un voluntarismo político; sin embargo, es un individualismo de corte racionalista ya que la voluntad de construir una comunidad política depende de un cálculo racional acerca de los beneficios que la sociedad aporta al individuo. Así las cosas, el peso de la singularísima individualidad de la persona —legado de la cultura y filosofía cristianas— establece, no obstante, la diferencia esencial que caracteriza al contractualismo

⁸ Por cuestiones de espacio, no viene al caso analizar detalladamente los textos de Hobbes al respecto y, por ende, nos limitaremos a citar algunos autorizados intérpretes. Von Gierke escribe: "En este dualismo [se refiere a los dos pactos] Hobbes reconoció, con genial intuición, el punto débil de aquella doctrina e introdujo en ella la palanca de su lógica radical para desarraigar, junto con la escisión de la personalidad del Estado, cualquier derecho del pueblo. Identificando el contrato de sujeción en el anterior pacto de unión entre los individuos [...] sustituyó el contrato entre el pueblo y el soberano por un contrato entre los individuos. Sólo por un instante, en virtud de esta unión de voluntades individuales, la muchedumbre se transformaba en persona, para inmediatamente después y en el mismo acto, perder tal cualidad por la inevitable alienación de toda voluntad y de toda persona a favor del soberano. Constituido el Estado, la personalidad del pueblo en su totalidad se transfiere al soberano..." Otto von Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, trad. it. de Antonio Giolitti, Einaudi Torino, 1974, p. 84-85. Sabine señala: "Acaso sea el modo más exacto de exponer el pensamiento de Hobbes en este punto, utilizar la concepción jurídica de persona ficticia (*corporation*), en vez de la idea de contrato... Una mera multitud —sostiene— no puede tener derechos ni actuar; sólo los individuos son capaces de ambas cosas, conclusión que se deduce de la proposición de que todo cuerpo colectivo es meramente artificial. En consecuencia, decir que un cuerpo de hombres actúa colectivamente, significa en realidad que algún individuo actúa en nombre del todo el grupo como su órgano o representante reconocido. A menos que exista tal órgano o agente, el cuerpo no tiene existencia colectiva. De ahí que Hobbes sostenga, con perfecta lógica si se admiten sus premisas, que no es el consentimiento sino la «unión» lo que constituye una asociación (*corporation*) y unión significa la sumisión de las voluntades de todos a la voluntad de uno." Sabine, *Historia de la teoría política*, p. 363.

moderno respecto de las formas anteriores de contractualismo. Por otra parte, el modelo en cuestión es claramente dicotómico ya que entre el estado de naturaleza y el Estado civil no hay término medio y, por lo tanto, la relación entre los dos estados es excluyente precisamente porque el estado de naturaleza no es político y el Estado civil no es natural, cuestión que se justifica recordando que los elementos que constituyen al estado de naturaleza son individuos aislados, mientras que los individuos que conforman el Estado civil se han unido de manera voluntaria en una comunidad. Con otras palabras, el Estado civil tiene su origen en el abandono voluntario del estado de naturaleza y el retorno a ese mismo estado de naturaleza supone el derrumbe de una sociedad que se disgrega en cuanto comunidad social y política.

Así pues, si consideramos paralelamente el método del iusnaturalismo moderno y su modelo teórico es fácil percatarse de que ambos conforman un formidable ataque a la tradición política aristotélica. En efecto, el método abandona la referencia a la retórica y a la dialéctica propia de la *interpretatio* y concibe la reflexión política como una ciencia demostrativa de manera que el modelo epistémico geométrico se impone en la construcción de la teoría tanto moral como política. Por otro lado y como acabamos de ver, el modelo teórico iusnaturalista es dicotómico situación que, como hemos dicho, supone el abandono del modelo aristotélico. Como señala acertadamente Bobbio, según Aristóteles,

“el paso de una fase a otra [se refiere al paso que se produce entre la familia, la aldea y la *polis*], del Estado prepolítico al Estado político, precisamente porque se da por un *proceso natural* de extensión de las sociedades menores a la sociedad mayor, *no se debe a una convención, es decir, a un acto de la voluntad racional*, sino sobreviene a través del *efecto de causas naturales*, por medio de la acción de condiciones objetivas.”⁹

Como podemos apreciar, es evidente que esta idea del origen del Estado y del fundamento de la obligación política es diametralmente opuesta a la del iusnaturalismo. Así como se oponen lo natural y lo voluntario, lo mismo sucede con el proceso histórico de formación y la decisión de los individuos; o también lo natural y lo artificial. Por tanto, si juntamos las reformas metodológica y paradigmática efectuadas por el iusnaturalismo, el contraste con la tradición precedente no podría ser más drástico. En este orden de ideas, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿el modelo contractual explicaría a cabalidad la formación del ciudadano? A continuación, veamos si podemos dar respuesta a esta interrogante.

⁹ Bobbio, Bovero, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, p. 61. Las cursivas son nuestras.

II. SUFRAGIO Y CIUDADANÍA.

En un artículo publicado en 1998, Noria estudia la relación existente entre el contrato mismo y la noción de ciudadanía. Al momento de reflexionar en torno al concepto de contrato el autor afirma lo siguiente:

“He escogido la figura del *contrato social* como una moderna teoría del ciudadano y de sus derechos individuales correspondientes. Vale decir, un conjunto de principios sancionados social y políticamente en un orden canónico que regula la conducta entre la nación y sus súbditos y, porque a su vez, el contrato funge como ámbito de comprensión de un universo de representaciones filosóficas y políticas que conforman la dimensión, sustantivamente, individual de los contratantes. En efecto, con el contrato se establece una relación entre los individuos y el pueblo como un colectivo abstracto, fundándose el contrato como continente de la legitimidad de ese colectivo y asiento de sus derechos individuales. A ese colectivo corresponde un nombre: la nación.”¹⁰

Permítasenos, a continuación, enumerar los pasos que nos parecen fundamentales. En primer lugar, el autor subraya qué entiende por contrato. El contrato, dice, constituye un *orden canónico de principios* cuya función es la de *regular las relaciones entre la nación y los ciudadanos*. Es preciso observar que donde muchos autores utilizarían la palabra ‘Estado’, Noria privilegia el término ‘nación’. En segundo lugar, el autor explica el uso de ‘Nación’ afirmando que el contrato es lo que *contiene tanto la legitimidad del colectivo como el asiento de los derechos individuales*. Pues bien, el colectivo en cuestión es lo que Noria, entre otros, denomina Nación. Por último, y sin entrar en la discusión acerca del concepto de nación¹¹, en el espacio político que articula esta concepción, Noria introduce una idea fundamental. He aquí sus palabras:

“he pensado en la idea del derecho al sufragio en el contractualismo como una relación que se explicita en la formación del ciudadano, si se entiende que el derecho al sufragio se configura como una acción esencialmente deliberativa y, en consecuencia, como una categoría legitimadora para la formación de la voluntad general o común y de los derechos que esas voluntades están dispuestas a reconocerse entre sí...”¹²

¹⁰ Omar Noria, *El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadano*, en “Apuntes filosóficos”, Nro. 12, 1998, p. 109-110.

¹¹ Es bien sabido que el concepto de nación empieza a circular en el lenguaje político a partir de la revolución francesa. Si se quiere encontrar una asimilación de Estado y Nación como la fuente del poder político, es necesario referirnos a la obra de Giuseppe Mazzini. En todo caso es posible discutir si la palabra nación se refiere a la idea general de comunidad política o a una comunidad política particular.

¹² Noria, *El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadano*, p. 110.

No nos detendremos ahora para resumir la argumentación que esgrime este pensador para probar su propuesta teórica. Será suficiente, en esta ocasión, citar la conclusión a la que llega. Dice así:

“...sustento la tesis que este conflicto entre individuo y ciudadano que se presenta en el ámbito de la sociedad moderna, es resuelto a través del sufragio como una manifestación de escogencia, en términos de ejercicio de libertad política, pero también como un acto de reconciliación intrínseco al concepto del derecho al sufragio por constituir éste un proceso de perfeccionamiento jurídico y transmutación filosófica y política del individuo en ciudadano...”¹³

Si el sufragio es un acto de *reconciliación del individuo con el ciudadano* a partir del cual se produce una *transmutación filosófica y política que convierte al individuo en ciudadano*, podemos concluir, luego, que sólo con el sufragio el individuo se vuelve ciudadano. Para decirlo con otras palabras, si no hay sufragio no hay ciudadanía. Vale la pena citar aquí un texto de Kant en el que aparece esta misma idea suscrita por Noria. Kant sostiene lo siguiente:

“Solamente la capacidad de votar constituye la calificación del ciudadano; esta capacidad, sin embargo, presupone no sólo la independencia de quien en el pueblo quiera formar parte del cuerpo común, sino también un miembro del mismo, vale decir, una parte que actúa según su propio arbitrio en comunión con los demás.”¹⁴

Noria mismo cita este fragmento¹⁵ en apoyo de su propia posición; sin embargo, si continuamos leyendo la página kantiana, nos encontramos con una interesante reflexión de su autor. Estas son sus palabras:

“Sin embargo –prosigue Kant– esta última cualidad constituye necesariamente la diferencia entre ciudadano *activo* y ciudadano *pasivo*, aunque el concepto de ciudadano pasivo parezca contradecir la definición del concepto de un ciudadano en general. Los siguientes ejemplos pueden servir para eliminar tal dificultad; el mandadero que trabaja para un comerciante o un artesano; el siervo (no el que está al servicio del Estado) el discípulo (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y en general todos aquellos quienes en la conservación de su existencia (en el mantenimiento y en la protección) no dependen de su propio impulso son del mandato de otros (salvo el mando del Estado), les falta personalidad civil y su existencia es, de alguna manera, solo inercial. El leñador que empleo en mi terreno, el herrero [...] quien en la India

¹³ Noria, *El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadano*, p. 122.

¹⁴ Immanuel Kant, *La Metafísica dei Costumi*, trad. it. de Giovanni Vidari, Laterza, Bari, 1991, *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, Segunda Parte, Parágrafo 46, p.143. La traducción al castellano es nuestra.

¹⁵ Noria, *El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadano*, 116.

va de casa en casa para trabajar el hierro, comparado con el herrero o el carpintero europeos quienes públicamente pueden ofrecer en venta los productos de su trabajo, el preceptor privado comparado con el maestro de escuela, el campesino que trabaja a destajo comparado con el arrendador, y similares, son simples dependientes de la comunidad, porque ellos tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos y, por lo tanto, no poseen ninguna independencia civil. Esta dependencia respecto de la voluntad de otros y esta desigualdad no son sin embargo contrarios a la libertad e igualdad de los mismos *como hombres*; más bien, es solamente en virtud de las condiciones de ellos que este pueblo puede llegar a ser un Estado y tener una constitución civil. En esta constitución, empero, no todos son cualificados para poseer según el mismo título el derecho al voto, vale decir, el derecho de ser ciudadanos y no solos socios. Porque del hecho por el cual ellos pueden exigir ser tratados por todos los demás según las leyes de la libertad y la igualdad naturales como partes *pasivas* del Estado, no se desprende para ellos el derecho de actuar sobre el Estado mismo como miembros *activos*, de reorganizarlo o de cooperar para introducir ciertas leyes, sino solamente el derecho que, cualquiera sea la naturaleza de las leyes votadas, estas no pueden ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad, conforme a esta libertad, de todos los miembros del pueblo en poder elevarse de su estado pasivo a uno activo.”¹⁶

Como podemos apreciar, Kant hace referencia a la distinción entre ciudadano activo y pasivo y señala que solamente el primero tiene el derecho al voto. Así las cosas, el parágrafo inicial se matiza y la idea como tal se complica, dado que Kant es muy parco en su explicación. La pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿se trata de una distinción original de Kant? Y si esto no fuese así, ¿cuál es su origen y, sobre todo, su contenido?

En el capítulo III, titulado “El electorado”, específicamente en el parágrafo 415 de *Teoría General del Estado*, Carré de Malberg enfoca el tema del sufragio desde el punto de vista de la noción de soberanía, y *remontándose hasta la época de la Revolución Francesa* el autor nos da a conocer su opinión con estas palabras:

“...las ideas de Rousseau relativas a la participación de los ciudadanos en la soberanía fueron reproducidas y defendidas en muchas ocasiones por algunos hombres de la Revolución. No obstante, el concepto que ve en el derecho de elección una consecuencia necesaria de un derecho natural de soberanía individual no ha prevalecido; los propósitos de la Constituyente, a

¹⁶ Kant, *La Metafísica dei Costumi*, p. 143-144.

este respecto, se fijaron, del modo más claro, en un sentido formalmente contrario a las teorías del *Contrato Social*.¹⁷

Para mostrar cómo se produjo en el seno de la Constituyente semejante concepción, Carré procede a reconstruir el debate que se llevó a cabo entre las distintas tendencias. Según la primera de ellas,

“...la nación, en la que reside la soberanía, toma su consistencia exclusivamente de los individuos que la componen. Es una colectividad o una formación de individuos en el doble sentido de que no entraña más unidad o célula componente que los hombres, considerados individualmente, que se hallan reunidos en ella y, a la inversa, que cada uno de estos hombres debe considerarse como siendo indistinta e igualmente miembros del cuerpo ciudadano. En este sentido, cada nacional posee la condición de ciudadano, es decir, participa en la *civitas*¹⁸, y cada uno tiene derecho a que se reconozca en su persona individual esta condición cívica.”¹⁹

Desde este punto de vista, pues, la nación representa el conjunto de los individuos que, en cuanto miembros de la misma comunidad, son los denominados ciudadanos precisamente porque forman parte de la nación.

No obstante, en oposición a esta idea, en la Constituyente se creó una segunda tendencia de acuerdo con la cual:

“...la Asamblea Constituyente consideró a la nación como una unidad, como una colectividad unificada de nacionales, y a este ser colectivo, considerado en su integridad indivisible es a quien reconoció la condición especial de soberano. Por consiguiente, sólo la nación en su conjunto, es soberana, los ciudadanos, aunque sean miembros constitutivos del cuerpo nacional, dejan de poseer individualmente la soberanía.”²⁰

Como acabamos de ver, se trata de dos concepciones enfrentadas del concepto de soberanía: la primera de ellas que podríamos llamar individualista y la segunda, en cambio, colectivista. Ahora bien, según Carré, la Constituyente de 1791 no desechó ninguna de las dos sino que las articuló en un todo. Escuchemos lo que Carré nos tiene que decir:

¹⁷ Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 1115.

¹⁸ “En lo que se refiere a esos hombres considerados individualmente, llevan el nombre de nacionales o también de ciudadanos, en el sentido romano de la palabra *civis*, término que designa precisamente el vínculo social que, por encima de todas sus relaciones particulares y sus agrupaciones particulares, reúne a todos los miembros de la nación en un cuerpo único de sociedad pública.” Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 22.

¹⁹ Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 1116.

²⁰ *Ibidem*.

"...todos los individuos que llenan las condiciones requeridas para ser franceses son al mismo tiempo, y sólo por esto, «ciudadanos». [...] Todo francés posee, pues, en el orden político, determinado derecho: el derecho de ciudadano [...] todos los ciudadanos, en principio, participan en la soberanía cuyo sujeto es la nación; y participan en ella en tanto en cuanto la nación está constituida por ciudadanos iguales entre sí. Indudablemente, al encontrarse la soberanía de una manera indivisible en el conjunto de la colectividad nacional, no pertenece personalmente a cada uno de los ciudadanos. Si éstos pueden llamarse soberanos, es únicamente como parte integrante e inseparable del todo. La soberanía no comenzó por formarse en los nacionales antes de pertenecer a la nación, sino que, muy al contrario, nace de ésta, y de la nación se comunica a los ciudadanos, en cuanto éstos se encuentran confundidos y reunidos en ella."²¹

La tesis de Carré sostiene que la Constituyente de 1791 —en sus artículos 2 y 6— mantiene, por un lado, la idea que ve en los franceses individualmente considerados a aquellos sujetos que merecen el título de ciudadanos (tesis individualista). Sin embargo, el derecho de ciudadano lo ejercen solamente en virtud de que la soberanía reside en la nación y, desde allí, se comunica a los individuos (tesis colectivista). De esta manera,

"La Constituyente se separó en esto de Rousseau, el cual, partiendo del hecho de que el ciudadano es miembro del soberano, dedujo que él mismo es soberano. Rousseau confundió, por tanto, la soberanía y la *civitas*, y del derecho a ser ciudadano dedujo el derecho a votar. La Constituyente distingue claramente entre ambos derechos, y no admite que el disfrute de uno entrañe necesariamente la posesión del otro. Todo miembro de la nación es desde luego ciudadano, pero todo ciudadano no es elector. Tal es el origen de la célebre distinción entre el ciudadano pasivo y el ciudadano activo."²²

De esta manera llegamos a la idea expresada por Kant que separa el ciudadano activo del pasivo, y así es como hemos determinado, en primer lugar, que dicha distinción no es de cosecha kantiana sino que el filósofo alemán la retoma de la Constituyente francesa. En segundo lugar, también hemos ilustrado su contenido, cuestión que nos ha permitido alcanzar, nuevamente, el tema del sufragio. Antes de continuar y dedicarnos al análisis de este tópico tan importante, nos parece oportuno resumir brevemente lo que sostiene Carré. Digamos para comenzar que la Constituyente de 1791 decidió algunas cuestiones de gran trascendencia. He aquí algunas de ellas: (a) El derecho de la ciudadanía le corresponde a cada individuo por el hecho de cumplir con las condiciones que establecen que, efectivamente, es un miembro de la nación

²¹ Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 1117-1118.

²² Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p.1116.

francesa; (b) La soberanía no es un atributo de los individuos considerados antes de su pertenencia a la nación sino que brota de la nación misma: esto es lo que nos dice Carré²³ y, además, también sostiene que en virtud de que el ciudadano es miembro del soberano, vale decir de la Nación pero no se identifica con ella (conclusión que se desprende del argumento anterior), hay que decir que (c) El derecho a la ciudadanía es distinto del derecho al voto, de manera que todo miembro de la Nación es un ciudadano pero no todo ciudadano es un elector, conclusión que constituye el fundamento de la fuente de la distinción entre ciudadano activo y pasivo²⁴.

Con la finalidad de ahondar en esta consideración, el autor prosigue con estas palabras:

“este derecho de ciudadano no llega necesariamente hasta asegurar a cada francés una participación efectiva en el ejercicio de la soberanía. En efecto, si bien todos los ciudadanos concurren igualmente a formar el cuerpo nacional soberano, éste, una vez constituido, se convierte en sujeto único de la soberanía, que se encuentra así desprovisto de todo carácter individual y que hasta no aparece sino por la formación de todos los ciudadanos en este cuerpo unificado y por la subordinación de los mismos a su voluntad dominadora... Como única soberana, la nación, colectividad unificada de los nacionales, ejerce su potestad por medio de aquellos de sus miembros que ha constituido como órganos, y ningún ciudadano puede participar en dicho ejercicio sino en virtud de una «delegación» de este género. Esto ocurre, especialmente, en materia electoral.”²⁵

El derecho al voto equivale, por tanto, a una delegación del poder soberano de la nación y no pertenece al individuo en cuanto ciudadano. A este respecto, el mismo Carré cita un texto de Barnave incluido en los archivos parlamentarios franceses. Dice así:

“Barnave, inspirándose en las mismas ideas, podía caracterizar al poder electoral de la manera siguiente: «La cualidad de elector no es sino una función pública, a la que nadie tiene derecho, y que concede la sociedad en la forma que su interés se lo prescribe... Como cada uno elige por la sociedad entera, la sociedad en cuyo nombre y favor se elige tiene esencialmente el derecho de determinar las condiciones bajo las cuales quiere que se funden las elecciones que los individuos hacen por ella... La función de elector no es un derecho. (*Archives parlementaires*, 1ª serie, Vol. XXIX, pp. 356 y 366).»²⁶

²³ Ver *infra*, p. 13. Párrafo numerado por la nota 21.

²⁴ Ver *infra*, p. 13. Párrafo numerado por la nota 22.

²⁵ Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 1118.

²⁶ *Ibidem*.

Y Carré resume todo lo dicho en las siguientes líneas con agudeza y claridad:

“Dado el principio de la soberanía nacional, cualquier poder que se ejerza en el seno de la nación no puede ser otro sino el poder nacional mismo. Por consiguiente, cuando el ciudadano ejerce el poder nacional, este poder, en sus manos, debe considerarse como una dependencia o una emanación del poder mismo de la nación. Así el elector aparece como un funcionario nacional, como un agente de ejercicio del poder nacional.”²⁷

Ahora bien, estas reflexiones nos llevan directamente al concepto de representación política que es el mecanismo que fundamenta al poder electoral. Una vez más citaremos a Carré;

“...todos los nacionales tienen igualmente la cualidad de miembros del soberano; en este aspecto, todos poseen el derecho de ciudadanos. Pero unos, reducidos a la *civitas*, en esta condición están simplemente *representados* (art. 6 de la Declaración de derechos) en la confección de las leyes y, en general, en el cumplimiento de los actos de soberanía; y de este modo, jurídicamente, sólo tienen una situación pasiva. Los otros, provistos además por el estatuto orgánico de la nación de un poder electoral, desempeñan un papel activo; sin embargo, ejercen este poder por cuenta de la colectividad compuesta de todos los ciudadanos, y, en este sentido, puede decirse que son, activamente ahora, *representantes*...”²⁸

Para decirlo con otras palabras, el poder electoral es una delegación de la Nación en cuanto cuerpo colectivo y, por ende, el elector que la representa es un ciudadano activo mientras el ciudadano que no es investido de dicho poder, es un ciudadano pasivo. Así las cosas, el sufragio no está incluido en la ciudadanía dado que, si no fuese así, la soberanía -atributo propio de la Nación y sólo a través de ella, de los ciudadanos- se vería comprometida ya que la soberanía no es una condición directa del ciudadano. De allí que, la Constituyente aplique al sufragio el concepto de representación. En este sentido, y de acuerdo con la tesis de Carré formulada, según su interpretación, por la Constituyente francesa, el sufragio no es una consecuencia de la ciudadanía porque, de lo contrario, se trastocaría la noción de soberanía como atributo de la Nación en cuanto cuerpo colectivo. Dicho en otros términos, si la condición de ciudadano implicara necesariamente la de sufragio, entonces la soberanía sería un atributo de cada individuo y no de la Nación. De esta teoría, Carré infiere lo siguiente:

²⁷ Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 1119.

²⁸ Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 1120.

"El derecho electoral es, por lo tanto, una función²⁹. Este concepto originario de los fundadores del derecho público francés, se encuentra, aun hoy, en la base de este derecho, como lo reconocen los autores más importantes."³⁰

Detengámonos por un momento en estas reflexiones y formulemos esta interrogante: ¿acaso la noción de sufragio universal, característica distintiva de las democracias contemporáneas, contradice lo que acabamos de leer? Frente a esto, el mismo Carré responde con estas palabras:

"...si las Constituciones hubieran considerado a los ciudadanos como titulares propios de la soberanía, habrían tenido que llegar al gobierno directo por el pueblo, y no hubieran podido detenerse en esta clase de gobierno indirecto que se ejerce por la acción electoral del pueblo y solamente en la medida de esta acción electoral [...] Idéntica prueba se desprende, por otra parte, de un segundo hecho... incluso las Constituciones que establecen el sufragio llamado universal, están muy lejos de reconocer el derecho de voto a todos los ciudadanos."³¹

Y, en efecto, como indica el mismo autor, la Constitución Francesa, después de haber establecido en su artículo 24 el sufragio universal, en el 27 señala que "la ley electoral determinará las causas que pueden privar a un francés del derecho a elegir." En conclusión, ciudadanía y sufragio no están necesariamente relacionada salvo el caso en el que se entienda que el soberano es el mismo individuo con lo cual se elimina la noción de Estado representativo y se intenta practicar una democracia directa.

²⁹ Por función se entiende lo siguiente: "la función jurisdiccional no se reduce al poder de aplicar ejecutivamente las leyes [...] sino que, además de la aplicación de las leyes, comprende también el poder y el deber de pronunciar el derecho." Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 639.

³⁰ Carré de Malberg, *Teoría General del Estado*, p. 1122.

³¹ Carré de Malberg, *Teoría general del Estado*, p. 1122-1123.

APROXIMACIÓN ETNOHISTÓRICA A LA DEVOCIÓN DEL SANTO SEPULCRO DE LA IGLESIA SAN PEDRO APOSTOL DE BARINITAS (1895-2011)

MG. Eveling Colina Bastidas*

ABSTRACT:

In the town of Barinitas, Capital Parish of the municipality of Barinas State, The Holy week is commemorated, as in all Christian countries, with celebrated masses, processions with images from the temple, among other rituals; but particularly on Good Friday, the members of the Guild or Society of the Holy Sepulcher carry the image by dancing a sort of dance of backward and forward steps up to "El Calvario" and it is likewise returned to the temple before the blessing of the fire and the water, on Holy Saturday (Easter Eve). This tradition allows establishing linkage between Catholic traditions inherited from the Hispanic factor, through the Missionaries during the colonial period, but also to the persistence of ancestral rituals, proper of primitive groups that probably populated the transitional geographical area between the plains and the mountains in times prior the conquest. For the study, bibliographic sources are interpreted, ecclesiastical documents and testimonial sources are compiled, through which the devotion to the image of the temple can be studied from the end of the 19th Century to the 21st Century; so that the ethno historical synthesis can be perform, about a mental historical process, as to a phenomenon of longwise duration because it persists after the encounter of the cultures during the 16th Century.

KEY WORDS:

Barinitas, Holy Week, Holy Sepulcher, Dance, Guild members, history of mentalities, ethno history

Las devociones populares son un fenómeno que hunde sus orígenes en la necesidad humana de confiar en "algo" superior para sobrellevar las

* Bachelor in Inclusive Education (UNELLEZ, RUPV 2004). Teaching and research: Professor of High School Education (MPPE; 2003), UNELLEZ Barinas (2005). Master in History Teaching: UPEL-IPB (Lara State, 2010). Researcher PEIL MPPCTL (2012). Participant of the Doctorate in Anthropology at the ULA – Merida, Venezuela (2014)

dificultades, expresadas mediante la fe en Dios o diversas divinidades, tema tratado por la teología porque persiste en diferentes culturas, desde las antiguas hasta las modernas, y que desde la perspectiva social es objeto de estudio de la antropología, la etnología, la sociología y la psicología social. Según Marc Bloch (*Escuela de los Annales*: 1929): "El objeto de la historia es esencialmente el hombre. Mejor dicho: Los hombres en el tiempo. (Pág. 24 y 25); se infiere pues que el factor religioso es un elemento de comprensión de la vida social, y que por lo tanto se puede hacer historia a partir del problema de lo mental. Es decir, se reconsidera la historia desde otras perspectivas, ya no vista desde los grandes temas de personajes heroicos e historia episódica del historicismo y positivismo sino desde un relato cotidiano, más cercano al contexto y devenir diario del hombre en sociedad con sus particularidades y relatividades culturales.

Los estudios de mentalidad o historia de las mentalidades se asumen desde la llamada larga duración que consideran el tiempo histórico; en cuanto categoría de análisis, como un estructura vinculante que asume un relativo retroceso cronológico para analizar todos los aspectos pretéritos que llevaron a la construcción de una determinada realidad histórica y fueron impulsados por Fernand Braudel, entre 1970 y 1980 como precepto de la tercera generación de la Escuela historiográfica Annales; que amplió los fundamentos de la primera y segunda etapa de la propia Escuela (*Historia problema*: Bloch y Febvre, 1929 y Concepto geohistórico de Región: Vidal de la Blanche, traslación de la geografía a la historia).

De acuerdo con Braudel (citado por Vilar:1999) "para un historiador, el problema consiste en saber si, en las "desestructuraciones" de otro género, de un modo de producción a otro, tal o cual tipo de "estructura mental" refuerza o debilita la antigua estructura global, acelera o retrasa el paso a la nueva" (Pág. 72). Siendo lo espiritual - religioso un hecho que persiste dentro de una sociedad histórica, se convierte en una unidad de análisis al configurar explicaciones sobre aquellos hechos que se superponen o comparten elementos comunes como puede ocurrir con el pensamiento, las emociones o el imaginario y que se conocen tras observar, interrogar y experimentar con individuos y colectivos.

En torno a esta interpretación historiográfica, Juan M. Santana Pérez (2006) estableció que "con la historia de las mentalidades la escuela de Annales abandona, en buena medida, la historia problema, da la espalda al análisis explicativo, se desentiende de la sociología (a la que reemplaza por la antropología) y se orienta a la descripción de la vida cotidiana, del mundo de los sentimientos y de las actitudes ideológicas. (Pág. 72). No obstante, en cuanto

historia problema, “mentalidades” no perdió el horizonte teórico y práctico de una historia global; por el contrario percibió el hecho histórico desde lo “menudo” traduciéndose un avance metodológico y abordaje de temática en profundidad, con sentido original y difícil de interpretar al recoger toda una serie de conceptos, técnicas y maneras propias de la antropología y la psicología principalmente, para reconstruir la historia social en torno a elementos que tras la necesidad del acercamiento global entre las ciencias, estimen una amplia variedad de factores relevantes.

En Barinitas, Parroquia Capital del Municipio Bolívar del Estado Barinas al igual que en todos los pueblos cristianos, se conmemora la semana santa con célebres misas, se sacan en procesión las imágenes del templo; entre otros rituales; pero particularmente, todos los viernes santos, los socios de la Cofradía o Sociedad del Santo Sepulcro cargan la imagen del sepulcro bailando una especie de danza con pasos adelante y hacia atrás hasta El Calvario y de igual forma es devuelta al templo, antes de la bendición del fuego y el agua, el sábado de gloria; lo que permite establecer vínculos entre tradiciones católicas heredadas directamente por el factor hispano a través de los Misioneros durante la colonia y la persistencia de rituales ancestrales propios de grupos primitivos que probablemente poblaron la zona de transición geográfica entre el llano y las montañas en tiempo anterior a la conquista. Esta explicación sobre la tradición desde una perspectiva histórica se hará alrededor de aspectos fundamentales: **EL SANTO SEPULCRO DE LA IGLESIA SAN PEDRO DE BARINITAS**, en el cual se describe la festividad de Semana Santa en Barinitas donde destaca el baile de los hermanos de la Sociedad del Santo Sepulcro. De igual manera, la interpretación de documentos eclesiásticos y fuentes testimoniales a través de los cuales se puede estudiar la devoción a la imagen en el templo desde finales del siglo XIX hasta el siglo XXI y en torno a los **ELEMENTOS CULTURALES ABORIGENES E HISPANOS EN EL BAILE DEL SANTO SEPULCRO**, interpretación etnohistórica sobre rasgos aborígenes en el baile de los socios de la cofradía y elementos rituales propios de la cultura hispana que se mantienen en el tiempo como una prolongación del sincretismo religioso posterior al encuentro de culturas durante el período de conquista y colonia.

EL SANTO SEPULCRO DE LA IGLESIA SAN PEDRO APÓSTOL DE BARINITAS

Semana Santa en Barinitas

En términos espirituales - religiosos, se reconoce a la sociedad bariniteña dentro de un contexto que responde a un tipo de mentalidad con gran influencia católica; al igual que otros pueblos andinos; característica que se ha mantenido en el tiempo a pesar de nuevas expansiones de fe, lo que ha originado que en la tradición eclesiástica continúe metamorfoseándose, la existencia y mantenimiento de la devoción popular a los “Santos” y diversas “advocaciones” cuyas referencias universales conducen a antiquísimas tradiciones hispanas que evolucionaron en el tiempo y que se extendieron al nuevo mundo a través de la acción de los misioneros que llegaron al territorio barinés durante el proceso de conquista y colonia.

La historia reciente señala que la semana mayor congrega a los fieles en sus celebraciones eucarísticas y de calle; y que de ella se tienen noticias tempranas, en la misa del miércoles de ceniza (un día después de las “fiestas paganas” del Carnaval); que representa el inicio de la preparación espiritual o cuaresma para los días que transcurrirán desde el Domingo de Ramos hasta el de Resurrección (entre marzo o abril según el calendario gregoriano). En la Parroquia Barinitas, Capital del Municipio Bolívar en el Estado Barinas todos los viernes santos se realiza la procesión de imágenes como la Dolorosa y el Santo Sepulcro desde la Iglesia “San Pedro” hasta “El Calvario”, donde se les reza y permanecen hasta la noche del “Sábado de Gloria” cuando son bajados en el recorrido de vuelta a su lugar de salida. Lo particular de esta manifestación es “El Baile del Santo Sepulcro” que consiste en dar pasos adelante y hacia atrás mientras se lleva cargada y bailando una urna de madera con cristales en la que yace la imagen del Cristo Crucificado, acto que congrega a un numeroso colectivo donde participan miembros pertenecientes a lo que se denomina “Sociedad del Santo Sepulcro” o Asociación religiosa que actúa en torno a la veneración de Cristo en su sepultura. Para el Catálogo del Patrimonio Venezolano publicado por el Instituto del Patrimonio Cultural (IPC: 2006) lo describe como un “Homenaje de la comunidad bariniteña a la muerte de Jesucristo...Religiosamente hablando es una ceremonia a la que concurren muchas personas no sólo de Barinitas, también es atractivo para los turistas”. Pp. 92.

A simple vista estos movimientos dan la sensación de que el cuerpo de Jesucristo es resguardado y mecido antes de su sepultura y antes de su resurrección; es decir que no se lleva a un muerto sino que se vigila a una

persona que duerme; por lo que la concepción amplia del rito está impregnada de la enseñanza cristiana de que Jesús tuvo un poder sobrenatural que le permitió vencer a la muerte y eso alienta esperanzas a la humanidad sobre la concepción de la vida eterna. Ante tal muestra tangible e intangible, la veneración al santo sepulcro en cuanto patrimonio es una tradición en la que las personas continúan desplegando toda una logística y organización que se vivencia al compás de la música, los pasos sincronizados, la resistencia corporal, la indumentaria apropiada y el estandarte púrpura que los identifica alrededor de la imagen del Cristo crucificado; lo que expresa un fenómeno mental que se arraigó en un proceso histórico de larga duración y que evoca antiguas tradiciones rituales extendidas de las celebraciones que desde finales del siglo XVI ya hacían los vecinos de Altamira, primer asentamiento en lo que reconoce como territorio barinés.

Para entender esta fiesta popular es necesario describir la eucaristía del viernes santo cuando la Iglesia "San Pedro" es concurrida por una gran cantidad de feligreses, donde mujeres, niños, hombres y ancianas visten con el traje del Nazareno. Algunos llevan una cruz de madera y una corona de ramas o trenzas de bejuco que asemejan la corona de espinas de Cristo. Los socios de la Cofradía del Santo Sepulcro, visten túnica púrpura con cuello blanco y un crucifijo con cordón blanco que cuelga en su pecho. El Santo Sepulcro está dispuesto de manera que se haga fácil su salida del templo. A la entrada, detrás de la puerta principal está la imagen de La Dolorosa y una cruz de madera con un manto blanco.

El Sacerdote expone una cruz de tamaño menor que las personas en formación besan y se vuelven a la rejilla de la capilla interna del templo que resguarda todo el año al sepulcro, donde le oran, rezan, agradecen y hacen peticiones. El sepulcro es de madera maciza y para la ocasión lleva en sus esquinas adornos con flores naturales. En la iglesia las personas se observan en su mayoría orando, otros se acercan a conversar, saludarse, otros se abrazan mientras comparten la misa. Los miembros de la Sociedad son hombres, mujeres y jóvenes de ambos sexos. Algunas imágenes están cubiertas con una túnica (tela) color púrpura. El Nazareno es la única imagen que no está cubierta. Otras personas que ayudarán a acordonar la imagen son mujeres y hombres adultos con una escarapela del estandarte de la cofradía del Corazón de Jesús. Los hombres visten camisa blanca y pantalón negro. El cuello tipo manta que cargan las mujeres tiene bordado un cáliz y un ramillete de uvas que simboliza la sangre de Cristo. Por detrás tiene bordado una rama de trigo y el símbolo del cuerpo sagrado de Cristo. Todos llevan velas o cirios. Los cantos que entonan el

coro y la feligresía hacen referencia al camino de Cristo al Calvario, al dolor, sufrimiento y pasión del Señor y de la Virgen María.

Comienza el viacrucis con acto de contrición y en total silencio hasta la entrada, mientras los hermanos cofrades se organizan para sacar la imagen. Abren la reja y un hombre saca el estandarte púrpura que identifica a la Sociedad religiosa y en cuyo centro tiene estampada la imagen del Sepulcro. Un grupo de hermanos cófrades, se colocan alrededor de la imagen que es alzada y colocada sobre sus cabezas separadas sólo por unos cojines acolchados, también de color púrpura. Empiezan a balancear la imagen al compás de una marcha "El Popule Meo" cuya autoría se adjudica al músico José Ángel Lamas. Durante el recorrido es utilizado un auto, cornetas o plantas de sonido alimentadas con energía que suministra una planta a gasoil. La salida es a las 8:20 p.m. El sepulcro sale de su capilla hacia la puerta principal de la iglesia. Unos socios de menor edad relevan a los primeros en cargarla.

El sepulcro posee textura, consistencia y color caoba, con profusos ornamentos: Cruces, cuatro ángeles custodiando el cuerpo de Cristo. Comienza la danza con balanceo, un tanto para hacer resistencia a la imagen y al cabo de unos tres minutos se dan pasos adelante y atrás. Los hermanos de la Cofradía del Corazón de Jesús van primero, después los encargados del estandarte de la cofradía y luego los hermanos con el santo sepulcro, seguido de personas pertenecientes a los grupos carismáticos que llevan la imagen de "Juan Evangelista" y de la Dolorosa.

A lo largo de catorce (14) estaciones se hacen rezos; mientras las personas del pueblo ayudan a cargarlo caminando. Algunas personas se santiguan al pasar o tenerlo en frente. Hay un espacio para que los fieles ayuden a cargar a la imagen durante el recorrido de la iglesia San Pedro hasta El Calvario en agradecimiento a favores, gracias y promesas. La calle donde tradicionalmente se hace la procesión es la 6 que conduce hasta la Ermita de El Calvario donde gran cantidad de personas lo esperan en los cruces de las calles, familias enteras sentadas en los porches de la casa o en las aceras, en las esquinas.

Algunas casas están abiertas y poseen cuadros de Jesucristo de la Misericordia, El Corazón de Jesús y La Virgen María. En el Calvario se escucha la misma marcha fúnebre que acompaña al sepulcro. Gran cantidad de bariniteños acompañan la procesión y reciben el resguardo de los organismos de seguridad como la policía, Cuerpo de bomberos y personal de Salud en ambulancias que también prestan sus servicios. Por lo menos, dos cuadras a la redonda el tránsito vehicular es limitado por los agentes del orden público.

Alrededor de las 10:30 p.m. ya hay gran cantidad de personas en El Calvario comienzan a llegar los hermanos de la Cofradía del Corazón de Jesús y los primeros socios del Santo Sepulcro haciendo cadena humana por donde ha de entrar la imagen. A las 11:10 llegan los socios a El Calvario. Se detienen un momento para rezar en la XIV estación (Jesús es Sepultado). A las 11:20 exactos la imagen entra al Calvario y es expuesta en un amplio mesón rodeado de velas y cuadros que representan la pasión. Las personas se le acercan le oran, tocan la imagen y se santiguan. Los cofrades cumplirán toda la noche la guardia correspondiente a fin de cumplir la vigilia y esperar la subida de la Virgen a las 10:00 a.m. del día Sábado donde se hacen rezos, liturgia de la palabra en lo que llaman el reencuentro de Madre e hijo, donde miembros activos de la iglesia dan enseñanza cristiana al establecer analogías entre los deberes de las familias en la actualidad siguiendo el ejemplo de María y el amor por su hijo.

El día Sábado de Gloria, a las 6 de la tarde, el sepulcro es sacado de igual forma que el día anterior y es bajado por la misma calle 6, desde el calvario, haciendo paradas breves sólo para que la feligresía lo cargue caminando y sin embargo tarda igual tres horas hasta la iglesia San Pedro donde se da inicio a la bendición del fuego y del agua, liturgia donde se hacen representaciones de una fogata o zarza que es bendecida por el sacerdote en una extensión de terreno cercana a la iglesia. Se enciende el cirio pascual y de esa llama se suministra fuego a las velas de catequistas y feligreses quienes hacen procesión hasta la iglesia permaneciendo encendidas hasta el momento en que se hace la representación de la resurrección, y así la liturgia de lecturas bíblicas y oraciones se convierte en una fiesta cargada de alegría, con cánticos animados y con sermón intermedio. Aproximadamente a las 12:00 a.m. el sacerdote comienza a bendecir a los presentes y el líquido traído por las personas, y toda la feligresía recibe la renovación bautismal; por lo cual el sacerdote prepara grandes vasijas y recipientes con agua para lanzar a su paso a los presentes. Esta liturgia tiene una duración aproximada de cuatro horas y congrega a muchas personas en la plaza bolívar y calles de la iglesia, motivo por el cual la misa se hace a la intemperie.

Devoción al Santo Sepulcro de la iglesia San Pedro Apóstol

La Iglesia San Pedro de Barinitas es uno de los templos más antiguos del Estado Barinas. Referencias históricas que datan de la época colonial las hizo Virgilio Tosta (1986), cuando estableció, que posterior a 1628, la iglesia mayor era de tapia y tejas, y la de San Pedro, Parroquia de negros, era de bahareque y palma. Esta última sirvió como espacio de adoctrinamiento de los naturales de la mesa de Moromoy y que para 1657 su estructura se derrumbó, por lo cual

recibieron sus clases en el convento. Con la desvalorización del tabaco en el siglo XVII sobreviene una mala situación económica para la ciudad, además de fuertes temblores y terremotos que derrumbaron la iglesia principal en 1674, reconstruida en 1758, de calicanto y tejas, tenía cinco tapias de alto, de vara y media cada una, 53 varas de alto por 12 de largo. Contaba con sacristía y un camarín. A menos de una cuadra de la plaza quedaba el convento, con 25 varas de largo y ocho de ancho. Tenía sacristía y dos celdas. Existía otro templo por la misma calle del convento hacia las afueras de la ciudad, capilla de bahareque y palma denominada de la Santísima Cruz y que para el citado autor, probablemente sea, la misma Ermita del El Calvario.

Sobre la advocación del templo, se pudo conocer en el libro de bautismo N° 02 (1850-1863), que hasta el **14 de Diciembre de 1859**, se encomendó a San Eleuterio y después de esta fecha tiene por epónimo a **San Pedro Apóstol** (en griego, *apostolos*, el enviado: Uno de los doce discípulos que Jesucristo envió a predicar el Evangelio y actuar en su nombre. El fundador de la Iglesia Católica Apostólica- Romana y Primer Papa) epónimo que se mantiene. Actualmente, **San Eleuterio** (Papa entre 175-189 d.C) es el **Patrono de la Ciudad** cuyas fiestas se celebran en el mes de Mayo, (26, día central para el desfile) tiempo de entrada de agua (Período de lluvias) y floración de orquídeas. Acerca de la devoción a San Eleuterio, Papa y Mártir, su imagen ya se contaba entre el inventario de la iglesia para 1898, cosa que no sucedía con la de San Pedro; lo cual es explicable en vista de que junto a la Virgen del Pilar San Eleuterio fue una de las devociones más antiguas en el pueblo.

Menciones documentales sobre una cofradía que venerase la imagen no habían sido localizadas; excepto un registro hecho sobre la semana santa en 1987 por el Presbítero Félix Henao; lo que significaba que la Sociedad del Santo Sepulcro era de conformación reciente y posterior a la veneración de la imagen en la iglesia y a la práctica del baile. Sin embargo, en el libro de gobierno algunas circulares reseñaron la actuación de otras cofradías como la del Carmen, la del Sagrado Corazón y la Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos las cuales existieron a finales del siglo XIX y principios del XX y que llegaron a ejercer una fuerte influencia en la vida social; como por ejemplo, dispensar a quienes se encontraban en situación contraria a los cánones sociales; dando concesiones que sólo daban los obispos o sacerdotes autorizados de acuerdo a lo establecido al Derecho Eclesiástico.

Tal situación se confirmó tras revisar el comunicado de fecha 20 de noviembre de 1909 emitido por el Gobierno Superior de Mérida a todos los Sacerdotes de la Diócesis y a los extraños que se encontraran en ella solicitando información sobre tales potestades. El texto reza así: **Hacernos saber que la**

Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos ha ampliado la facultad para dispensar impedimentos dirimientes (sic) a favor de los que viven en concubinato, encontrándose uno de ellos en gravísimo peligro de muerte.

La acción de la iglesia era tal que regulaba las conductas y comportamientos sociales que atentaran contra la convivencia evitando la expansión de lo que podrían considerarse patologías sociales; a tal punto que los propios vecinos abogaban porque se mantuviera ese control atendiendo a la idea de que la ocurrencia y repitencia de actos de esta naturaleza, era motivo de rechazo de la familia por parte de la comunidad o peor aún significaba que el difunto había perdido su lugar en el cielo.

Prueba de ello es un acta del 05 de enero de 1904, donde se reseña la conversación sostenida por los vecinos, las corporaciones religiosas y empleados de la Junta de Fomento con el Obispo Diocesano, Dr. Antonio Ramón Silva, durante su visita Pastoral a quien piden la bendición del cementerio ante las siguientes circunstancias:

“Borrar de su ánimo la mala impresión que había causado el acontecimiento del suicidio que tuvo lugar el treinta de diciembre y la profanación del cementerio por la sepultura del cadáver del suicida contra la voluntad del Señor Cura; razón por la cual su Señoría emite un decreto de fecha 14 de enero de 1904 donde declara que “dicho cementerio ha sido profanado y ha perdido la bendición y disponemos que para que pueda bendecirse de nuevo dicho cementerio (sic) es preciso que el lugar de la sepultura del suicida sea separado y aislado por medio de paredes o de un modo equivalente; poniéndose en la entrada de esta cerca un letrero visible que diga “Terreno no bendecido”.

Más allá de las regulaciones, se encontraron estrechos vínculos festivos para las celebraciones de actividades religiosas como las Santas Visitas Pastorales o la llegada de una personalidad como el Obispo u Arzobispo, presencia que implicaba un acto sin precedente porque movilizaba a todos los grupos sociales como los miembros activos de la Iglesia, Cofradías o Hermandades, Instituciones Educativas y comunidad en general quienes debían organizar los actos especiales de bienvenida, traslado y recorrido, cantos, adornos y ornamentos de la ciudad, mantenimiento y conservación de los enseres, reliquias, imágenes y demás utensilios y piezas sagradas del templo. Sobre estos elementos últimos, el libro de gobierno eclesiástico arrojó importantes datos que demuestran que entre las imágenes existentes desde el siglo XIX en la iglesia, que era de tapias de pavimento enladrillado, con su techo recién construido de encañado y biguelas (sic) en bruto; de cuarenta y tres

y media varas de largo – inclusive la sacristía- por doce varas de ancho; ya se encontraba el Santo Sepulcro; Para confirmar lo antes dicho, el inventario del **20 de enero de 1895**, hecho el Pbro. Dr. Lisandro de Jesús Carrillo al tomar posesión como Cura Párroco según lo dispuesto por el Previsor Vicario General y Gobernador del Obispado de Mérida, Pbro. Dr. Francisco Franco Lizardo, menciona en el numeral 39 un Sepulcro de madera con vidrieras y su correspondiente mesón. “El primero de lujo y todo en buen estado”. Sobre devociones y reliquias de principios del siglo XX, el inventario del **15 de julio de 1911**, cuando tomó posesión el Señor Presbítero Jesús Manuel Jáuregui en virtud del nombramiento hecho por el “Ilustrísimo Y Reverendísimo” Señor Obispo de la Diócesis de Mérida, Dr. Antonio Ramón Silva; destacan: Un altar mayor de madera de mampostería, un altar de Nuestra Señora del Carmen con algunos deterioros, uno de San Eleuterio construido en Mampostería, una imagen de la Dolorosa, un altar de San Antonio, **una imagen del Crucificado que regaló el Sr. Pbro. Dr. Lisímaco Carrillo existente en la sacristía, tres id. (sic) de que habla el inventario precedente. Una imagen del Crucificado en su urna (sic) existente todo en el bautisterio**, una de la Dolorosa, Una de San Isidro (en mal estado), Una del Carmen recién retocada y bendecida, toda de bulto y con vestido de gracia, le comieron el rostro los animales. Una de las Mercedes, una del Rosario en mal estado, una de San José, una de San Juan, una de San Eleuterio, una de San Antonio con su niño recién retocado, **un Sepulcro de madera ya dicho**, un ataúd (andas) (sic) perteneciente a la Cofradía del Carmen. Un Harmonium muy viejo y la mitad no sirve. Una imagen de retablo en el altar mayor del Corazón de Jesús. Una imagen de la Purísima grande con su trono en buen estado, una imagen de Nuestra Señora del Carmen pero nueva.

Tras la selección de siete (7) libros de Bautismos: N° 02 (1850-1863), N° 03 (1866-1876), N° 06 (1895-1900), N° 07 (1900-1904), N° 08 (1904-1906), N° 10 (1909-1913) N° 25 (1959-1961) se pudieron extraer algunos apellidos de familias que participaban de estas ceremonias y que se han mantenido dentro de los apelativos de la Barinitas presente: Superlano, Sayago, Briceño, Rosales, Angulo, Arvelo, Montilla, Rivas, Rondón, Valero, Serrano, García, Parra, Campos, Ramírez, Chacón, Jiménez, Bencomo, La Riva, Uzcátegui, Santiago, Simancas, Paredes, Moreno, Calderón, López, Rangel, Olivares, Rodríguez, Barazarte, Sarmiento, Rojas, Aguilar, Moreno, Pérez, Graterol, Sanguinetti, Angarita, Bastidas, Archila, Osuna, Solarte, Berrios, Albarrán...motivo por el cual parte de la historia en torno a esta especial devoción era preciso buscarla en las fuentes testimoniales.

De acuerdo con la entrevista al Dr. Cornelio Superlano, abogado de 91 años, nacido en Barinitas en 1921; quien reside a escasos metros de la Iglesia,

una persona respetada por sus coterráneos dada su tendencia a recopilar voluntariamente la historia del pueblo, y en general un reconocido personaje de la vida social como asiduo investigador y una especie de cronista motu proprio de Barinitas, la devoción al santo sepulcro es antigua, pues recuerda que entre 8 y 10 años de edad tuvo noción de la semana santa por la existencia de un nicho blanco tosco con unas espigas que se movían y con una imagen adentro; por lo cual relaciona al sepulcro con entierro; y no era otro que la representación del Santo Cristo en un nicho o urna el cual era llevado de la iglesia hasta el calvario. Pero muy especialmente, recuerda una imagen de El Crucificado, a la que le unió un motivo sentimental y que durante mucho tiempo estuvo colgada a la derecha de la iglesia, entrando por la puerta principal, y el cual le llamaba “Su Santo” ya que de acuerdo con su tía Maria Luisa Superlano, quien le infundó la admiración y respeto a ese crucifijo de madera porque lo había regalado a la iglesia alrededor de 1870, su abuelo Cornelio Superlano, fallecido en 1881 y bisabuelo del entrevistado, a quien unió un profundo lazo de amistad el Padre Agustín Finol. Cornelio Superlano se ausentó del pueblo por un lapso de cuarenta años, tiempo en el que vivió en ciudades como Maracaibo y Caracas pero volvió en 1967, momento en el que presencié nuevamente los actos litúrgicos de la semana mayor cuando los policías salían a resguardar la imagen y ya el sepulcro no era el mismo que recuerda de niño; sino uno nuevo, que estaba en la iglesia desde 1962, el cual fue traído desde Mérida por una comitiva integrada por Ignacio Morales y su compadre Néstor Rangel; tiempo en el cual observé también innumerables cambios pues como el mismo expresó “Los pueblos van transformándose en el tiempo, tras su deseo de superación”. También recordé que muchas personas del pueblo ayudaban en la consolidación de las tradiciones y en general del mantenimiento del templo, explicando así que las letras inscritas en un par de pilares (cada uno con la inscripción P) significaban una contribución de Don Pedro Parra, las cuales le habían costado cien (100) bolívares; noticia que el mismo Cornelio Superlano, obtuvo del antiguo comerciante, en su lecho de muerte.

Tras la búsqueda de testimonios orales se logró entrevistar al Señor Ramón Rangel, de 94 años de edad, quien nació el 1 de enero de 1917 y reside en el sector Agua Dulce. Este bariniteño perteneció al grupo de hombres que bailaron el antiguo sepulcro que mencionó Cornelio Superlano; destacando que el baile, propio de Barinitas ya lo hacían otras personas, porque cuando era niño observaba cómo se bailaba. Su Familia era merideña y por tradición era católico. Sus tíos, por parte de la familia Rangel, lo bailaron también. De allí que el mantuviera la tradición. Recuerda que anteriormente eran 12 hombres los que cargaban el pesado mesón donde reposaba la imagen del sepulcro, que era blanco. Según él, ahora sólo es balanceado, antes se bailaba a partir de una

cuadra después de la iglesia y dos cuadras antes de llegar al Calvario. El lo comenzó a bailar desde muy joven como ofrenda si se curaba de una penosa enfermedad, hasta que su cuerpo aguantase el peso, momento cuando le entregó la promesa por haber cumplido. Refiere que el actual sepulcro fue traído por Eduardo Angulo, Néstor Rangel y su esposa desde Mérida y que el cojín que el utilizaba para el baile se lo elaboró "Chiqui" (Chiquinquirá Rangel) quien aún vive y cuenta con 103 años de edad. A Ramón Rangel se localizó gracias a las referencias dadas por su sobrino, el comerciante de 77 años, Néstor Fabián Rangel, hijo de Chiquinquirá Rangel, nacido en Barinitas y quien se ha destacado en la vida social del pueblo gracias a su constante labor y aporte al desarrollo de la comunidad, durante 60 años, al frente de un negocio familiar llamado "Representaciones Rangel".

En su amena conversación contó que nació en Barinitas en 1934 y desde los 13 años se incorporó activamente en el mantenimiento de las festividades de semana santa. Cuenta que en efecto de niño existía un sepulcro blanco y tosco y que había un Cristo de madera, el cual era desarmable y recuerda que tenía una mancha en el ojo, semejando un rastro de sangre, la que limpiándolo una vez, alrededor de 1950, sin querer hundió y se sentía culpable y con miedo, razón por la que las personas que allí se encontraban le dijeron que no se preocupara que se trataba de una madera muy deteriorada y que el Señor no le iba a castigar por ello. A través de esta anécdota reflejó que la devoción a esta imagen era una tradición familiar y el respeto que le tenía, había pasado de sus tíos, sus padres que lo habían formado bajo principios católicos.

Sobre su participación en la comitiva que trajo el sepulcro actual contó que eso se debió a un especial interés y una petición de Don Eduardo Angulo quien siempre se preocupaba por el resguardo de las costumbres y las tradiciones, lo cual explica en parte la deferencia que tuvieron algunas familias en el sostenimiento de las costumbres católicas. En efecto, recordó el Señor Néstor Rangel que para ayudar a cumplir esta especie de promesa al Señor Angulo, a quien le unía un afecto particular, ayudó a gestionar junto con otros comerciantes la compra y traslado de una imagen del Cristo Crucificado desde España, por lo cual era necesario adquirir un nuevo sepulcro. En tal sentido, junto a su esposa Carmen Dolores y a Don Ignacio Morales se trasladaron a Mérida donde contrataron los servicios de un escultor ecuatoriano quien elaboró un primer sepulcro pero como no tenía tanto ornamento, mandaron a construir el actual con todos los ornamentos que le caracterizan.

Recordó también que más o menos para 1960 a su negocio llegó un disco en formato LP (Long Play) con una pieza llamada "Popule meo" el cual fue empleado en la procesión bailada del sepulcro que ya era bailado por espacios

reducidos por un pequeño grupo de hombres entre ellos su tío Ramón Rangel. En su juventud la procesión era distinta, mucho más memorial y solemne según su criterio pues ya en El Calvario se hacían representaciones teatrales y había mayor despliegue organizativo que ahora.

Refirió también que su familia por tradición estuvo muy vinculada a la tradición y a la devoción católica en el templo parroquial de San Pedro. Su abuelo, fue músico y miembro del Coro. Allí fue bautizado y también su matrimonio; razón por la cual siente un gran cariño, afecto y respeto y por eso desde su labor como comerciante pero ante todo como católico, ha cooperado económicamente en su mantenimiento y en el resguardo de las tradiciones. Siendo miembro del Comité Pro desarrollo de Barinitas y en general siempre se ha preocupado por el bienestar de la comunidad.

A Don Néstor Rangel se entrevistó gracias a las referencias dadas por el Señor Oswaldo Uzcátegui, natural de el Sector El Bucaral de Barinitas y quien es miembro activo y fundador de la Cofradía del Santo Sepulcro y reside en el Sector San Eleuterio desde hace 36 años; por lo que define a Barinitas como un pueblo de gran devoción católica. Cuando tenía entre 8 y 10 años de edad, había un grupo de personas que se encargaban de sacar el sepulcro y hacer el baile. En su adolescencia observó cómo estos hombres cargaban la imagen y eso le llamó la atención. Con su padre asistía a los actos religiosos por lo que conoció a algunos que ya lo bailaban entre los que mencionó a los señores Pulio Rosario, Pablo “Mecha”, Ángel Rangel, Dioses Moreno y de cómo la labor de la iglesia se mantenía por la influencia y diligencia de otros hombres que abogaban por las tradiciones religiosas en Barinitas, como Loreto Rincón, Ignacio Morales y Miguel Ángel Rubio; por lo que expresa con total seguridad que el baile es anterior a la creación de la cofradía del Santo Sepulcro.

Al respecto de la fundación de la Sociedad mencionó que alrededor de 1977, tuvo la oportunidad de asistir a la reunión con el Señor Pulio Rosario, el Padre Parra y once (11) miembros de la Cofradía del Santo Sepulcro de Mérida; entre ellos el Señor Díaz y un grupo de personas del pueblo, para formar la Sociedad religiosa en vista de que a oídos de la Cofradía del vecino estado llegó la noticia de que en el pueblo se sacaba el sepulcro con un baile; motivo por el cual en una semana santa asistieron a Barinitas y tras observarle, asesoraron para su conformación en cuanto a los estatutos o reglamento interno, al estandarte y al uniforme. Cuenta también que fue Pulio Rosario quien le enseñó el baile el cual consiste en tres (3) pasos: El balanceo o paso inicial, tres pasos adelantes y dos atrás para avanzar y dos pasos adelante y tres atrás para retroceder y así las personas pueden trasladar una imagen de aproximadamente 500 kilos; lo que equivale a un peso equilibrado que oscila entre los 75 y 80

kilos para cada persona, durante tres horas desde la Iglesia San Pedro hasta El Calvario el viernes santo y de El Calvario a la Iglesia San Pedro, el sábado en la noche, ayudados tan sólo por pequeños espacios de tiempo por algunos devotos del pueblo que en pago de alguna promesa ayudan a llevar el sepulcro sin bailarlo. Sobre la destreza para cargarlo resalta que el secreto está en que las personas que lo bailen sean del mismo tamaño y que los cojines que separan la madera de la cabeza; sean del mismo grosor.

En cuanto al material de la urna, describe que se trata de madera al horno con ornamentos y bordado en bronce quemado o fundido. El mantenimiento de la imagen del Cristo crucificado, corresponde a los miembros de la cofradía según lo establecen los estatutos y cada dos años se abren las vidrieras para hacer almohadilla nueva a la imagen. Todos los jueves santos deben limpiarlo cuidadosamente ya que el resto del año permanece dentro del sepulcro en su capilla de la iglesia; la que anteriormente estaba en un rancho de palma cerrado con tablas; por lo que el enrejado del recinto actual fue costado por el entonces Gobernador del Estado Barinas, Rafael Rosales Peña.

En torno a la cooperación de los organismos oficiales o miembros de los poderes públicos en la celebración, recuerda que un año, el Dr. Iván Maldonado, ayudó a cargar la imagen siendo Alcalde del Municipio (2006-2009) pero la logística general en torno a la seguridad y primeros auxilios, es diligenciada por los socios, que en total son 62 y están organizados por una Directiva Principal, nombradas mediante elecciones para los cargos de Presidente, Vice – Presidente, tesorero, Secretario de Acta, Director ceremonial, Camarero, Secretario de organización y una directiva secundaria integrada por cinco (5) miembros del Tribunal disciplinario. Actualmente, Oswaldo Uzcátegui es Presidente de la Sociedad del Santo Sepulcro y afirma tener el privilegio de haberla registrado recientemente. Recuerda con profunda tristeza que un año no lo pudo bailar por una sanción ante una falta cometida y el estatuto no le permitía participar en los actos pero a pesar de que sus hermanos cófrades le buscaron para que se incorporara; él se autocensuró para cumplir, pues pertenecer a la cofradía y bailar el sepulcro, para él es motivo de honra. Dice albergar esperanzas en el mantenimiento de la tradición por las nuevas generaciones en vista de que el número de jóvenes que pertenecen a la sociedad, ha aumentado y que agradece al Presbítero Noel Roa en la enorme influencia que ha tenido sobre los grupos carismáticos de la iglesia que a su parecer, después del Padre Parra, es quien ha sostenido el mantenimiento de la feligresía en la Parroquia San Pedro durante los últimos años.

ELEMENTOS CULTURALES ABORIGENES E HISPANOS EN EL BAILE DEL SANTO SEPULCRO

En torno a los orígenes del baile del Santo Sepulcro

Tanto el Señor Oswaldo Uzcátegui como el Señor Ramón Rangel, han bailado la imagen en tiempos distintos y fueron insistentes al afirmar que el baile del sepulcro es propio de Barinitas, sólo que se desconoce su origen y que es un patrimonio que se ha transmitido de generación en generación; lo que conlleva a pensar en una evolución de rituales con elementos aborígenes e hispanos, conservados hasta el presente por los descendientes de familias campesinas con fuerte arraigo católico.

Si se considera la posibilidad de que los misioneros apelaban a recursos propios de los rituales aborígenes durante el adoctrinamiento bajo la religión católica, podría interpretarse una posible una traslación de prácticas cotidianas de tribus prehispánicas que habitaron la mesa de "Moromoy". Entre esos rasgos peculiares del baile del Santo Sepulcro que permiten identificar una influencia aborígen destacan los pasos que son una especie de escobilleo adelante y hacia atrás; estableciendo nexos con figuras propias del joropo llanero y con los pasos de otros bailes rituales como el Maremare que fue definido por Miguel Acosta Saignes (1956) como culto al jaguar y a la luna que es también danza funeraria, (propia de la culturas caribe en el oriente venezolano), con la diferencia que, la coreografía del sepulcro se hace con tres pares en formación; uno detrás del otro y paralelamente los seis van haciendo contrapeso y equilibran la imagen con la cabeza lo que se puede interpretar como representación de las faenas de carga que debieron desarrollar los aborígenes en espacios de adoctrinamiento ayudados quizás por las bestias en intrincados caminos de montañas, habilidades que posteriormente desarrolló el campesino en las vegas de los ríos, para el sostenimiento de la agricultura de conuco.

Al respecto señalaba Codazzi ¿Qué podían, pues hacer los primeros habitantes de Barinas en aquellos tiempos? Nada más que cultivar las vegas del Santo Domingo para nutrirse, aprovechando los brazos de los indios conseguidos en la sierra o en el camino que a ella conduce: porque no les era fácil conquistar el indio de la sabana, sin aventurarse a peligrosas expediciones en tierra desconocida. (Pág. 164).

Sin embargo, es poco lo que se conoce sobre los aborígenes de piedemonte barinés. En la historiografía tradicional estos pueblos estuvieron asociados a tribus de caquetíos y jirajaras de origen arawaco y de avanzadas chibchas, establecidas en los andes mucho antes de la llegada del elemento europeo, poblando extensas áreas de lo que hoy se conoce como Táchira,

Mérida, Trujillo y áreas montañosas de Barinas, Lara y Portuguesa. Entre ellos los "Varynas" o "uarynas" a los que se asocia el nombre de la región. Al respecto Julio Cesar Salas describió seis (6) grupos bien diferenciados lingüísticamente: Los Mucus, los Cuicas, los Bobures, los Giros, los Quiriquires y los Motilones. En cuanto a la onomatología específica de los indios "Giros" estableció dentro de sus tribus, topónimos propios de la geografía barinesa: Pagueyes, Canaguaes, Suripaes diseminados en pueblos y caseríos como Canaguá, Paguey, Curay, Bum Bum y otros sitios adyacentes como Ticoporo, Caparo, Quinó, Bocomboco, Suripá, Otosún, (¿Variante de Otopum?) Mijagua o Vijagua, Michay, Curay en las márgenes de ríos y quebradas: Paguey, Curbati, Quiu, Michá, (Hoy Michay) Socopó, Suripá, Bum bum, Bocomboco, Canaguá. (En su mayoría vocablos vinculados al radical "Gua" frecuente en lenguas arawacas) y en el grupo "Cuica" incluyó a los Pueblos "Bomboy", entre los que se menciona a "Moromoy" como uno de los sitios habitados por ellos.

Algunos de los rituales más destacados por estas culturas prehispánicas fueron las veneraciones de la naturaleza, tótems que representaban mediante figurillas antropomorfas y zoomorfas también la creencia sobre la vida de ultratumba por lo cual los rituales funerarios no le eran extraños pues bien es conocido que entre las tribus de los andes merideños se practicaron entierros en vasijas de barro llamados mintoyes también realizados por caribes en los llanos cercanos al río apure y quizás por algunas tribus establecidas en la zona del piedemonte barinés, lo que podría interpretarse que durante el adoctrinamiento de los naturales no fue difícil establecer rituales análogos con otras devociones, evolucionando en el tiempo a través de la particular devoción al santo sepulcro.

Sobre los grupos Caribe de las sabanas cercanas al río Apure, Alberta Zucchi (1975) en su libro sobre el yacimiento arqueológico que denominó Caño Caroni al SE del Distrito Barinas (Hoy Municipio Barinas) estableció que los grupos que habitaron esta zona de los llanos fueron tribus sedentarias que penetraron fundamentalmente por el sur a través de la cuenca Orinoco amazónica en épocas distintas; entre el primer milenio antes de Cristo, con transformaciones alrededor del 500 d.C donde se cuentan la construcción de montículos y calzadas y una última oleada entre el 100 y 1400 dC; (probablemente una expansión de Arauquinoides) donde se destaca la utilización de piezas cerámicas y los entierros humanos; lo que evidencia que en estas culturas fueron frecuentes los rituales funerarios donde la transformación de la cerámica y la utilización de grandes vasijas como urnas donde se colocaban piezas cerámicas y pulidores líticos; probablemente usadas por el difunto, fueron practicas asociadas a contactos con innumerables grupos que se asentaron en los llanos después del 1000 a.C. y que dicho complejo por lo tanto

no debe atribuirse exclusivamente ni a grupos andinos ni a grupos amazónicos, pero que gracias a los intensos intercambios comerciales pudieron haber legado prácticas rituales entre los grupos.

Entre los contactos frecuentes entre aborígenes de los andes y de los llanos el mismo J.C. Salas afirmaba que “provistos de sal, los mucos y cuicas vendían el excedente a las tribus de los llanos de Zamora, con los cuales también sostenían activo comercio, pues las expediciones de Tolosa, Spira encontraron sal entre los indígenas de los llanos; quienes informaron a los españoles haberla obtenido por intercambio”. (Pág. 131).

No obstante, la cercanía geográfica de Barinitas con los andes venezolanos permite establecer mayor vinculación de sus grupos prehispánicos con pueblos cuicas o timotes; aunque no es descartable, que un poblamiento haya ocurrido en forma inversa y que en su evolución, estas culturas se adaptaron a nuevas condiciones medio ambientales que modificaran su percepción del mundo tras el contacto con innumerables pueblos pues tal y como señaló el geógrafo y profesor bariniteño Luis Aranguibel en su entrevista el actual territorio del Municipio Bolívar tuvo que ser un paso obligado ante la abundancia de ríos, recursos de fauna silvestre y zonas boscosas.

Gracias a documentos como las Ordenanzas escritas en Mérida por el visitador Diego de Baños a mediados del siglo XVII, es como se conoce sobre la catequización de aborígenes en estos dominios, pues se les aconsejaba a los doctrineros y corregidores hacer que “olvidaran sus idolatrías, ritos y abusos antiguos, que no tuvieran mojanas, ni santuarios y que se nombrasen con nombres de cristianos, que habiéndose visto entre los indios muchos abusos y costumbres supersticiosas, en juegos, cantos y borracheras, para desarraigar sus idolatrías se ordenó que los naturales no hagan dichos cantos ni bailes”. Salas (idem) también señaló que a pesar de la fuerte persecución de los ritos idolátricos de los Cuicas, muchos siguieron frecuentando las cuevas o guacas donde tenían ocultos sus adoratorios y por medio de sus “mojanas” adoraban sus antiguos dioses; ídolos de piedra, barro cocido, madera o simplemente de algodón y que aún a mediados del siglo XX muchas familias campesinas de los páramos “celebraban aún con las farsas y danzas ancestrales las fiestas de los patronos o santos de la iglesia católica, como hace cinco siglos, cuando se embadurnaban de achiote, bailaban, cantaban y hacían pantomimas diversas, consumiendo chicha o aguardiente de caña, riñas de gallos y otras diversiones” (pág. 80).

Entre los Cuicas y Mucos, “Chen” o “Ches” era el Dios principal pero estas tribus al igual que otras andinas, veneraban al sol, a la luna, serpientes, lagunas, y hasta los páramos y lugares altos. De modo que para las fiestas

religiosas se embadurnaban de achiote, con máscaras y disfraces, al compás de flautas, tambores y maracas, ejecutando danzas de movimientos variados, cantos y mímicas en que se imitaba el modo de caminar de los animales, sus gritos, las faenas agrícolas, simulando unos sembrar, otros recolectar.

En consecuencia, éstas filtraciones o permeabilidades que ocurrieron en ambas direcciones, generaron los componentes culturales que hacen ser de una manera específica y permiten establecer elementos aborígenes en tradiciones heredadas por el elemento hispano quien a su vez captó tempranamente el agregado "teogonía aborígen" para avanzar en su labor catequista y cuyas manifestaciones se expresan en el mantenimiento de fiestas populares en algunos pueblos.

Se entiende el hecho de que muchas devociones marianas sean prolongaciones de deidades de la fertilidad y la madre tierra que se haya mantenido el colorido de la danza y los cantos, la alegría, el recurrir a los adornos y ornamentos con la flora tropical, sus rituales funerarios, su conexión con la naturaleza y una idea perenne alrededor de la muerte unida al principio de la vida presente en los fenómenos de la naturaleza.

Es por tanto probable la traslación de una devoción sobre la dualidad vida-muerte en la antigua devoción al Santo Sepulcro, la cual pudo haberse transmitido durante la evangelización de los naturales por los misioneros dominicos quienes a través de las celebraciones religiosas en América amalgamaron la tradición vigente en Sevilla (España) que liga su conformación a los gremios de artesanos y al desarrollo de la imagerie durante la edad media, producto también de la unión de rituales religiosos católicos con ciertas tradiciones musulmanas.

El Consejo Episcopal latinoamericano (CELAM) en su Documento de Santo Domingo (1992) expresó que el Barroco en cuanto a corriente artística y cultural estuvo ligada "a la evangelización con el teatro, con las grandes fiestas y procesiones, con los recursos misioneros de apelar desde la canción (con relatos de la historia de la salvación) a representaciones teatrales de la Pasión de Cristo, de la Vida de los Santos, a la gestación de escuelas de pintura, como en Quito y Perú...Todas las artes se conjugaron en el anuncio de Cristo". Pp. 24.

La reacción de las culturas nativas fue variada y se expresó de muchas formas; siendo el sincretismo religioso, uno de los fundamentales. En cuanto a este singular aspecto escribió Mariano Picón Salas (1944) "La tristeza india es uno de los rasgos psicológicos del aborígen que más tempranamente impresionaron al español... esquivo y tradicional, esta raza más que ninguna otra posee el don de lágrimas y el culto de los recuerdos. Simbólico y a la vez profético, es todo el sistema mental del aborígen...el indio erige su mundo de

afinidades misteriosas” (Pp. 34 y 35). Probablemente, el mismo sentimiento que haya invadido al aborigen durante sus rituales funerarios o ritos a sus divinidades, el cual expresaba una atmósfera de sumisión y respeto por el difunto, sea la expresada en el balanceo que hacen los cófrades a la imagen antes de continuar con los pasos adelante y hacia atrás, tradición que evolucionó en la cultura campesina de estas tierras vinculada a la fertilidad de las tierras y al sostenimiento de la cultura agrícola, pero donde indudablemente la iglesia tuvo una enorme incidencia como ocurrió con otras devociones como el culto a San Isidro, a San Antonio y al mismo San Eleuterio.

SOBRE OTRAS ADVOCACIONES CATÓLICAS EN TERRITORIO BARINES

“Barinitas”, es un topónimo relativamente reciente que refiere al uso semántico diminutivo de “Barinas” o Pequeña Barinas; para denominar al sitio de pueblos aborígenes de transición “Mesa de Moromoy” a la que llegaron los conquistadores en 1628 según información que reposa en las llamadas Ordenanzas que fueron firmadas en Mérida, el 18 de Agosto de 1620, las cuales también reseñan que a partir de 1625, la afluencia de personas desde las montañas hacia los llanos, se acentuó durante la administración de Juan Pacheco Maldonado, Primer Gobernador y Capitán General de la recién creada Provincia de Mérida y la Grita, nacido en Trujillo y que por tal razón el nombre del nuevo asentamiento, como reposa en algunos documentos oficiales fue “Nueva Trujillo de Barinas”; donde hubo incipiente ganadería de hato y cultivo de tabaco en “El Curay”, dando fama mundial a la región. En vista de que el traslado definitivo de las instituciones al asentamiento de San Antonio de los Cerritos (actual Ciudad de Barinas) ocurrió según los registros oficiales en 1789, se consideran informaciones tempranas sobre la historia de Barinitas las existentes en el Diccionario geográfico-histórico de las Indias occidentales o América escrito entre 1786-1789 por Antonio de Alcedo (Citado por Encarta, 2008), donde se destaca que “Barinas, era una ciudad del Gobierno de Maracaibo a la orilla del río Santo Domingo...Iglesia Parroquial buena, pero la Ciudad reducida como su vecindario, que se compone de 300 vecinos, que han intentado mudar la población a bastante distancia de esta y lo tienen empezado. En su jurisdicción, y la de la Villa de Pedraza, hay 8 Pueblos de Misiones o reducción de Indios, que están al cuidado de los Religiosos Capuchinos”.

Para 1628, “Barinas” sólo contaba con casas hechas de paja y que sus moradores iniciaron algunas gestiones para que se fundase en la ciudad un convento de agustinos, orden religiosa que “evangelizó parte de los estados Mérida, Táchira, Barinas y Zulia”. De allí que en 1631, el padre Miguel de la

Peña Rector provincial de Los Ermitaños de San Agustín de la provincia de Gracia en el Nuevo Reino de Granada, firmase en Cartagena, la licencia para que Fray Antonio Celi, Prior del Convento de la Popa y Visitador del Distrito de Mérida, se trasladase a Barinas para tratar con sus devotas personas todo lo relativo al proyecto del convento. Los religiosos de San Agustín se comprometían a fundar el convento, siempre que los barineses donasen una imagen de San Eleuterio, cuyo nombre llevaría la Iglesia. Los Agustinos debían enseñar gramática a los hijos de los vecinos que estuviesen en capacidad de recibir estos conocimientos. Debían hacerle misas, procesión y sermón cada año. Los religiosos debían predicar cada año durante las cuaresmas. Los barineses se comprometieron en entregar a Fray Antonio la iglesia de paja destinada a los negros y el edificio del convento debía levantarse cerca de ella.

Los vecinos pidieron a la corona el permiso para establecerlo, agregando contar para la ejecución con 10.000 libras de tabaco, 2000 pesos en reales y una casa adecuada para el establecimiento religioso. Aseguraron al Rey que el convento podía sostenerse cómodamente en la Ciudad, por ser aquella tierra “abundante de mantenimiento”, y por estar sus habitantes resueltos a donar los ornamentos y demás cosas necesarias para la realización del culto divino”. (Pp. 114). Fue aprobada la fundación del convento de San Eleuterio cuya existencia duró más de un siglo; pues fue siempre un convento con carencias. Se le suprimió en 1709, habilitado en 1717 y clausurado junto con el de San Antonio de Gibraltar en 1774.

Debe recordarse que mucho antes de los agustinos fueron los Franciscanos, la primera orden que hizo presencia en el territorio barinés al acompañar a Juan Andrés Varela en el acto fundacional del 30 de junio de 1577. Una referencia se extrajo del libro “Por los callejones del viento” del geógrafo Leonel Vivas (1991) quien relata el ritual luego del penoso viaje por el peligroso Camino de los Callejones:

El Reverendo Bartolomé Fernández ofició los actos religiosos pasado el mediodía. Los efectuó en el solar desmontado que Varela había escogido para erigir lo que habría de ser la Iglesia de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza de Santiago. Montó improvisado altar y despolvó el viejo y usado cáliz que un hermano franciscano le confió en préstamo en la Ciudad de los Caballeros...Recordó los momentos escabrosos y tristes que enfrentó la expedición, al igual que la tenacidad y el valor de oficiales y soldados, para concluir que la feliz culminación de la misión no había sido otra cosa sino el producto de la sabiduría del Capitán Varela y, fundamentalmente, de su fe cristiana, así como la de todos los participantes...Confirió el porvenir de la ciudad recién fundada, la salud de todos y la prosecución de la conquista, a

la santísima, bienaventurada y milagrosa patrona que en adelante lo sería de estas tierras: Nuestra Señora del Pilar. Pp. 123-124.

Bien es conocido, que esta labor fue encomendada al Capitán Varela por Francisco de Cáceres, Gobernador de la Provincia del Espíritu Santo de la Grita, quien confió entre 1575 y 1576 a Varela, vecino de Mérida, la dura tarea de establecer un pueblo, en los predios de la cordillera, hacia el llano. Lucas G. Castillo Lara (1981) reseñó que “había una devoción casi mística en aquel hombre empeñado en fundar pueblos. No importaba que no tuviese medios para ello, o que fuesen descomunales sus sueños frente a la realidad circundante” (Pp. 23). Cáceres fue afecto a las prédicas de la orden del Santo de Asís, (Tal vez por tradición familiar, pues no es casual su apelativo) y auspició en la Grita, Capital de la Provincia, un convento a cargo de un grupo de estos frailes que el mismo trajo de España designando la comitiva que acompañaría a Varela en su travesía desde Mérida hasta el lugar que seleccionaron para la pacificación de las tribus de los llanos y que fuera bautizada como Altamira de Cáceres. Datos bibliográficos refieren que en 1679, fundaron en Altamira un Convento Franciscano que fue clausurado al poco tiempo. Tomando como referencia el ritual fundacional, quizá la Virgen del Pilar de Zaragoza, advocación mariana andaluza, sea la devoción católica más antigua en estas tierras, sin embargo, las festividades en torno a otros santos además de la Patrona, fueron celebradas por los vecinos que se trasladaron desde Altamira hasta la “Mesa de Moromoy” donde la Virgen del Pilar fue también su principal veneración. Hoy su imagen ocupa el altar mayor de la Iglesia Catedral de la Ciudad de Barinas; sigue siendo la patrona de la ciudad. Es considerada la Virgen de la Hispanidad y su festividad tiene lugar el 12 de octubre.

REFERENCIAS CONSULTADAS:

Fuentes Documentales:

CELAM (1992) IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (Documento de Consulta: Nueva evangelización Promoción Humana, Cultura Cristiana.) Santo Domingo, República Dominicana. Caracas: Consejo Episcopal Latinoamericano. Colección: Con Puebla y Santo Domingo.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1995) “PUEBLA”. Documento de Consulta: La evangelización en el presente y el futuro de América Latina. Décima Edición: Caracas: Con Puebla. N° 2.

Libro de Bautismo 1850-1863. Parroquia San Pedro Apóstol.

Libro de Gobierno 1895-1993. Parroquia San Pedro Apóstol

Fuentes Bibliográficas:

TOSTA, Virgilio. (1986) Historia de Barinas. 1577-1810. Tomo I. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. N° 185.

_____ (1967). Historia Colonial de Barinas. Volumen II. Siglo XVII. Caracas: Sucre.

CASTILLO LARA, LUCAS G (1981) La Grita: Historia del Espíritu Santo de la Grita. Tomo I. Ediciones del Congreso de la República. Caracas: Segunda Edición.

GARAY, Juan (1984) Historia Universal "De dónde venimos". (Recorrido histórico desde los orígenes del hombre hasta el triunfo del capitalismo. Caracas: Hijos de Ramiro Paz. Tercera Edición.

MORA – GARCÍA, Pascual (2004). La Dama, el Cura y el Maestro en el siglo XIX. Mérida: Universidad de los Andes. Consejo de Publicaciones. 1ª edición. Colección: Ciencias Sociales. Serie: Historia.

Diccionario Microsoft Encarta (2008). Estados Unidos: Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

Enciclopedia de Historia Universal (1999) Grupo Editorial Océano. Barcelona-España: Océano.

PICÓN SALAS, Mariano (1944) De la conquista a la Independencia. Tres Siglos de Historia Cultural Hispanoamericana. México: Fondo de Cultura Económica. Colección Popular.

VILAR, Pierre. (1999). Iniciación al vocabulario del análisis histórico. Barcelona – España: Crítica. Colección: Libros de Historia.

ZUCCHI, Alberta (1975) Caño Caroní: Un grupo prehispánico de la Selva de los Llanos de Barinas. Caracas: UCV. División Publicaciones. Colección Antropología. N° 5.

Fuentes Hemerográficas:

CORTÉS R; Luis E. (2007) "Los ocho pecados capitales del historiador". Artículo de la REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES DE LA REGIÓN CENTROCCIDENTAL. Enero-Diciembre. N°12. Barquisimeto/Lara: Pp.65-102.

Fuentes testimoniales:

Entrevistas a: Oswaldo Uzcátegui, Cornelio Superlano, Ramón Rangel, Nestor Ráangel y Luis Aranguibel.